

ESISTENZA E LIBERTÀ.

UNA RAPIDA INCURSIONE NEL PENSIERO DI ROBERT SPAEMANN

Il primo incontro con la filosofia di Robert Spaemann risale al 2009 quando ricevetti l'invito da parte del prof. Leonardo Allodi, docente di Sociologia dei processi culturali e delle culture politiche presso l'Università di Bologna (sede di Forlì), a prendere in considerazione il progetto di una traduzione dal tedesco “a quattro mani” di un volume intitolato *Die Frage Wozu?* (Piper, München 1985). Le intenzioni dell'autore trovavano già un'eloquente esplicitazione nel sottotitolo, “storia e riscoperta del pensiero teleologico”, rimasto immutato nella riedizione del 2005 a cura di Klett-Cotta nonostante la modifica del titolo precedente in *Natürliche Ziele*. Grazie alla disponibilità della casa editrice Ares di Milano, si concretizzò l'intenzione di proporre al pubblico italiano, che già aveva accolto con interesse e favore *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione* (Laterza, Bari 2002) e *Persone* (Laterza, Bari 2007), uno dei testi cruciali della riflessione spaemanniana, sicché *Fini naturali* apparve nel 2013 con la premessa del Card. Camillo Ruini e un profondo saggio introduttivo di Leonardo Allodi.

Un anno dopo *Dio e il mondo* (a cura di L. Allodi e G. Miranda, Cantagalli, Siena 2014), la versione italiana dell'intervista autobiografica con-

cessa dal filosofo a Stephan Sattler, colmò la lacuna di un avviamento al suo pensiero che, al contempo, non dissociasse quest'ultimo dai vissuti dai quali in larga parte era scaturito. Vita e filosofia, infatti, non configurano una dicotomia tra due ambiti separati, bensì germinano entrambe da una ricerca di autenticità che nella prima assume un valore eminentemente pratico, nella seconda persegue un'ideale di *Klarheit* che riferisce il discorso sull'essere sempre a contesti pratici, svincolandolo dalle secche della pura teoria e della sua tendenza oggettivante. Si può dire che la filosofia stessa abbia origine dal riscontro empirico del pensiero, da un sentirsi pensante al di fuori del quale verrebbero a mancare, in termini kantiani, le condizioni di possibilità perché si dia pensiero autentico. Pertanto, se pensante e pensato appartengono al medesimo orizzonte esperienziale in cui l'uno interroga incessantemente l'altro, appare artificiosa ogni forma di radicalizzazione dicotomica che riduca l'interrogato a propaggine dell'interrogante, a sua proiezione, a mero oggetto di dominio privato di quella vitalità che solo un ancoraggio costante all'esperienza può garantire. Non è in gioco, per usare le categorie tradizionali del pensiero moderno, soltanto una concezione dell'oggetto contrapposto al soggetto, bensì è il soggetto stesso a precludersi la possibilità, nell'isolamento dalla vita, di essere autenticamente se stesso, di attingere al proprio *selbstsein* (essere-se-stesso).

Una natura contraddistinta dalla sua riduzione a oggetto deteleologizzato o teleonomizzato denuncia, quindi, un'antropologia mutilata, priva cioè della capacità di pensare e pensarsi in maniera autentica, la stessa che attraversa il fluire dei ricordi dell'*Autobiografia*. Un giovane Spaemann, non assuefatto alla propaganda nazista e sinceramente teso alla ricerca della verità sul destino degli ebrei sul fronte orientale, viene posto di fronte all'alternativa se giurare fedeltà a Hitler od opporre un rifiuto che gli avrebbe costato la vita. In stretta analogia con la filosofia, il movente del pensiero è costituito anche qui dall'esperienza vitale: il giuramento avrebbe condannato Spaemann a vivere in uno dei due mondi tra i quali si sentiva conteso, quello della mistificazione e della barbarie, mentre avvertiva che il suo vero *selbstsein* apparteneva a quel contro-mondo essenzialmente cristiano segnato dalla trascendenza. D'altro canto, come emerge da pagine avvincenti anche sotto il profilo narrativo, il filosofo non si sentiva pronto neppure al martirio e quindi escogitò uno stratagemma: si procurò un'angina e il conseguente esonero dal giuramento.

Nelle sue ricche implicazioni, il tema dell'essere-se-stesso richiama da vicino due nozioni chiave del pensiero di Spaemann entrambe sviluppate in *Personae*, quella di "persona" e di "libertà del volere": così strettamente risultano connesse che una riflessione sulla prima non può che

implicare la seconda e solleva, da subito, la questione dell'esercizio della responsabilità individuale a più riprese evocata nel breve ma denso e significativo *Tre lezioni sulla dignità della vita umana* (Lindau, Torino 2011).

Secondo il filosofo, l'accesso alla libertà non è immediato. Vi si giunge allorché se ne avverte la mancanza o quando viene rimosso un fattore impediente, così che l'essere liberi riceve una prima duplice connotazione: da un lato, infatti, libero è colui che si è liberato da un ostacolo alla condizione desiderata, dall'altro non può esservi libertà al di fuori dell'agire intenzionale che distingue tra un "prima" e un "dopo" collocati agli estremi opposti di una freccia ideale chiamata "fine".

Riposando, quindi, nella e sulla intenzionalità, la libertà autentica non potrà sopravvivere in un contesto di deteleologizzazione. E che vi siano fini, sottesi all'agire, è provato dall'esperienza prima ancora che il pensiero possa tematizzarlo. Il tendere diretto alla conservazione del proprio essere - finalità primitiva da non considerarsi, tuttavia, conclusa circolarmente in se stessa - configura quella prima natura che entra quasi immediatamente in relazione con la seconda natura, ovvero con fattori esterni quali educazione, linguaggio, processi di socializzazione primaria e morale. L'analisi di Spaemann, al riguardo, si dimostra lucida nel rilevare il pericolo che l'interiorizzazione della seconda natura, fino al punto di una sua trasformazione in *habitus* che la renda co-essenziale alla

prima, ponga le premesse per un conflitto con quest'ultima a danno della libertà individuale.

Platone, autore percorso in profondità dal filosofo che dai suoi dialoghi ricavò un poderoso glossario, percepì più acutamente dei Sofisti il rischio che la prima natura potesse soccombere alla seconda e ricondusse la libertà all'autodeterminarsi cosciente di un soggetto di volontà. Secondo l'intellettualismo etico, infatti, libero è colui che vuole - e conseguentemente agisce - in quanto conosce ciò a cui è moralmente conveniente orientare il proprio volere. Deviare dal retto desiderare qualcosa rappresenta, da un lato, l'esito di un'errata percezione della realtà e, dall'altro, proprio perché in questione è la libertà del soggetto volente, una privazione di quest'ultima. Di per sé la deviazione pone l'accento sulla necessità di un ritorno all'armonia tra prima e seconda natura che costituisce un prerequisito ineliminabile per il libero - finché retto - esercizio della volontà.

Nello Stoicismo la dimensione volontaria si allarga nella misura in cui il saggio, il solo che possa a buon diritto definirsi libero, nelle direzioni impresse al suo agire aderisce razionalmente all'ordine necessario del cosmo.

Il riscatto da una lettura della libertà umana sullo sfondo della necessità universale e l'instaurazione di un rapporto personale con Dio sono,

secondo Spaemann, due elementi di discontinuità che si frappongono in maniera decisiva tra la dottrina stoica e il Cristianesimo. La relazione con l'Altro inteso come Dio-persona e, in generale, con ogni forma di alterità può tuttavia degenerare in un'affermazione potenziata del primato dell'io, rispetto al quale il non-io si presenterebbe come mero elemento di deduzione. La libertà non risiede in questo immanentismo all'io, postula invece - ed è qui il cuore della proposta di Spaemann - una soggettività personale, un essere-persona che ritrova il suo autentico *selbstsein* nella capacità di autotranscendersi, di abbandonare una rigida centatura su di sé per aprirsi ad un adeguato riconoscimento dell'altro. Autodeterminarsi nella libertà richiede la rinuncia ad ogni pretesa totalizzante che muova da una curvatura egoistica, e quindi chiusa a priori alla responsabilità, dell'io nei confronti degli altri io. Su questa premessa antropologica si innesta il rifiuto delle risorse esplicative offerte dal determinismo, soprattutto su base neurofisiologica: sia nella sua variante materialista sia in quella psicologica, il determinismo cade infatti in errore perché confonde le cause (i processi neurofisiologici) con gli effetti (le credenze, tra cui quella di essere liberi) finendo, di fatto, per delegittimarsi.

Dato, inoltre, un certo insieme di forze psichiche cui attribuire il risolversi della volontà a favore di qualcosa anziché di altro, va notato che

un movente è tale solo a seguito e non prima della manifestazione del suo potere, mentre il determinismo considera gli effetti come se fossero variabili indipendenti, prevedibili a priori.

Infine, il determinismo presuppone il concetto di necessità senza, tuttavia, avvedersi del fatto che la necessità presuppone a sua volta la possibilità: necessario, infatti, è ciò che si realizza mediante la negazione di possibilità originarie, dunque non può non derivare da queste.

Alla luce di questi argomenti è ribadita l'inafferrabilità della libertà al di fuori dell'essere persona che ritrova il suo più autentico *selbstsein* e, in certo modo, la sua vocazione finalistica nella trascendenza.

GIACOMO MIRANDA