

*Libertà e liberazione. Due paradigmi a confronto**

Maurizio Manzin

1. Un inizio «retorico»

Fra la moltitudine di approcci possibili al tema proposto nel titolo, tenterò in questa sede, in modo consapevolmente provocatorio, di costruire un itinerario per la riflessione imperniato su due metafore che tra poco saranno precisate. La scelta non è casuale, e mostra sin da subito la prospettiva metodologica (e l'opzione metafisica) da cui dipende: quella per la quale la forma di ragionamento che meglio si adatta ai metadiscorsi filosofico-giuridici non ha natura ipotetico-deduttiva, ma retorica. Si tratta infatti, per dirla con Aristotele, di «discorsi possibili»: discorsi, cioè, la cui giustificazione razionale si fonda su argomentazioni governate dalla logica dialettica e aventi per oggetto proposizioni «probabili» espresse in termini «vaghi».

Non sfugge la netta distinzione fra questo modo di procedere e i ragionamenti formalizzati caratteristici delle scienze cosiddette «esatte», i quali prevedono necessariamente, come primo passo della narrazione, l'*explicatio terminorum*: la stipulazione del contenuto semantico delle unità discorsive minime.

Una premessa ermeneutica indispensabile per comprendere la filigrana sulla quale cercherò di disporre alcune considerazioni sul tema del rapporto fra libertà e diritto.

2. Le due metafore

In senso generico, «libertà» è un termine che attrae contenuti semantici diversi, qui ricondotti a due figure principali – una «moderna» e l'altra «classica» – estrapolate con dichiarato arbitrio (e un malcelato intento parentetico) da fonti assai dissimili fra loro, quali, rispettivamente, Hegel e il Nuovo Testamento.

La prima metafora: il rapporto fra servo e padrone, come illustrato dal filosofo tedesco, allora professore ad Heidelberg, nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§433).

La seconda metafora: il rapporto fra Padre e Figlio, come descritto in Mt. 11, 27 («Nessuno conosce il Padre se non il Figlio»).

Le utilizzerò per costruire retoricamente due paradigmi opposti di libertà, ciascuno dei quali destinato ad attrarre contenuti semantici peculiari e reciprocamente escludenti per termini quali «regola» (epperò «diritto») ed «ordine», e a disegnare differenti rapporti concettuali fra tutti questi.

* In questo saggio si espongono in forma scritta i contenuti del seminario organizzato per cura del Dipartimento di Studi su Diritto, Politica e Società dell'Università di Palermo l'11 maggio 2006, nell'ambito del ciclo di attività didattiche previste per il corso del Dottorato di Ricerca in «Diritti dell'uomo: evoluzione, tutela, limiti». Il titolo, deliberatamente velleitario, proposto per il seminario era: «Libertà, ordine, diritto nell'interpretazione moderna e nel pensiero classico».

L'autore è grato al direttore del DSDPS prof. Vittorio Villa, ai colleghi proff. Bruno Celano, Aldo Schiavello, Giorgio Pino e a tutti i dottorandi che hanno animato la discussione, per la generosa accoglienza, la pazienza benevola e il prezioso contributo dialettico di cui ha potuto beneficiare. Egli è, naturalmente, il solo responsabile di ogni errore ed omissione.

3. Prima metafora: la «dialettica» fra servo e padrone (Hegel)

Com'è noto, Hegel si serve di questa figura per mostrare la struttura aporetica del rapporto fra due soggetti che risultino reciprocamente necessari: il padrone, che ha bisogno di un soggetto a lui subordinato per gli opportuni servigi materiali, nonché, sul piano logico, per poter rispecchiarsi nel suo ruolo (quale padrone è tale senza un servo?); il servo, che ha materialmente bisogno di un soggetto a lui sovraordinato per campare e, sul piano logico, per poter rispecchiarsi nel suo ruolo (quale servo è tale senza un padrone?).

La metafora qui banalizzata spinge ovviamente a riflettere sul significato annesso al concetto di libertà, dal momento che, all'apparenza per la quale il padrone è libero mentre il servo no, si oppone la consapevolezza che, alla fin fine, neppure il padrone è *veramente* libero, dovendo dipendere dall'esistenza di (almeno) un servo per poter affermare sul piano logico il ruolo che lo qualifica.

La metafora hegeliana serve anche a introdurre con proficua elementarità il tema della libertà, intesa come qualificazione negativa del rapporto fra soggetto e vincolo: è il servo *veramente* libero se 'dipende' (materialmente e logicamente) dal padrone? È il padrone *veramente* libero se 'dipende' (materialmente e logicamente) dal servo? La circolarità «dialettica» del rapporto fra i due è indice, per Hegel, di una situazione aporetica: entrambi patiscono un vincolo, quindi entrambi non sono liberi.

O meglio, non sono liberi qualora s'intenda per libertà una condizione d'assenza di vincoli, presupponendo così il *vincolo* come elemento essenziale del contenuto semantico attratto dal termine «libertà».

Hegel sta dunque criticando una certa idea di libertà (quella che Heidegger definirà in seguito «libertà *da*»): di che idea si tratti, e quali origini abbia, vedremo ora per sommi capi.

4. Della libertà in senso «moderno»

Se, con bobbiana pervicacia, ci rivolgessimo ad Hobbes per elucidare il senso radicalmente «moderno» di libertà (ché, come non ci si stancherà di ripetere, il peso effettivo di quest'autore fu, nella cultura giuridica del suo tempo, assai più limitato di quel che comunemente i giusfilosofi non credano), leggeremmo che essa «non è altro che assenza di impedimenti ai nostri movimenti» (*De cive* IX, 9. Ma v. anche *Leviath.* I, 14). Da cui l'assunto del giusnaturalismo moderno, per il quale «prima» del diritto e dello stato vi sarebbe una condizione di libertà intesa come dominio sulle cose (*ius in omnia*), o anche come possesso delle cose ottenuto mediante il «fare» (si veda il rapporto lavoro-proprietà indagato da Locke).

L'elemento della volontà soggettiva, dell'individuo o dello stato, collocato a fondamento del dominio (Hobbes), ovvero della manipolazione (Locke), delle cose, s'allaccia costitutivamente a quello del *movimento*. Possiamo dire, allora, che il modello antropologico che s'affaccia con la modernità scientifica è quello derivato dalla teoria galileiana del moto: l'*homo faber*, che 'è' in quanto 'fa' ed è libero nella misura in cui può fare (*per incidens*: un'altra metafora, quella del «progresso»), esibisce chiaramente le sue origini 'movimentistiche', laddove descrive il futuro come ciò che ci sta davanti e il passato come ciò che ci sta alle spalle. Una tale immagine ha senso solo assumendo la prospettiva di un soggetto in movimento da un punto ad un altro. Nell'immagine antica, al contrario, era il futuro a trovarsi alle nostre spalle, poiché non era visibile; mentre il

passato, che ci è noto, sta innanzi, a portata di sguardo. Ma, in quest'ultimo caso, il soggetto di riferimento non è 'in cammino' – non *progredisce* – ma ristà immobile, contemplando: il fulcro concettuale non è più il 'moto', cioè la *praxis*, ma la 'vista', cioè la *theoria*).

Tornando a Hobbes, diremo ora che nella sua interpretazione 'movimentistica' della libertà compare un presupposto logicamente necessario che ne condiziona ogni possibile interpretazione: il *vincolo*.

Come nello schema:

vincolo → rimozione → libertà

Sicché, ad esempio, il padrone, godendo di maggior possibilità di movimento per esercitare la signoria del suo volere (Hobbes), o per acquisire le sue proprietà (Locke), è certamente più libero del suo servo.

Ma, come si vede, si tratta di una libertà concettualmente *non originaria*; in altri termini, non assoluta, relativa al vincolo. Infatti, autenticamente originario è il vincolo. Ciò comporta alcune conseguenze teoretiche e pratiche di tutto rilievo – peraltro puntualmente realizzatesi nella modernità – fra le quali:

a. il ruolo eminente assunto dalla *tecnica*, in quanto capacità materiale di rimozione dei vincoli;

b. la funzione promozionale, assolta dal diritto e dallo stato, in ordine alla rimozione degli impedimenti all'esercizio dei diritti individuali (nei diversi campi dell'economia, della politica ecc.).

Nella sua accezione moderna la libertà corrisponde, quindi, ad una *liberazione*: termine indubbiamente più idoneo a designare la condizione in atto (in 'movimento') di eliminazione dei vincoli di volta in volta determinati.

Questa «libertà-liberazione» implica alcuni interessanti corollari, che qui riassumo senza pretesa di completezza:

1. concezione empiristico-causalistica del mondo (nel senso aristotelico della «causa efficiente»). Per poter agire efficacemente sulle cose allo scopo d'interdirne o limitarne la vincolatività, effettiva o potenziale che sia, occorre che l'insieme dei fenomeni empirici che chiamiamo «mondo» sia rappresentabile come un intero ordinato secondo relazioni di causa ed effetto (una concezione che, come ho cercato altrove di dimostrare, trae origine dal pensiero neoplatonico conservato nella forma della scolastica medievale, ma che, nel senso qui illustrato, trova la sua massima e più lucida espressione nel pensiero di David Hume e John Stuart Mill);

2. concezione operativa della scienza. Alla conoscenza empirica dell'ordine delle cause e degli effetti è, infatti, strettamente (originariamente) congiunta la finalità della liberazione dai vincoli: si è liberi nella misura in cui, conoscendo le cause di ciò che vincola, è possibile, con l'ausilio materiale della tecnica, rimuoverle, ovvero costituire cause diverse tali da produrre effetti non vincolativi;

3. concezione dualistica del rapporto natura-artificio. Una sorta d'inevitabile «grande divisione» viene a instaurarsi nella modernità fra l'ordine dei fenomeni necessari (naturali) e quello dei fenomeni possibili (ipotetici) con l'intervento della

tecnica. La natura della nascente modernità scientifica è ben significata dal termine inglese «wildlife», vita selvaggia, sistema di rapporti in cui «il pesce grande mangia il pesce piccolo»; mentre la razionalità individuale è capace di costituire rapporti diversi, intervenendo – appunto – sui processi naturali.

5. I «danni collaterali»

Un'interessante falsificazione della teoria moderna della liberazione è quella rappresentata dai *collateral damages* (per usare icasticamente un termine reso celebre dai recenti conflitti balcanici e medio-orientali), che più propriamente dovrebbe essere definita «del feedback».

Per descriverla procediamo da un esempio riguardante il rapporto fra natura e artificio nel senso appena detto. Immaginiamo, dunque, di dover assumere un farmaco (per esempio dell'aspirina), allo scopo d'interrompere una certa connessione causale (per esempio fra un pasto copioso arricchito da abbondanti libagioni, come talvolta capita anche nei simposii accademici, e l'irrorazione sanguigna del nostro encefalo). Ebbene, nella sua forma elementare, l'atto liberatorio esercitato dal farmaco sull'emigrania post-prandiale dovrebbe poter essere schematizzabile nella formula:

$$p = -q$$

Cioè l'azione liberatoria p (assunzione di aspirina) consegue la rimozione del vincolo q (emicrania).

Senonché, come molti sanno, e come si evince anche dalla lettura del foglietto illustrativo accluso alla confezione commerciale del farmaco, l'assunzione di acido acetilsalicilico comporta una serie di effetti collaterali statisticamente rilevati, fra i quali ad esempio un certo grado di gastrolesività. Sicché, più esattamente, la formula sopra riportata dovrebbe essere modificata nel modo seguente:

$$p = -q + z^n$$

dove z^n denota l'insieme dei possibili effetti collaterali.

Potremmo allora enunciare la teoria del feedback in questi termini: ogni azione p , destinata a rimuovere il vincolo q , comporta una serie di effetti z collegati.

Questo è ovviamente il motivo per il quale ogni forma artificiale d'intervento nei processi naturali dovrebbe sempre essere il risultato di un accurato calcolo costi-benefici, teso a conseguire la prevalenza dei secondi sui primi, o quantomeno un loro opportuno bilanciamento. Il fatto è che, sfortunatamente, la serie delle potenziali retroazioni è determinabile solo nella misura in cui sono note tutte le possibili connessioni causa-effetto. Il che, nella pratica (cioè limitatamente al piano dei fenomeni empiricamente rilevabili), non accade mai, come ben sanno i ricercatori di tutti i rami della scienza.

Il filosofo, poi, osserverebbe che l'insieme di tutti i fenomeni non è mai conoscibile come un intero, poiché, essendo i fenomeni gli *oggetti* della conoscenza, rimane sempre eccettuato il *soggetto*. In buona sostanza – e con brutale sintesi – il soggetto conosce soltanto gli oggetti, e mai l'intero, che è costituito dall'insieme del soggetto *più* gli oggetti.

Succede, insomma, con la teoria del feedback, quello che nell'esempio sopra riportato (§4 *sub b*) accade nel caso delle dottrine giusnaturalistiche moderne: per rimuovere i vincoli all'esercizio dei diritti individuali nei diversi ambiti della convivenza, s'immagina un'entità artificiale – lo stato – con potere d'intervento; senonché l'azione 'liberatrice' assicurata dall'ordinamento politico comporta come conseguenza una serie di regole (cioè di nuove limitazioni al 'movimento' individuale) perlopiù rafforzate da sanzioni.

(Non a caso si è parlato di «aporia dello stato moderno» per indicare l'effetto paradossale di un ordinamento che si costituisce per impedire l'uso generalizzato della forza, e che per farlo è costretto ad assumere il monopolio di tale uso, con tutti i «danni collaterali» che ciò comporta).

La teoria del feedback trova un'esplicita conferma nell'ambito della scienza fisica, grazie all'invenzione del secondo principio della termodinamica (Carnot), secondo il quale qualsiasi forma di azione modificatrice applicata a un sistema fisico definito comporta per effetto un aumento del «disordine» complessivo entro il sistema stesso (sono gli «stati dissipativi» studiati dal premio Nobel Prigogine). In parole povere, ogni intervento 'liberatorio' da vincoli implica sempre il rischio di scoperchiare un vaso di Pandora.

Conseguentemente, la liberazione rappresenta sempre un rischio, poiché ad ogni atto teso alla rescissione di un vincolo seguono effetti imprevisi, e talvolta per nulla desiderabili; in ogni caso, il limite posto dal vincolo tende sempre a ripresentarsi in forme diverse, imponendo alla libertà-liberazione il carattere di una *praxis* incessante (come Marx aveva peraltro individuato), una sorta di «rivoluzione continua» nella quale vincolo e liberazione si susseguono perpetuamente. In sostanza, nessuna libertà sarebbe mai acquisita in modo duraturo.

Ritorna, allora, la considerazione hegeliana sulla «dialettica del relativo»: tra servo (che cerca di affrancarsi dal suo padrone) e padrone (che cerca di mantenerne la sottomissione), chi fra i due è davvero libero?

L'uno è necessario all'altro, come nella formula:

$P \square S \square P$

Sicché nessuno dei due è libero in senso assoluto.

6. *Interludio: la questione dell'«originario»*

Se la libertà intesa in senso moderno (cioè come liberazione) trova il suo antecedente logico necessario nel vincolo, altra è dunque la via che dovrebbe condurci ad una libertà non condizionata. Ed è la via qui indicata come «classica», poiché se ne trova traccia ai primordi del filosofare: in quei «sapianti» che si ponevano, appunto, il problema dell'origine (*arche*).

Solo ciò che è davvero originario, che non ha alcun *prius*, può a rigore dirsi incondizionato; e incondizionata sarà la libertà che potrà dirsi e pensarsi senza implicare alcun presupposto. La libertà, dunque, come *originario*.

Una scoperta che ci pone al cospetto di alcune domande fondamentali, fra le quali soprattutto:

1. quali sono le caratteristiche di ciò che diciamo «originario»?

2. quale tipo di rapporto è possibile – se lo è – fra ciò che è originario e il soggetto?
3. come si relaziona una «libertà originaria» con i vincoli dell'esperienza (regole, leggi e quant'altro) in modo da non esserne determinata?

7. Prima risposta: cosa sia l'originario

Origine, per dirla con Eraclito, è «ciò per cui tutte le cose sono».

In altri termini: «tutte le cose» sono organizzate dal pensiero (*logos*) come «intero» – e in quanto tali esistono: sono dicibili e pensabili – poiché un «principio» (*arche*) le costituisce in unità (sono qui condensate le fondamentali considerazioni di F.CAVALLA, *La verità dimenticata*, CEDAM, Padova 1996).

Per fare un esempio: diciamo «libro» un oggetto costituito dall'insieme di pagine, copertina, rilegatura ecc. Come mero *insieme* di parti, esso si limita a raccogliere una molteplicità di differenze; in quanto «libro» esso è invece un *intero* dotato di unità logica. In senso classico, si chiama «principio» l'elemento capace di unificare le differenze, conferendo ad esse un'identità specifica e riconoscibile. Una volta costituito, «libro» è un nuovo intero accanto ad altri già esistenti, e potrà formare degli insiemi i quali, a loro volta, avranno bisogno di un principio per acquisire un'identità specifica (libri diversi, ad esempio, possono costituire una «collana»; molte collane una «biblioteca» e così via).

Quest'osservazione ci permette di definire l'attività del principio come *ciò che incessantemente unisce* (poiché conferisce un senso specifico e riconoscibile) e *differenzia* (poiché crea le condizioni per il conferimento di nuovi sensi). L'azione «originaria» consiste, dunque, nell'unire e distinguere tutto ciò che compare all'intelligenza: un'attività che Platone indicava con il termine, peraltro già omerico, di «dialettica».

8. Seconda risposta: quale sia il rapporto fra soggetto ed originario

È ancora Eraclito a soccorrci: ogni azione che voglia avere il carattere proprio dell'originario dovrà «conformarsi» ad esso (*omologhein*). E allora, se l'esperienza del soggetto è l'ambito in cui si manifestano le disperse molteplicità possibili, in quell'ambito egli opererà secondo identità e differenza, unendo e distinguendo, con un'azione dialettica destinata a non concludersi mai in modo definitivo, proprio come la «generazione continua» esercitata dal «Principio di tutte le cose», la quale, a detta di Eraclito, costituisce ciò che chiamiamo «natura» (*physis*) – o, come preferisce tradurre Giorgio Colli, «nascimento».

9. Terza risposta: quale sia il rapporto fra libertà e regola

Come ho precisato, la libertà incondizionata è, in senso classico, quella originaria, poiché nulla l'antecede. Essa 'è' prima di ogni altra cosa, prima di ogni vincolo possibile, prima di ogni determinazione. Non esiste alcuna (relativa) libertà «da» qualche cosa – alcuna *liberazione* – che non sia preceduta dalla (assoluta) libertà per cui le cose «nascono» molteplici e diverse, e si relazionano in modi molteplici e diversi.

Un esempio che ci avvicina alla seconda metafora è quello rappresentato dal rapporto fra genitore e figlio: il vincolo che l'uno è per l'altro (economico, psicologico, potestativo ecc.) non limita la libertà per nessuno dei due. Essa non sarà aumentata o diminuita da «liberazioni» progressive e dal mutare delle regole (come pretendeva certa pseudoretorica rivoluzionaria degli anni Sessanta e Settanta), poiché anticipa ogni forma del rapporto stesso. Semmai, in ogni fase del rapporto, essa dovrà essere costantemente «ricordata».

In definitiva, secondo una prospettiva diversa da quella moderna, le regole, di qualsiasi natura esse siano (onticamente necessarie o deontologicamente ipotetiche), non limitano la libertà del soggetto e non si oppongono al loro superamento, comunque realizzato.

Quest'ultima considerazione, però, impone alcune opportune precisazioni.

10. *Il «porre»*

Essendo la natura delle regole quella d'indirizzare le azioni umane in un modo determinato, scelto fra altri possibili perché ritenuto più desiderabile, queste sembrano differire dalle connessioni necessarie che si realizzano fra i fenomeni osservabili in natura. Che un grave lasciato cadere si diriga verso il basso con moto uniformemente accelerato è fenomeno, dal punto di vista delle rappresentazioni fornite dalle scienze formali ed empiriche, altissimamente probabile: cioè dotato di una *costanza* tale spingere a ritenerlo, a precise condizioni, necessario. La *costanza* è, quindi, la caratteristica per cui formuliamo una certa «legge», quale quella di gravità e molte altre.

Se volessimo, a questo punto, applicare alle regole la proprietà così individuata, dovremo trovare il modo per cui una prescrizione posta nel tempo t (determinato) possa valere per un tempo T (indeterminato) comprensivo di tutti i casi possibili.

Si tratta, com'è noto, di un problema cardinale nella filosofia del diritto (almeno sino all'età post-moderna), che ha ricevuto nei vari periodi storici risposte fra loro diverse. Eccone alcuni esempi assai ragguardevoli.

1. La «legge divina». Un'entità sovraordinata all'esperienza («dio») ha rivelato a «qualcuno» una serie di precetti, dotati di validità universale nel tempo e nello spazio a causa della loro origine trascendente; questo «qualcuno», poi, ha deciso di renderli noti anche agli altri, riuscendo a farsi comprendere in modo efficace.

2. Il «diritto naturale». Una facoltà presente, di norma, in tutti gli individui del genere umano, detta «ragione», rivela agli stessi prescrizioni dotate di validità universale nel tempo e nello spazio; la sua costanza è garantita, appunto, dall'immanenza di tale facoltà.

3. Il «diritto positivo». Un legislatore umano, con atti e fatti da tutti accertabili empiricamente, pone le regole positive e negative dei comportamenti, eventualmente sanzionandole.

In tutti e tre i casi, è supposto che una soggettività, divina od umana, abbia posto o ponga delle regole da una condizione fittivamente acronica (tempo T) – dunque, astratta – che le renderebbe valide per tutti i possibili tempi t determinati (concreti). Ciò che cambia è la natura di tale condizione, che può consistere in una rivelazione divina, in

una comprensione razionale o nel riconoscimento dell'appartenza di una regola a una fonte positiva di diritto (come ad esempio un codice).

Il fatto è che tutte codeste operazioni – rivelazione, comprensione o riconoscimento – avvengono sempre ed immancabilmente in un tempo *t* determinato: quello nel quale la soggettività legifera, comprende o riconosce. Ecco, allora, che il problema diventa quello d'individuare una soggettività che sia *davvero* sottratta al fluire del tempo concreto. Esiste tale soggettività?

Poiché la «temporalità» è l'ambito in cui si producono tutti i fenomeni empiricamente accertabili, si dovrebbe necessariamente cercare ciò che anteceda i fenomeni stessi: *ciò per cui essi sono* nel variare delle relazioni possibili. E la risposta in senso classico è nota: si tratta dell'originario, del «Principio». Di esso è detto, infatti, che *costantemente* unisce e distingue, senza esaurire mai la sua azione dialettica. È il Principio, dunque, quella soggettività che consente di «porre» le regole con un fondamento acronico, qualora il soggetto che le accoglie, comprende o riconosce nel tempo concreto dei fenomeni agisca «conformemente» ad esso (*omologhein*: v. *infra* §8). Il che sarà possibile nel modo di seguito illustrato. Ma, per intanto, si accetti la suggestione che ci viene dal diritto romano classico: da quel Digesto che qualifica la *iustitia* come azione del *suum cuique tribuere*, dove, per una singolare «omologia» con l'espressione della soggettività originaria, è chiesto precisamente d'individuare per tutti (differenza) ciò è a loro proprio (identità) nella concretezza dei casi (tempo *t*).

11. *La «problematicità»*

La statuizione delle regole – il «porre» – realizza la libertà in senso originario laddove costantemente, e dialetticamente, s'impegna a cercare nella contesa fra diverse azioni possibili ciò che le costituisce come un intero. Non altro, nell'ipotesi alternativa all'accezione moderna, è lo scopo del diritto, che attraverso lo strumento processuale (concettualmente preordinato a quello normativo), cioè mediante il giudizio, individua le regole per le quali, nelle concrete opposizioni, si cercherà l'elemento che unisce e qualifica.

Quel che ora sappiamo è che il risultato di tale ricerca, la quale mette incessantemente in relazione il precetto al caso, ha sempre un carattere *provvisorio*, dal momento che, individuata la forma della relazione (la regola), quest'ultima va ad aumentare le differenze esistenti e reclamerà pertanto, in futuro, ulteriori mediazioni. In termini fisici (Prigogine), essa aumenterà il «disordine» complessivo del sistema; in base alla teoria del feedback, essa produrrà delle retroazioni («effetti collaterali»). In tutti i casi, la sua natura è «problematica», poiché – come nell'esempio della dinamica circolare fra norma positiva e giurisprudenza – ogni «porre» è destinato ad evolvere nel tempo.

Ma tale è la caratteristica dell'originario, per la quale esso è totalmente incondizionato dalle sue determinazioni, regole incluse. Un concetto noto ai teologi come *deuterosis*, dal luogo paolino (l'*Epistola ai Romani*) in cui è avanzata l'idea, a prima vista paradossale, di una 'legge' che, per essere pienamente tale, deve prevedere il suo «superamento».

12. *Scilla e Cariddi*

A questo punto della riflessione si profilano due pericoli fra loro opposti: l'uno, considerato dalla sensibilità moderna più 'violento', consistente nel negare, per le ragioni più varie (e talvolta apparentemente apprezzabili), il fondamento problematico delle regole, imponendo, senza esibirne le ragioni, i criteri di preferenza per i diversi comportamenti; l'altro, assai meno osteggiato (ed anzi dai più ritenuto virtuoso e 'nonviolento'), consistente nel negare *qualunque* fondamento dotato di costanza alle regole.

Il primo caso è quello del dogmatismo, uno Scilla ancora potente sotto il travestimento delle ideologie e, a quanto pare, resistente al tracollo delle peggiori tirannie del «secolo breve». Il secondo caso è quello del relativismo, un Cariddi periglioso ed insinuante, perché sovente confuso con un atteggiamento d'imprecisata tolleranza: ecco il motivo per cui sarà bene precisare che *problematicità* non equivale in alcun modo a *relativismo*. Più estesamente, si consideri il ragionamento seguente:

a. che «tutto sia relativo» (stante una banale ed errata vulgata del pensiero eracliteo) e che, di conseguenza, non esistano saperi sempre ed ovunque certi, è affermazione intrinsecamente contraddittoria: come nel celebre esempio del paradosso di Epimenide, essa finisce per non offrire alcuna informazione sul suo contenuto (l'affermazione che dice la relatività del tutto è sempre ed ovunque certa? se invece è anch'essa relativa, dal momento che ha per oggetto il tutto, a cos'altro potrebbe essere relativa?);

b. che, sul piano della temporalità concreta *t*, si diano saperi atti a riconoscere in modo non problematico i criteri di preferenza per i diversi comportamenti, è deduttivamente indimostrabile (se non a prezzo di una *regressio ad infinitum*): chiunque, dogmaticamente, lo pretendesse, si porrebbe implicitamente in una condizione acronica T, così perpetuando l'errore mirabilmente fissato dalla poesia di Milton (*Paradise Lost*: l'arcangelo san Michele caccia Luciferò al motto di «quis ut Deus», espressione che sta alla radice del suo nome);

c. quindi: l'incongruenza logica tanto della prima pretesa (lo Scilla del dogmatismo), quanto della seconda (il Cariddi dello scetticismo generalizzato), impongono una soluzione tesa a mantenere, per un verso, l'accertata evidenza dell'ineducibilità di un principio primo dotato di costanza universale, e per l'altro, la non meno accertata contraddittorietà della negazione relativistica di qualsiasi principio dotato di costanza. Conclusione: l'atteggiamento problematico logicamente fondato consisterà nel rifiuto di ogni posizione che obblighi al *non plus ultra* della ricerca e della costante revisione delle acquisizioni; al contempo, esso terrà per ferma l'esistenza di un principio non negabile che precede ogni possibile obiettivazione e deduzione nel tempo concreto *t*. Per dirla con Parmenide (che attribuisce queste parole a Dike), esiste un fondamento ultimo di tutte le cose, il quale dimora «al di là dei luoghi abitati», nel cuore dell'«abisso che non può essere nominato». Non è un caso che il poc'anzi citato san Michele regga, nell'iconografia più diffusa, la spada e la bilancia: simboli, rispettivamente, di *trascendenza* (fondamento non obiettivabile: tempo T) e *misura* (aggiustamento continuo: temporalità *t*) della regola.

Riassumendo, ora, il percorso sin qui tracciato, ricorderò che il tema principale della libertà è stato affrontato cercando di delineare il senso moderno di questa parola, quello di «liberazione» dai vincoli. In un secondo tempo – e dopo averne messo in rilievo l'intrinseco rapporto con la tecnica – ho provato a individuare per la libertà un

fondamento incondizionato, rintracciandolo nella nozione classica di «Principio» o «originario». Di quest'ultimo ho illustrato alcune caratteristiche salienti, fra le quali, soprattutto, la coesistenzialità d'identità e differenza. Infine, si è investigata la natura del rapporto fra libertà in senso originario e regole: un rapporto segnato dalla problematicità e dal rifiuto, logicamente motivato, della duplice tentazione dogmatica e relativistica.

L'ultimo passo che tenterò in questa sede riguarda il paradigma di codesto rapporto, inteso come superamento della dinamica «servo-padrone» esemplificata criticamente da Hegel.

13. *Seconda metafora: la «dialettica» fra Padre e Figlio (Mt. 11, 27)*

Così è scritto: «Nessuno conosce il Padre se non il Figlio».

Solo ciò che è generato rivela ciò che lo genera: una conoscenza che risulterebbe inaccessibile agli altri, se generante e generato rimanessero sottratti ad ogni determinazione possibile nella temporalità *t*. Si tratterebbe, in questo caso, di una concezione drammaticamente dualistica, così come accade nello gnosticismo ed in altre forme della religiosità umana che negano la mediazione fra Principio e mondo (e, prima ancora, la compossibilità d'identità e differenza). Un esempio tipico di quest'opposizione è rappresentato da tutte quelle concezioni che, per via dogmatica o scettica, escludono ogni relazione fra una Giustizia assoluta («divina») confinata nel tempo *T*, e le forme concrete (umane) del giudizio che si realizzano nella temporalità finita *t*.

Se però, come avviene nel Racconto da cui è tratta la seconda metafora, quel Figlio ha insieme natura divina ed umana (si chiama anche, infatti, «Figlio dell'Uomo»), allora ciò che Egli conosce del Padre lo conosce anche attraverso la sua umanità. La conoscenza del Padre si compie *anche* attraverso l'uomo: quella dell'infinito attraverso il finito (si ricordino, a questo proposito, alcune illuminanti espressioni di Sergio Cotta).

Nel campo delle regole, ciò significa che tutto quel che conosciamo della Giustizia, intesa come fondamento incondizionato di ogni giudizio, si realizza necessariamente nell'ambito dell'agire concreto. Così, per un verso, *non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat*; per l'altro – ed è ancora il Digesto – è *ius* ciò che ha radice nella trascendente *iustitia*. Due affermazioni che, prese insieme, spiegano la natura «sacerdotale» del diritto (*quis nos sacerdotes appellet*), essendo, appunto, il *proprium* della funzione sacerdotale istituire un «ponte» fra Principio e mondo: tra il fondamento inobiettivabile di ogni conoscenza (tempo *T*) e la determinazione continua e rivedibile del *suum cuique* (temporalità *t*).

Nella forma di questo rapporto, la libertà di chi «pone» le regole (come un padre) e quella di chi le assume (come un figlio), è sottratta al circolo aporetico del vincolo e della liberazione, poiché, a differenza del servo e del padrone, l'uno non è condizionato dalla funzione dell'altro. La cangianza delle regole, lungi dal negarne l'origine, continuerà ad essere strumento necessario per la sua conoscenza (al limite, neppure la ribellione al padre potrà toglierne il principio, ma soltanto 'dimenticarlo'); l'obbedienza alle regole, dal canto suo, non diminuirà la libertà filiale di cercarne costantemente il fondamento. Le regole, infatti, non sono vincolo al padre, che è tale per un principio che antecede i modi in cui si esplica temporalmente; e non sono vincolo al figlio, che nell'amore per lui (cioè nel desiderio di conoscerlo), e non nella muta osservanza, trova la sua relazione col padre.

14. *Una domanda non «retorica»*

All'esordio di questa trattazione ho avvisato sul modo di procedere che avrei imposto ai miei interlocutori: mediante l'esposizione critica di una doppia metafora sul tema della libertà, si sarebbero illustrate le ragioni per le quali, fra due *topoi* possibili, avrei mostrato la maggiore fondatezza del secondo. Ora posso rivelare che la scelta di questo metodo per il ragionamento – cioè del metodo retorico – non era soltanto funzionale alla dimostrazione di una tesi, ma derivava dalla natura stessa del *topos* che intendevo difendere (quello della libertà in senso classico). Infatti, se avessi adottato un metodo che imponeva l'accoglimento previo di un certo numero di definizioni circa il contenuto semantico dei termini utilizzati (come opportunamente si verifica nelle dimostrazioni formali, quali ad esempio quelle matematiche), avrei finito per porre arbitrariamente dei limiti alla libertà stessa della ricerca possibile in questa sede.

Nondimeno, in conclusione, vorrei congedare il lettore con un interrogativo che, nell'accezione volgare del termine, non intende affatto essere «retorico», poichè non ha alcuna risposta predeterminata. Ed è il seguente.

Sarà forse questo il tempo – questo in cui stiamo vivendo – quello nel quale, dopo il dominio violento delle ideologie e degli utopismi (quasi sempre presentati come «liberazioni» dall'uno o dall'altro vincolo), e quello ipnotico del relativismo post-moderno (sostanzialmente impotente di fronte ai risorgenti dogmatismi politico-religiosi), sapremo trovare la via per una libertà che non dipenda dall'imposizione o dalla sovversione della regola, ma da un desiderio ardente di cercarne costantemente il principio istitutivo?