

LA CONCEZIONE DELL'UOMO: FILOSOFIA E LIBERTÀ

Ore: 15.00 Sala Neri

Partecipano: **Eugenio Mazzarella**, Docente di Filosofia Teoretica all'Università degli Studi Federico II di Napoli; **Salvatore Natoli**, Docente di Filosofia Teoretica all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Introduce **Costantino Esposito**, Docente di Storia della Filosofia all'Università degli Studi di Bari.

COSTANTINO ESPOSITO:

Buonasera a tutti, con il nostro ormai abituale incontro di approfondimento filosofico. Il tema della libertà è in qualche modo al cuore del titolo di questo Meeting. Come probabilmente alcuni di voi sapranno, il titolo del Meeting, "Emergenza uomo", è un grido, diciamo così, un'avvertenza, una ferita riaperta da don Giussani, alla fine degli anni '80, parlando con un gruppo di universitari, e in un frangente in cui bisognava in qualche modo capire di cosa si trattasse nella crisi dell'esistenza dell'uomo contemporaneo - crisi che a partire da quegli anni, non mi pare si sia alleviata o risolta fino ai nostri anni - se ne individuava il fuoco, diciamo così, nel problema della libertà, perché in qualche modo è lì che sta o cade, è lì che si può verificare, e patire anche, che cosa significhi questa difficoltà a che l'uomo possa fare esperienza di una sua qualche irriducibilità, di una sua originarietà. E appunto al problema della libertà noi vorremmo dedicare il dialogo tra due interessantissimi e molto significativi esponenti del dibattito filosofico italiano e non solo italiano, che passo subito a presentarvi: alla mia sinistra Eugenio Mazzarella, che insegna Filosofia Teoretica all'Università Federico II di Napoli e che storicamente è conosciuto perché è stato fra i primi a introdurre e a tradurre Heidegger in Italia, ma che non è soltanto questo, perché anche a partire da Heidegger e oltre Heidegger ha dedicato molto lavoro a pensare soprattutto il rapporto fra la metafisica e la tecnica dell'esistenza e negli ultimi anni si sta dedicando in particolare a ripensare la possibilità di fondare i diritti umani; alla mia destra (ma se ne è andato) Salvatore Natoli, che insegna, presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, anch'egli Filosofia Teoretica. Molto noto anche come pubblicitista, ha dedicato negli ultimi decenni molti studi a ripensare il mondo delle passioni, delle virtù, del dolore, della felicità, con una prospettiva che alcuni chiamano neopagana, cioè il tentativo di ripensare nell'ambito contemporaneo un'etica della finitezza. Quindi mi sembra che siano due voci che ci permetteranno di aprire delle questioni e tutte le risposte che potranno essere date in questo tipo di incontro avranno il loro test di efficacia se ci permetteranno di andare più a fondo del nostro domandare. Il mio compito è semplicemente quello di impaginare questo incontro, quindi di porre delle questioni a cui chiederò poi ai nostri amici di dare risposte. Saranno tre domande, quindi tre giri agili di interventi. Allora, io partirei da questo per inquadrare il problema della libertà oggi: a me sembra che si possa dire che il problema della libertà emerge come una constatazione drammatica. Da un certo punto di vista si potrebbe dire che in nessuna epoca, più che nella nostra, è cresciuta a dismisura l'idea che gli esseri umani siano i padroni del loro destino e che la libertà di scelta e di autodeterminazione sia tendenzialmente indefinita. Eppure in nessun'altra epoca si è forse maggiormente imposta una sorta di "disillusione" riguardo alla libertà. Essa è tanto teoricamente conclamata, quanto esistenzialmente bloccata. E questo per due ordini di problemi: a) in un periodo di crisi come quello che stiamo vivendo, a tutti i livelli dell'esperienza (economico, politico, lavorativo ecc.), l'impressione è che il contesto in cui viviamo sia diventato un impedimento oggettivo alla espressione e realizzazione dei nostri progetti, una sorta di contestazione permanente rispetto alla nostra libertà. La quale risulta così essere sempre più "condizionata". Ma b) la questione non è solo sociologico-finanziaria, bensì soprattutto esistenziale e antropologica: e lo vediamo proprio dal fatto che, di fronte a situazioni di crisi, sembra

esaurita la risorsa ideale per affrontare le difficoltà, e queste ultime riescono facilmente a “determinare” e a “piegare” in qualche modo tutto l’impeto della vita e il desiderio irriducibile di esserci, con un significato proprio e personale

Questo ci fa comprendere che il primo livello in cui si gioca la libertà non è tanto nell’ordine dei comportamenti ma in quello della percezione della realtà, in quella attenzione e disponibilità a riconoscere che le cose, il mondo, gli eventi ci sono “dati” e a rapportarci a essi mettendo in gioco tutto il nostro io, con la sua attesa originaria e la sua esigenza nativa - con la sua libertà, appunto. Una libertà conoscitiva, prima che morale (o meglio, veramente morale solo perché conoscitiva).

Volevo chiedere - partendo in ordine alfabetico - a Eugenio Mazzarella: quali sono i punti in cui, secondo te - se condividi questa, diciamo, fotografia della condizione spirituale del nostro tempo riguardo alla libertà - si gioca questa disillusione o questa contraddizione della libertà oggi?

EUGENIO MAZZARELLA:

Grazie, innanzitutto saluto tutti e ringrazio il Meeting di poter essere qui ancora una volta a discutere con Costantino e altri amici di temi che ovviamente fanno parte della mia storia personale. Per rispondere a Costantino partirei da una fortunata metafora di un grande sociologo, Zygmunt Bauman, sulla liquidità della vita nella società e nella cultura contemporanea, una società e una cultura che per la velocità dei mutamenti nei rapporti sociali, non solo materiali, ma anche valoriali, non è in grado di mantenere una forma o un orientamento stabili. Con questa metafora, Bauman ci ha parlato di uno scenario sociale in cui in effetti non c’è classe o gruppo sociale la cui identità sia data una volta per tutte come acquisita e per i cui standard di appartenenza non si sia perennemente in lotta per scalare le classifiche o per non esserne buttati fuori. Un’icona, un’immagine che ci rende conto di questa analisi di Bauman, può essere quella che ricorderete passata nei telegiornali con i manager di Lehman Brothers quando uscivano dai grattacieli dopo la dichiarazione di fallimento con lo scatolone d’ordinanza degli effetti personali sotto il braccio. Era una vita che se ne andava e che veniva, come dire, sballata da un momento all’altro. Ora se questo accade in alto nelle gerarchie sociali, immaginatevi in basso. In una situazione del genere, satura di conflittualità, ciò che va in crisi è una fisiologia riconoscibile della costruzione identitaria delle individualità singole e collettive: di come sia possibile coltivare la realizzazione di sé, della propria dignità di persona, che è l’altro lato del foglio di una vita veramente “libera”, in uno spazio comunitario capace di accogliere i progetti di vita individuali favorendone la cooperazione solidale.

Nel “vuoto comunitario” di una società ripiegata su se stessa, sul proprio “particolare”, nella diffidenza per i destini collettivi si accredita sempre di più l’elogio e la diffusa pratica sociale della «libertà di essere se stessi» (come Giuseppe De Rita ha notato per l’Italia), come individualismo di massa, anche in spregio a qualsiasi vincolo comunitario, per affermare il proprio progetto di vita. E’ forse, questa, la più diffusa ideologia di massa quotidiana, che trova ovviamente, in diverse declinazioni, un’opportunistica copertura da parte di una politica spesso a corto di idee e di responsabilità.

Ma quest’apparente via d’uscita alle promesse di massa della libertà (un leit motiv del secolo che si è chiuso un decennio fa) - perché essa, nella crisi della società del benessere, sia lasciata a portata di mano, almeno per chi sa allungarle le mani, sugli scaffali del quotidiano, il fai-da-te individuale della libertà -, questa apparente via d’uscita è in realtà un vicolo cieco di massa. Una disillusione sociale della libertà, si fa avanti al dettaglio. Nelle stesse cronache sociali che lo celebrano, è lo stesso individuo rifluito nell’asocialità del suo “privato”, che nell’impotenza patita o temuta del proprio stesso egotismo sociale, non esita a legarsi a tutele etniche, identitarie, corporative difensivamente e pressantemente richieste; e quello che veramente va socialmente in

scena è l'“individualismo incoerente” di un individuo che vuole sì affrancarsi da vincoli di solidarietà comunitaria per essere se stesso, a danno dei propri simili o nell'indifferenza ad essi, ma poi una quota di propri simili - per etnia, identità locale, sociale o corporativa - in cui intruparsi per sicurezza li deve pur avere.

In controluce vi si legge l'illusione che, al di là della conclamazione libertaria della libertà di cui parlava Esposito (un mix di liberismo sociale, economico e valoriale di chi può), davvero poi possa funzionare, come soluzione di massa, la facile ricetta di un io che metta in sicurezza la “sua” libertà a scapito della libertà “di tutti”, dei vincoli comunitari e di solidarietà sociale che la libertà, quella piena, in cui abito con gli altri, richiede. Perché la libertà, uscita dalle chiacchiere delle petizioni di principio, alla prova della realtà è sempre un “mondo del sé” che incontra un “mondo del noi”: la consapevolezza di un “mondo del noi” che all'io propriamente è già sempre venuto incontro e lo sostiene, il medio nativo di ogni navigazione individuale: un “paesaggio” naturale e storico (culture) che può essere abitato con successo dai progetti di vita individuali solo nell'assunzione della mediazione comunitaria non come vincolo impediente, ma come opportunità di realizzazione.

Per chiudere direi che al fondo di questa delusione sociale della libertà, che ha dati strutturali che chiedono certo un'apprensione e un governo adeguati, lavora un'illusione antropologica della libertà che forse è persino più grave, perché come vissuto sociale di massa inficia la possibilità stessa degli individui di fronteggiarla, quella delusione sociale della libertà, a partire da sé, dalle proprie riserve esistenziali di senso. Una crisi antropologica, che è crisi di valori individuali e collettivi, che è ormai ai limiti ormai della tenuta stessa dell'antropologia profonda che ha sin qui tenuto e sostenuto l'umano. Un potente motore di questa crisi è la tecnica, non in sé, ma come ideologia di massa: la convinzione che l'immagine che l'uomo si fa di sé, e il corredo sociale che la realizza, possa e debba essergli dettata dall'artificialità della tecnica; che sia ormai possibile surrogare l'antropologia profonda dell'uomo, anche nel suo fondo di datità non trasparente e se si vuole di mistero, con un'antropologia della tecnica, dove l'uomo possa dare a sé stesso i suoi stessi schemi di funzionamento biologici, psichici, sociali; con il che non a torto si potrebbe sostenere che per l'umano siamo alla “fine della storia”, intesa almeno come la possibilità per l'uomo di incontrare nell'accadere qualcosa che non nasca da lui, e tanto più il suo proprio sé, come impigliato in un'eccedenza a sé stesso, che certo lo condiziona, ma che però insieme lo rende possibile, quanto meno come le condizioni a contorno del suo stesso esserci in proprio.

Di questo mettersi in proprio dell'uomo nell'età della tecnica nei confronti della natura e della sua stessa storia, l'individualismo quotidiano di massa è solo un epifenomeno in una società del desiderio dove è a repentaglio sia l'identità individuale ma anche la comunità necessaria, la comune azione biologica, sociale degli uomini nei suoi schemi fin qui fondativi della stessa identità dell'umano.

L'immaginario della clonazione riproduttiva sul versante del corpo proprio, l'attuale dibattito sul matrimonio sul versante del corpo sociale nella sempre più diffusa pretesa di riprogrammare il corpo sociale nel rigetto di principi di qualsiasi naturalità di istituti sociali fondativi, ne sono, a mio avviso, esempi significativi. Ed è ovvio e pertinente il richiamo, con cui Costantino ha iniziato, all'emergenza uomo, a quale uomo cioè ci stia emergendo sotto gli occhi rendendo antiquato l'uomo che siamo stati.

COSTANTINO ESPOSITO:

Grazie Eugenio, passerei la parola anche a Salvatore Natoli, appunto chiedendoti: Hai anche tu questa impressione che in fondo si rischi di fraintendere, tra illusione e disillusione, l'esperienza della libertà oggi?

SALVATORE NATOLI:

Direi di sì, partendo da una considerazione - e do molte cose per scontate - che c'è stata una mutazione del senso della libertà, soprattutto a partire dalla tarda modernità. C'è una condizione della libertà che è quella materiale, cioè dire: "per potere scegliere tu evidentemente non devi essere coartato da vincoli esterni". Già Aristotele, quando parlava di libertà, ne parla impiegando la nozione di volontario e involontario: è atto libero quello che è volontario, cioè non costretto da una potenza esterna, da una forza esterna. Non a caso i greci avevano due termini per dire libertà: uno era appunto il volontario e l'altro era un termine politico (*eleytheria*), che era libertà come libertà dalla obbedienza ad altri. Ecco, la modernità e quindi anche i processi della democrazia, hanno sviluppato - e questa volta in modo positivo - il fatto che quando il soggetto sceglie debba scegliere senza che qualcuno coarti la sua volontà, non solo, ma avendo titolo per chiedere: "in base a che cosa tu comandi?" Per altro verso, nel momento in cui ha titolo per chiedere "in base a che cosa tu comandi?", si rende titolare dell'espansione dei suoi diritti. Se noi facciamo un'analisi comparata - i giuristi lo sanno - dell'evoluzione del diritto moderno, il diritto moderno si è implementato, facendo crescere, allargando sempre di più i diritti soggettivi: l'obiezione di coscienza, il servizio militare, il diritto delle proprie preferenze sessuali. E se qualcuno li guarda, il soggetto ha il diritto di chiedere: "ma in base a che cosa tu mi dici *no*?" Allora, questo è il lato positivo della modernità. L'emersione di un soggetto che contesta il potere e gli chiede "perché?", gli fa domande di legittimità. E i processi democratici sono cresciuti con questo. Ecco, accanto a questa dimensione ci sono due aspetti che tu hai individuato. Dalla richiesta dell'allargamento dei diritti, legittima e incrementante le libertà, si è man mano, quasi senza accorgersene, trapassati al pretendere il diritto su tutto. Ecco la trasformazione impalpabile: dalla richiesta di diritti, spazi per l'azione, di cui evidentemente i soggetti sono responsabili, perché non c'è diritto se non c'è responsabilità, l'altra faccia della libertà è la responsabilità, l'altra faccia della libertà è la responsabilità. Ecco, nel momento in cui si avanza il diritto e si chiede a chi impone in base a che cosa lo fa, nasce impalpabilmente la sensibilità di avere diritto a tutto. Questa logica infinitaria - si parlava di logica del finito - diventa patologia. Perché l'uomo non può tutto. E non può tutto per due ragioni, che magari sviluppiamo però in seconda battuta. Una prima, semplice ed elementare, che non è nel suo potere fare certe cose, non possiamo volare ad esempio. Ci sono delle condizioni che non entrano nel nostro dominio e ci sono invece delle cose che noi possiamo fare. Cioè possiamo scegliere. Qui viene una considerazione molto importante. Si parlava di valori, e la metto in termini aristotelici: noi possiamo scegliere certamente di fare il male. La grandezza dell'uomo è questa, e, ammesso che esista un Dio, questo Dio ha creato un uomo con la possibilità di dirgli di no. Ma c'è un qualcosa che di fatto apparentemente noi possiamo scegliere, ma nella sostanza non possiamo scegliere: non possiamo scegliere di contraddire al nostro *tèlos*, a ciò per cui siamo stati fatti. Perché se contraddiciamo al nostro *tèlos*, non è la legittimità di un potere che ci può bloccare, perché lì abbiamo la dinamica infinitaria, ma è la morte. E permettetemi una versione profana e secolare: col peccato entra nel mondo la morte. Il peccato cos'è? È contraddire al nostro *tèlos*, a ciò per cui noi siamo fatti. Per cui stranamente l'uomo può fare quello che non può fare. Ma facendo quello che non può fare, getta la sementi della sua distruzione, di sé e del circostante. La pena è la morte, e se voi guardate il mondo contemporaneo, il paesaggio di morte è dilagante. La miseria, le primavere arabe (che poi sono tutt'altro che primavere!), i focolai di guerra ... e perché? Perché l'uomo non ha rispettato il *telos* della comune umanità. Cioè a dire, il farsi carico della reciproca finitudine, il non prevaricare sugli altri, che è il modo in cui io leggo la legge, il comandamento, il Decalogo. Fate questa finzione mentale, che poi è il mio modo di leggere il Decalogo: "Io sono il Signore Dio tuo, non avrai altro Dio a fronte a Me": primo comandamento, presentazione, e poi subito dopo

le norme del Decalogo, a partire da quella del sabato. Bene, immaginate che non ci sia alcun Dio e Signore e che a presentarsi sia la Legge. La legge dice di sé di non avere altro Dio oltre che lei, ma cosa dice la legge? Dice che l'uomo deve essere responsabile dell'altro uomo. I primi comandamenti sono proclamazioni del primato della comunità, la festa, il sabato. In secondo luogo è la generazione, padri-figli, responsabilità. L'altra legge dice: "tu non puoi violarmi, perché io sono la legge dell'altro dentro di te"- e notate bene che prima che appaiano i divieti, appare la comunità felice del sabato. Disprezzare la legge vuol dire rompere, come è stato detto, il legame di comunità. Ma questo legittima la guerra sconfinata, l'inimicizia totale. Dalla dimensione di emancipazione si è passati quasi senza accorgersi al deliro di onnipotenza. E voglio aggiungere un altro punto: gli elementi di espansione sociale, la crescita dei consumi ... beh, i consumi sono libertà. E perché i consumi sono libertà? Perché permettono all'uomo di realizzare le proprie dimensioni, di essere liberato dal bisogno. Però quando il consumare diventa un vorace ingurgitare senza valutare più ciò che si sceglie, allora si diventa immediatamente schiavi del consumo. E nella nostra società, e vengo alla crisi, una delle ragioni per cui oggi, a parte quello che ho detto, noi ci sentiamo meno liberi, proprio in questa congiuntura, proprio nella congiuntura di questa crisi, non è data dal fatto che siamo all'altezza del libero arbitrio, di scegliere fra il bene e il male. La libertà non è vissuta in termini di scelta, è vissuta in termini di accesso maggiore o minore al consumo. Quindi lungi dallo scegliere, è l'automatismo del consumare che ci fa sentire liberi. Ma l'automatismo del consumare alla fine ci consuma, perché abbiamo fatto diventare consumatori quelli che non potevano pagare, illudendoli di essere liberi e producendo un crack che nasce dall'illusione di libertà. E allora, in prima battuta, ci vuole una nuova ascesi, ma non un'ascesi come rinuncia, bensì come sottrazione per valutare. Perché una delle caratteristiche tragiche che ci hanno fatto perdere la libertà è stata quella di assecondare, assecondare, assecondare nei consumi, nella politica, assecondare e assecondare, fare maggioranza. Non dimenticate che il Cristianesimo è nato come minoranza, e forse ha cominciato a perdersi quando è diventato maggioranza, o perlomeno ad inquinarsi, perché non tutto ciò che è maggioranza è valore - e questo è un altro elemento critico della nostra società. Allora, nella crisi, l'ascesi è sottrarsi, non per rinunciare, ma per giudicare, secondo quell'esercizio sapiente degli epicurei, i quali ogni giorno diminuivano ciò che dà piacere, nel sesso e nel cibo. Ma non per rinunciare, per calcolare il punto in cui questo diventava necessario o superfluo. Sottrarsi per diventare liberi, sottrarsi per giudicare. E questo vuol dire un grande ritorno a sé, a sé dentro le istanze della comunità. Perché solo dentro la comunità è possibile una valutazione della nostra finitezza, perché il delirio di onnipotenza, l'individualismo, nasce di fatto dalla presunzione che si possa esistere per sé soli. E poi capita che si rimanga davvero soli nelle emergenze tragiche della vita. Si dice "i vecchi sono abbandonati, si muore soli", ma perché si è stati soli. Perché se non si fosse stati soli, l'"accanto" resterebbe ancora valido per tutti, ed è su questo, secondo me, che bisogna valutare la dimensione della nostra crisi.

COSTANTINO ESPOSITO:

Segniamo subito dei punti di grande interesse che sono emersi da entrambe queste risposte. A me sembra che ci sia una questione comune: in entrambi, come si è visto, con sottolineature, sensibilità e prospettive diverse, a volte anche molto diverse, però una cosa si è imposta, che il problema della libertà implica sempre il rapporto ad altro o ad altri. E' un altro degli aspetti del fascino misterioso dell'esperienza della libertà, perché è l'esperienza in qualche modo più nostra: nessuno può essere libero al posto mio, è una competenza individuale. E tuttavia io non posso essere libero senza rapporto ad altri. E con diverse sottolineature: per Salvatore Natoli, il grumo dell'altro è nel *telos*, che è compimento, ma è anche fine, non soltanto come scopo, ma fine come definizione, come

compimento della misura; e per Eugenio Mazzarella, invece, è una nascita, il mondo del noi è il medio nativo dell'io. Quindi nell'un caso in qualche modo il compito dell'altro nella libertà è farsi carico di prendersi la propria finitezza: fine come compimento; nell'altro caso, la libertà nasce perché si proviene da altri, si riceve l'essere da altri - e questo è veramente interessante perché fa capire come ogni esperienza, la libertà, appunto, è sempre esposta ad una verifica esistenziale. È anche molto interessante il fatto che, di quell'accenno, di quella specie di cura omeopatica della libertà di cui parlavi, il rinunciare un po' di più è al tempo stesso anche un rendersi conto di più del perché dovrei rinunciare. Tu dicevi: siamo liberi perché il *telos* è la libertà. Ora, facendo interagire le vostre due prospettive, da un certo punto di vista sembrerebbe che la libertà è ciò che noi dobbiamo realizzare, ma come facciamo a realizzarla se già non siamo in un gesto di libertà, se non partiamo da un'esperienza di libertà? Come facciamo a costruire la nostra libertà se già non ne gustiamo in qualche modo l'esperienza? Andiamo al secondo round, che riprende già quelle cose che loro avevano detto: a me sembra che vale la pena mettere a fuoco le sfide in cui, a vostro parere, è possibile ridare identità all'uomo, per l'appunto quello che don Giussani diceva dicendo "Emergenza Uomo", ridare identità all'uomo, riscoprendo - questa è la sfida che volevo lanciarvi - la libertà come un'esperienza reale di soddisfazione della vita. Solo infatti imbattendosi in un fattore altro, e qui ci metto del mio, altro e più grande di me, qualcosa di reale che provochi e risvegli il mio io, noi possiamo renderci conto di cosa sia la libertà in atto. Io ricordo sempre che durante una mia lezione, una ragazza, qualche anno fa, si parlava della libertà, ad un certo punto vidi che aveva un qualche problema, quasi al limite delle lacrime, e mi sono fermato e le ho chiesto: ma di cosa si tratta? E lei dice: il fatto è che io non so cosa farmene di questa libertà, cioè sono libera, ma a cosa mi serve?" Lì era evidentissimo per me, attraverso anche questa situazione psicologicamente toccante, che il problema non è semplicemente avere la possibilità del libero arbitrio, ma fare esperienza della libertà, cioè potere scegliere qualche cosa che soddisfi la vita, e che quindi dia il valore irriducibile dell'io. Ora, permettetemi anche qui di fare un affondo sulla situazione contemporanea. Se noi prestiamo attenzione al panorama filosofico contemporaneo, la libertà sembra chiusa in una morsa. Da un lato, se ne accennava già, dalla clonazione fino al delirio di onnipotenza, la libertà viene identificata sempre di più con la rivendicazione, il riconoscimento da parte dello Stato dei diritti in base a cui pensiamo noi stessi, perché si dice: è solo acquisendo un numero n di diritti che potremmo essere finalmente liberi di essere come vogliamo. E quindi, come una costruzione socio-culturale-politica del nostro io, la nostra libertà dipende dal riconoscimento dello stato. Dall'altro lato la libertà è considerata, come nel grande naturalismo contemporaneo, un'emergenza casuale dei nostri meccanismi biochimici, istintuali o cerebrali; una elaborazione sofisticata delle nostre basi evolutive, le quali basi evolutive si servono finanche della illusione culturale di non essere determinati per poterci determinare ancora più integralmente. Insomma, per natura, noi siamo caso, per natura noi siamo effetto di certi *feed-back* biochimici, per cultura dobbiamo crearci la nostra libertà elaborando politicamente i nostri istinti. Nel primo caso dunque la libertà è un meccanismo della natura, nel secondo caso è prodotto dalla cultura: in entrambi non è un'esperienza originaria e irriducibile. E tuttavia, questo non risolve il problema. La libertà rimane, mi permetto di dire, non soltanto nella filosofia, ma anche nell'esperienza di ciascuno di noi, come un residuo problematico, una aporia felice, una spina nella carne di ogni riduzionismo. Ce la troviamo addosso, come esigenza e come riduzione. Se poi guardiamo alla versione storico-politica della pratica della libertà, risulta ancora insuperata la vecchia alternativa, anche qui se ne parlava prima, tra libertà negativa e positiva. Cos'è la libertà negativa? È l'assenza di interferenze nella scelta arbitraria degli individui: scelgo io e nessuno può coartarmi - libertà è autodeterminazione, a prescindere da ciò che si sceglie. Ha detto Stuart Mill, "giù le mani dalla mia libertà di scelta", solo così posso

essere veramente libero. Ma c'è anche, non perché lo dicono i filosofi, ma perché lo dice l'esperienza, una libertà che i filosofi hanno chiamato positiva, in cui si sceglie ciò che vale, ciò che soddisfa o ciò che detta il dovere. Anche qui sembra una dicotomia fatale: o l'autonomia del mio volere, a prescindere dalla verità o dal bene di ciò che è voluto, o l'affermazione del bene e del vero, a prescindere dalla mia scelta. Questa è una cosa drammatica se poi ci pensate, no? O sono libero, e quindi devo autodeterminarmi a prescindere dal bene che voglio, oppure devo ammettere il bene senza sceglierlo io. La questione è - e qui la pongo ad entrambi - è possibile tornare a pensare in unità queste due prospettive: la libertà e la verità, l'io e il bene? I nostri egregi ospiti hanno già risposto pubblicando su *il Sussidiario* di oggi un anticipo, però vorremmo sentirla direttamente da loro.

EUGENIO MAZZARELLA:

Riprendo le cose che richiamava Costantino: ridare dignità all'uomo è un imperativo antropologico. Costantino lo richiama ad hoc per questo, perché era già chiaro a Giussani nel '88, che anticipa il tema che poi si è imposto in questo Meeting. L'identità è qualcosa di cui l'uomo non si può fare espropriare, come diceva Costantino, né dalle prescrizioni socio-statali, né dalle prescrizioni degli automatismi neurofisiologici di un certo scientismo. Se accade questo, in realtà l'uomo rischia di perdere se stesso. Ma resta vero, che nel concreto della percezione della realtà, il cuore battente della nostra identità, il cuore battente dell'identità del mondo è la libertà, è l'a-priori esistenziale che decide se l'uomo perde o guadagna se stesso. Quindi, rispondere all'emergenza uomo in realtà probabilmente oggi significa saper tornare a vedere l'uomo come emerge a se stesso nella sua libertà e dargli gli strumenti per usarla in un senso o in un altro e certamente il problema è dargli gli strumenti per usarla nel senso di trovare se stesso e salvando se stesso salvare il noi da cui emerge quel se stesso. La radicalità di questo rapporto tra l'io e il noi, il termine su cui oggi noi vediamo la base psichica dell'io, lo notava Benveniste nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, quando parla delle istituzioni linguistiche: il radicale *sve, che poi è diventato se, - afferma - non dice un principio di individuazione coscienziale soggettiva dell'individuo, ma è in realtà l'autocoscienza del gruppo, noi. È da questo noi che si stacca ed emerge l'autoriferimento soggettivo come noi oggi siamo abituati a pensarlo. Ovviamente un irrigidimento in questo autoriferimento soggettivo, alla fine fa scattare la salvaguardia ecologica. Se noi ci irrigidiamo troppo in fondo, se ci chiudiamo in questo autoriferimento, alla fine finiamo per segare il ramo su cui siamo seduti, cioè quella radice comunitaria da cui veniamo. Noi siamo libertà perché siamo liberati da qualcuno o qualcosa nel mondo; ci consegnano al mondo i nostri genitori, ci liberiamo nel senso che usciamo, guadagniamo l'aperto. Probabilmente il destino della libertà sta in una mossa simmetrica a questa origine, cioè andare incontro, come dire, andare oltre la libertà negativa, la pura possibilità di fare o non fare, la libertà come essere liberi da vincoli, condizionamenti, e in realtà individuare che la libertà è sempre un'esperienza di integralità, che è sempre finalizzata a quella che si dice la libertà positiva, cioè la libertà positiva nel senso di posta su qualcosa, su un fine, su un obiettivo, su un progetto. Ora, la libertà vera è questa endiadi di libertà negativa e libertà positiva. Su questo è intervenuto con autorevolezza qualche anno fa, nel 2009, a Praga, celebrando il ventennio della riconquistata libertà, Benedetto XVI: «la libertà cerca uno scopo e per questo richiede una convinzione; la vera libertà presuppone la ricerca della verità - del vero bene - e pertanto trova il proprio compimento precisamente nel conoscere e fare ciò che è retto e giusto... la verità, in altre parole, è la norma guida per la libertà e la bontà ne è la perfezione... lotta per la libertà e ricerca della verità vanno insieme, mano nella mano, o periscono miseramente ». Questo richiamo dottrinale, che a Praga provava a rispondere anche alla delusione della libertà percepita in una gioventù che rispetto ai propri genitori

era nata nella libertà, ma dava segni di non saper che farsene o di non avere un orientamento alla sua libertà, non è scontato. Perché nella cultura liberale del '900 la diffidenza per la libertà positiva, cui richiama il Papa, ha una sua storia.

Un grande liberale del '900, Isaiah Berlin, pur riconoscendo della libertà positiva l'ideale dell'autodeterminazione e della padronanza di sé, ne diffidava come vincolo esterno e deprimente le libertà individuali, meglio protette dalla libertà negativa. Isaiah Berlin aveva in vista l'esperienza dei nemici politici della popperiana "società aperta", le "società chiuse" e il loro risolvere la "libertà degli individui" nella "libertà del popolo"; uno schema che nelle democrazie popolari del '900 aveva riproposto in un certo qual modo, a discapito della "libertà dei moderni", fondamentalmente in capo agli individui, l'illiberale in senso moderno per gli individui "libertà degli antichi", fondamentalmente in capo alle strutture oggettive della partecipazione individuale alla "pubblica libertà". Ora, certamente alla libertà positiva sono possibili disavventure, pubbliche e private, ma in realtà questo non ci esime dal compito di confrontarci, di stare sul tema. Il nostro problema è evitare il naufragio della libertà negativa sulla vuotezza, sul senso di vuoto, come pure l'altro possibile naufragio della libertà positiva in una chiusura pubblica della libertà. Com'è che possiamo navigare senza fare un naufragio? Probabilmente dobbiamo affidarci - un'espressione che era cara a don Giussani - a ciò che abbiamo di più caro. Perché ciò che abbiamo di più caro definisce il perimetro, come dire, in cui noi possiamo abitare la nostra libertà. Se questo perimetro è aperto, se incontra la totalità dell'altro, ci dà la possibilità di realizzare la nostra libertà; se questo perimetro si chiude, rischiamo l'autoriferimento, cioè una chiusura egoica che non aiuta a dare pienezza di verità alla libertà, pienezza di senso. Questa cosa si chiama "senso religioso", la capacità, di cui ogni uomo in quanto uomo è capace, «di essere colpito dal reale, di vivere la realtà secondo la sua verità, perché capace di usare la ragione secondo la sua vera natura di apertura alla totalità della realtà» (Giussani), alla "vibrazione" dell'essere diremmo noi ontologi, vero Costantino?; la vibrazione che potete vedere - se chiudete gli occhi pensandoci, o vi perdetevi dentro in presenza - salire dalla terra nei cipressi, irraggiarsi dalle stelle del cielo, diffondersi sui campi nei quadri di Van Gogh.

L'esperienza religiosa cristiana fa Persona questa vibrazione, la riconosce come Cristo, e se ne fa fare persona: «Io sono Tu che mi fai». E all'Imperatore, al Potere del mondo, come nel racconto di Solove'v lo *starets* Giovanni, può rispondere: «Quello che abbiamo di più caro è Cristo», «Lui stesso e tutto ciò che viene da Lui, giacché noi sappiamo che in Lui dimora corporalmente tutta la pienezza della Divinità», chiamando per nome, Cristo, l'eccedenza a noi, il fattore "altro", indipendente e più grande di noi, che provoca e risveglia il nostro impeto umano, di cui parlava Costantino. Certo la pretesa è grande, e non chiede niente di meno.

Ma anche quando varchi la soglia di questa pretesa, non è tuttavia poca cosa saper stare almeno in questa vibrazione della realtà che ha quel fattore altro sollecitante il nostro impeto umano.

SALVATORE NATOLI:

Per molti versi mi trovo in sintonia, come è accaduto già nel mio primo intervento, con le cose che ha detto Costantino, e anche con le cose che ha detto Eugenio. Ritorno a quanto dicevo prima, perché mi permette di chiarire più compiutamente che cosa vuol dire *telos*. Io ho detto l'uomo può tutto, nell'ambito di ciò che può. Può anche non realizzare il suo *telos*, ma questo comporta la sua distruzione. La dimensione è molto chiara. Può dal punto di vista della volontà negare la sua natura, ma il costo di questa negazione è la sua distruzione. Qui diventa molto rilevante la questione, dal punto di vista della riflessione filosofica, perché il problema da porsi è: ma si è liberi se si deve vivere conformemente a un *telos*? Tutta la grande filosofia classica, ripresa anche dentro la tradizione cristiana,

era: vivi secondo natura. Quindi vivere secondo natura vuol dire che se devi dalla natura, inevitabilmente perisci. Quindi è una singolare libertà, questa, è un ossimoro: la vera libertà è conformarsi alla propria necessità. Molto pesante, questo, però qui stiamo. La vera libertà è conformarsi alla propria necessità. E allora, dove sta lo spazio della libertà? E qui si pone - è stato già evocato - il rapporto tra volontà e bene, che può essere chiamato soddisfazione, può essere chiamato desiderio, le variabili sono infinite. La volontà è il bene, scegliere per il bene, perché se non si sceglie per il bene, evidentemente si produce la propria distruzione. Questo nella filosofia antica, nella filosofia moderna e nella grande teologia scolastica, in Dante: "però che 'l ben, ch'è del volere obietto". E allora perché si finisce per scegliere il male, se c'è questa chiara evidenza che non essere conformi alla propria natura vuol dire perire? Con il peccato è entrata la morte; perché? E qui si introduce molto bene la differenza tra la libertà negativa e la libertà positiva. La libertà positiva è la libertà per il bene, ma bisogna riconoscerlo, questo bene. E allora, per riconoscere il bene, o si è conformi ad un bene prescritto, e quindi fuori dal reale - allora c'è qualcuno che ti dà l'indicazione del bene, e allora ti asserve - o c'è una prescrizione di bene fuori dall'esperienza del bene o è possibile - questa è la mia posizione - un'esperienza del bene. L'aristotelica tomista. Perché, togliete Dio, quello che resta di Tommaso è Aristotele. Esperienza del bene: qual è l'esperienza del bene? E', in ogni momento, e per ogni ente, cogliere la sua possibilità di realizzazione, cioè di potere essere quello che è. E qui si entra in una dimensione misteriosa, fortemente misteriosa, potremmo chiamarla anche religiosa, se volete. E la metto così: non ci può essere una dimensione astratta del bene, ci può essere un'esperienza del bene; perché la dimensione astratta del bene è falsa, abbatte la libertà; la libertà c'è perché tu il bene lo esperisci, perché se tu non lo esperissi non avresti la libertà. La libertà non la trovi mai definitivamente, la trovi di volta in volta, misurandoti con la vita delle cose. Le cose, quello che tu fai, fa fiorire - quello è il concetto di felicità - l'ente, e quindi per farlo - ecco il modo in cui io intendo la realtà - tu devi riconoscere la natura dell'ente. Per far fiorire un ente devi conoscere le sue possibilità. Non si può dire, perché è terribile, "lo faccio per il tuo bene", ma devi riconoscere nell'attenzione all'altro quello che può essere il suo bene, devi metterti in ascolto dell'altro; e puoi anche sbagliare in questo: ecco lo spazio della libertà; puoi credere che lì qualcosa cresca e poi ti accorgi nell'esperienza che non cresce, puoi sempre sbagliare, ma il bene non sta nella capacità di indovinare sempre dov'è, il bene sta nella capacità di emendarsi dall'errore, e quindi nell'esperienza del male ci dev'essere dentro l'esperienza dell'errore. Per dirla in termini cristiani, così come la penso io, Gesù va a vedere il male standoci dentro; lo redime assumendolo, non prescrive, ma mostra che lì può nascere la vita. E non c'è bisogno di essere credenti nei termini della trascendenza o della vita eterna; io mi dichiaro un cristiano non credente, poi magari credo, ma non è un problema. Però l'esperienza di Cristo è l'immedesimazione con il male, e lì fa fiorire il bene, non prescrive il bene. All'adultera dice: "va' non peccare più", fa il miracolo e dice "non peccare più", aggiustati nella vita, cerca di vedere dov'è il bene. Questo è un compito di emendazione costante, bisogna apprendere ad essere liberi. Il processo di liberazione, la liberazione è un processo. La libertà come scelta è una condizione, ma il riconoscimento del bene è un processo. Quindi, libertà da, certamente: va' e non peccare più; io non ti dico cosa devi fare, vai a vedere tu cosa vuol dire non peccare, quanto distruggi, e quanto generi. Capite bene che si può dare una versione assolutamente laica del Cristianesimo, assolutamente non clericale del Cristianesimo. Questo discorso lo potrei fare in qualsiasi posto, e credo che nessuno avrebbe la forza di sollevare obiezioni consistenti a questo processo di liberazione. La libertà sta nell'individuare il bene. Per tornare al grande Aristotele, quando obietta ai platonici l'idea del bene, dice: "non si capisce bene cos'è questa idea, da che si apprende il bene? Dagli uomini buoni, in base ai loro volti". Questa è un'esperienza di libertà, questo vuol dire attenzione all'altro, questa è

la realtà. Vuol dire cercare la soddisfazione liberando possibilità, vuol dire riconoscere che si può costantemente sbagliare, che quindi possiamo costantemente ricadere prigionieri dei nostri limiti cognitivi. Quante volte noi sbagliamo credendo di sapere, e anche questa è una colpa: la presunzione di sapere, e quindi la dimensione di sospetto, di interrogazione. Questa è la pratica della libertà. La condizione della libertà è la possibilità di scegliere, l'effettività della libertà è processo di liberazione infinito, e soprattutto, appunto, e qui torna la mia etica del finito, attenzione all'altro. Nessuna virtù è personale: se voi fate un'analisi delle virtù della tradizione classica, ed oggi è bene tornare ad un'etica della virtù, è sempre relazionale. La lussuria è la misura di relazione con il bene corporeo, l'eccesso, la disattenzione, la prevaricazione sulla bellezza del corpo e sulla grandezza del piacere, questa è lussuria, la riduzione dell'altro solo alla sua carne, questo è lussuria, non è un piacere personale, qualsiasi virtù o vizio è relazionale. E io ritengo che per uscire dai nostri guai bisogna riproporre un'etica delle virtù. E per quanto riguarda le scoperte della scienza, io rovescerei un po' il tuo problema, e direi che il naturalismo ci dà anche l'illusione di essere liberi. Bene! Mettiamoci in una dimensione opposta, direi spinoziana, partiamo dall'idea che non lo siamo, togliamoci quest'illusione, e allora andiamo a vedere la causa che genera la nostra azione e che la limita. Noi siamo tanto più liberi quanto più conosciamo ciò che ci condiziona, siamo tanto più schiavi quanto più pretendiamo di essere condizionati. Per essere liberi, diceva il grande Spinoza, bisogna avere idee adeguate a come siamo fatti. Quindi, se la mettiamo così, già Spinoza diceva che la mente è l'idea del proprio corpo, non è necessario andare ai neurobiologi di oggi, ma che la mente fosse l'idea del proprio corpo lo sapevano i presocratici, lo sapeva Lucrezio, cosa ci dicono di nuovo i neuroscienziati? Ci dicono di nuovo la scoperta particolare ma non uno schema, e già quelli sapevano che conoscere le proprie condizioni, conoscere i propri condizionamenti è il modo più alto per essere liberi. Anche questa è etica della finitezza.

COSTANTINO ESPOSITO:

Rimanete ancora qualche minuto, perché la questione diventa appassionante. Abbiamo gli stessi elementi, nella descrizione, a volte, sono molto simili, ma abbiamo anche due modi diversi di vedere la cosa. Partiamo come al solito dall'acquisto comune, che la libertà si dà in una esperienza, lo dicevano entrambi, e l'esperienza della libertà dipende dall'esperienza del bene. Ma a sua volta questo bene non è una legge astratta o un valore astorico, ma è qualche cosa che a ciascuno tocca scoprire scoprendo, diceva Eugenio "la vibrazione dell'essere", diceva Salvatore "la necessità dell'essere". E qui in qualche modo capiamo che cosa è in gioco, Naturalmente io non darò i punteggi finali, perché il problema è che andiamo a verificare noi, a capire noi, a giudicare noi, così come si pone la questione, partendo dalle diverse alternative del pensiero contemporaneo. Ma in fondo, e qui lo direi con parole mie, che non sono neutro naturalmente, come ci accorgiamo di questa natura delle cose? Come ci accorgiamo di questa vibrazione dell'essere, di questa necessità? Tante volte non la vediamo, o la fraintendiamo. La nostra mente riesce a cogliere la misura di questa realtà o la realtà ci deve essere mostrata? Ci deve essere in atto il riconoscimento, lo sguardo di qualcuno che ci apra a questa? Dicevi: se togliamo Dio a Tommaso resta Aristotele, però Tommaso ha letto Aristotele nella maniera in cui Aristotele non si leggeva proprio perché c'era Dio. Quindi non è semplicemente un mix, una sintesi estrinseca, il naturalismo senza trascendenza e un surplus, qualcosa in più di trascendenza. Ultima domanda, molto breve. Questa volta partiremo da te. Nella tua esperienza di ricercatore di filosofia, e anche nella tua, se posso, esperienza di uomo, puoi individuare dei punti in cui vedi possibile il rinascere della libertà, come scoperta di non essere determinati dagli oggetti ma di essere aperti nel riconoscimento del significato, del significato misterioso, intendendo misterioso in senso filosofico pieno, cioè, di qualche cosa che c'è ma che non riesci a circoscrivere, pur essendo presente nella realtà? Riesci

a individuare di punti in cui, nella tua ricerca ma anche nella tua avventura umana, torna, non come programma ma come scoperta, a farsi nuovamente possibile la bellezza del respiro della libertà?

SALVATORE NATOLI:

Sarò molto breve. Per quanto riguarda la mia ricerca ci sono degli indicatori di questo movimento. C'è stato un momento fortemente speculativo del mio pensiero. Ma c'è stato anche il momento in cui io, come dire, ho cambiato disegno, quando ho fatto il mio libro sul dolore. Quel libro nasce da questa aporia. Lì irrompe l'esistenza. C'era anche prima, eh, c'era anche prima, ma irrompe in modo specifico nella mia ricerca. La filosofia tende a dare ragioni. Il *logos* tende a dare ragioni. Non sempre ce la fa, ma tende a dare ragioni. Dinnanzi al dolore tace, non sa che dire nulla. E tace soprattutto dinnanzi al dolore vivo. Qui la mia riflessione su Giobbe è stata molto decisiva. Vai a spiegare a una persona che soffre, che in fondo ci sono delle buone ragioni per cui lo debba fare, o che questo va bene perché si redime o si riscatta dai suoi peccati. Ti manda via. Non ti crede. Oppure lo accetta se già ci crede. E quindi la mia riflessione sul dolore per un verso mette in scacco la filosofia, ma c'è una sapienza della vita che ha fatto apprendere agli uomini di soffrire. Una sapienza della vita. Qui il passaggio è stato semplice e apre il mio libro sulla felicità. Il dolore sarà più frequente della felicità ma è meno originario. E la felicità la si guadagna attraverso la pratica della virtù. Questo lungo la linea del pensiero, e oggi, partire dall'infelicità. E ce n'è tanta. E non offrendo surrogati compensatori, supplementi di buona vita, ma portandola al fondo e mettendo il soggetto nelle condizioni della sua rinascita. E quindi la sfida del singolare. E su questo concludo perché chiarisco il senso di quando io dico mistero: *nullum enim singulare definitur*, nulla di individuale può essere definito. Se chiamo quella bottiglia, nel momento che la chiamo bottiglia, produco un'astrazione. Nel momento in cui chiamo la rosa, rosa, produco un'astrazione. Il singolare è ineffabile. Non c'è bisogno di un Dio. Tutto è divino nella sua precaria preziosità. E di questo bisogna farsi carico.

EUGENIO MAZZARELLA:

Vorrei partire da un libro che è stato un incontro. Un incontro che per me è recente anche se il libro non è recente, è del '75, ed è *La vita davanti a sé* di Romain Gary, un libro che davvero sconvolge l'equilibrio affettivo del lettore, come ha detto il suo recensore. Vent'anni prima di Pennac e degli scrittori dell'immigrazione araba, narra la storia di Momo, ragazzino arabo nella *bainlieu* di Belleville, figlio di nessuno, accudito da una vecchia prostituta ebrea, Madame Rosa. Ha ragione una volta tanto la quarta di copertina. E' «la storia di un amore materno in un condominio della periferia francese dove non contano i legami di sangue e le tragedie della storia svaniscono davanti alla vita, al semplice desiderio e alla gioia di vivere», «un romanzo toccato dalla grazia, in cui l'esistenza è vista e raccontata con l'innocenza di un bambino, per il quale le puttane sono "gente che si difende con il proprio culo", e "gli incubi sogni quando invecchiano"». Scusate la crudezza dell'espressione che riporto, ma se leggete il romanzo, capirete perché la riporto; negli occhi del bambino che pensa così c'è qualcosa degli occhi di Cristo al pozzo con la Samaritana: l'innocenza sempre possibile. La possibilità, per la libertà, di ricominciare.

Una storia di una freschezza commovente, che aiuta ancora oggi a vedere meglio il coraggio della vita dove sta, il rinascere della libertà come non essere determinati da dove si è, da cosa si è, da quello che si è fatto, e da quello che ci ha fatto. Un senso potente e misterioso della realtà che spinge a cominciare o ricominciare da dove tutto comincia, da dentro, al pozzo di Giacobbe della nostra sete di vita. Oggi questa sete la possiamo vedere negli uomini e nelle donne che prendono il mare su un barcone da un'altra sponda

del mare, nei giovani che sfidano il potere nelle piazze delle primavere arabe, nelle tante persone che resistono nelle nostre società in crisi; nella vita che non si dà per vinta, che comincia la giornata anche se non sa come finirà.

Perché nella vita, ha scritto una volta Ezra Pound, non è vanità

avere fatto in luogo di non avere fatto...

Questo non è vanità

Perché qui l'errore è in ciò che non si è fatto,

Nella diffidenza che fece esitare...

Perché quello che veramente ami rimane

il resto è scorie

Quello che veramente ami non ti sarà strappato

Quello che veramente ami è la tua vera eredità

Qualche anno fa scrivendo per il New Yorker John Updike in un articolo sui romanzi di Houellebecq ne riportava una citazione da *Particelle elementari*, dove uno dei protagonisti del libro osserva che la sua desolata visione della vita, una vita segnata dalla "tendenza a confondere la felicità con il coma" non è affatto cinica ma soltanto onesta, incredibilmente onesta "in relazione alle norme correnti dell'umanità". L'onestà del nichilismo, dell'anoressia dell'umano, avrebbe detto Giussani. Ma - ribatteva Updike - «quanto è davvero onesta una descrizione del mondo che esclude i piaceri dell'essere genitori, i conforti della vita comunitaria, l'esercizio quotidiano della curiosità, e la responsabilità morale di trarre il meglio da tutti gli stadi della vita, l'ultimo incluso?».

Nel nostro lavoro intellettuale c'è sempre, anche quando magari lo spingiamo sullo sfondo per la descrizione "oggettiva", un elemento di pedagogia esistenziale, che dovremmo tener vivo. E in questo senso dovremmo avere l'onestà cui ci invita Updike. L'onestà di dire che, quali che siano le sue condizioni e i suoi condizionamenti, la vita non è solo un impiglio, un laccio che impedisce la mia libertà, ma un appiglio. E che le sporgenze della vita cui mi posso appigliare per salirvi, per non rischiare il vuoto ad ogni passo, anticipo magari di un altro vuoto più duro senza speranza nel giorno che cala e di cui vedo il tramonto, sono gli altri. Gli altri, una sporgenza per me, per le mie mani, e non un impedimento; gli altri che incontrerò riaprendo gli occhi domani come spero, e come in realtà potrei fare già adesso se valgono abbastanza per me; e adesso è tutto, anche la speranza di domani, che rimando a domani; se quella speranza già oggi la so vedere nei loro occhi che mi guardano mentre li guardo e cercano in me lo stesso appiglio.

Ecco penso che ridare identità all'uomo è ridargli la libertà degli altri, il rapporto con l'alterità, il vero campo di gioco delle nostre partire anche più personali, perché anche quando mi nascondo è agli altri che mi nascondo, magari attendendo una mano, anche se non me lo dico, perché non voglio più delusioni, che mi tiri fuori dall'angolo dove mi sono messo. La filosofia qualche volta, virata al nero, ci ha insegnato che gli altri sono un inferno; qualche volta certo, e più di qualche volta, questo inferno possono pure procurarcelo, e procurarselo; ma inferno o non inferno gli altri restano la mia possibilità, *sono* la mia possibilità; e lo sono originariamente; il giardino che posso abitare, se vi lavoro con onestà; diventano il mio inferno, la mia delusione, l'insoddisfazione del cuore, se li manco come possibilità, se ne manco l'incontro.

Lo schema originario della libertà nell'uomo è uno schema dove l'impiglio della vita non è solo l'impedimento in cui urta il mio impulso, da cui devo liberarlo, dargli corso, come nell'animale, che avverte la libertà oscuramente come guizzo istintivo del vivente al piolo dell'istante dell'impedimento vissuto, ma non gli resta "in memoria" se da quell'impiglio si libera; ma è l'orizzonte di senso, di direzioni del mio movimento esistenziale, il *medium* che mi rende possibile il movimento stesso della vita come l'aria all'ala per il volo. Per

questo la libertà sentita, percepita, che in questo senso è solo dell'uomo, non va solo esercitata, ma ragionata; e in questo senso la libertà umana non semplice motilità della vita, è azione drammatica. Nel più piccolo gesto dell'uomo c'è un progetto che può riuscire o venir meno, a cominciare dal caffèlatte alla mattina con i propri genitori prima di andare a scuola o di entrare in aula all'università, come ha insegnato Giussani. Una fedeltà nel piccolo che è pegno di una fedeltà nel grande. Ed è una lezione che dovremmo tener cara.

COSTANTINO ESPOSITO:

Per concludere, la cosa che mi colpisce è il fatto che abbiamo cominciato questo nostro incontro ponendo le posizioni dominanti del dibattito circa il problema della libertà. E siamo arrivati a capire che è nella nostra posizione di fronte al caffèlatte o rispetto ad un dolore che sembra irredimibile, inspiegabile, cioè nelle pieghe più quotidiane e più personali dell'esistenza, che si gioca il problema. Già un poeta latino l'aveva detto, ma poi S. Paolo lo canonizza "com'è che io lo conosco il bene e tuttavia faccio il male?" Io vorrei riaprire questa domanda, perché è una domanda che inquieta. Che inquieta perché non riesce mai a farci chiudere il problema della libertà in una tecnica, in un progetto, in un proposito. In ogni istante è come se longitudinalmente qualcosa incrociasse, incontrasse il nostro presente. Permettetemi di ridirlo così il problema della libertà: com'è possibile ricominciare nella vita? Lo dicevate entrambi, no? Perché per uno che ha un dolore enorme, il problema non è dire - credo che anche Salvatore converrà - è la necessità Spinoziana, è Dio questo dolore. Utilizzare Dio come una pezza giustificativa del male del mondo, anche intendere Dio come il male stesso, cioè come la necessità perché deve andare così, entrambe le soluzioni non ci soddisferebbero. Com'è possibile ricominciare rispetto a quel dolore? E quindi com'è possibile essere nel dolore liberi? È questa la grandezza di quello che richiamava anche Eugenio Mazzeola. Abbiamo la possibilità di incominciare oppure siamo destinati alla morte? E' questo che riaccende l'interesse per il problema della libertà. Mi permetto di chiudere con questa sollecitazione. Com'è possibile accogliere il caffèlatte sfidando la noia della ripetitività? Com'è possibile dir di sì, niccianamente anche, e quindi cristianamente al dolore? Non come una condanna, come una punizione, ma come una chance? Sembra impossibile. Se non amando, amando, cioè la libertà alla fine è un esserci dicendo di sì nell'amore. Ma qual è la misura dell'amore? L'amore è come l'esito dell'esercizio delle virtù, o in qualche modo, almeno per una volta nella vita, dobbiamo essere stati amati per amare? Dobbiamo essere stati voluti per volere, dobbiamo in qualche modo accettare di essere fatti? Perché ribaltando la cosa che tu dicevi, se nessuna virtù è personale ma sempre in relazione, l'amore è sempre razionale. Io ti ringrazio. A presto.