

Libertà e persona. Il soggetto-Re presunto liberale: critica dell'autoreferenzialità del soggetto totalitario

Freedom and the Person. The Supposedly Liberal Subject-King: Critique of the Self-Referentiality of the Totalitarian Subject

Paolo Heritier*

La nozione di persona assume una valenza critica nei confronti di una concezione della libertà intesa come assenza di limiti nell'azione umana. La nozione di soggetto-Re indica come il soggetto presunto liberale rischi di trasporre i difetti dell'assolutismo politico e giuridico moderno, finendo per svelarsi come individuo mini-Stato. Una lettura fenomenologica della nozione di persona consente invece di legare una dimensione relazionale e affettiva alla nozione teologica di generazione, rilevante anche sul piano sociale e politico.

The notion of the person assumes a critical significance vis-à-vis a conception of freedom understood as the absence of limits in human action. The notion of the subject-King indicates how the supposedly liberal subject is in danger of transposing the failures of modern political and legal absolutism, eventually revealing itself as a mini-state individual. Instead, a phenomenological reading of the concept of person allows us to join a relational and affective perspective to the theological notion of generation, which is also relevant on a social and political level.

Keywords: Persona, Soggetto-Re, Libertà.

L'asino e la persona: estetica liberale del riferimento fondatore

NON TIBI SED RELIGIONI

Hanc citharam, à lembi quae forma halieutica fertur,
Vendicat et propriam Musa latina sibi,
Accipe Dux, placeat nostrum hoc tibi tempore munus,
Quo nova cum sociis foedera: inire paras.

* Paolo Heritier, professore ordinario di Filosofia del Diritto, Università del Piemonte orientale.

Difficile est, nisi docto homini, tot tendere chordas,
Unaque si fuerit non bene tenta fides,
Ruptave (quod facile est) perit omnis gratia conchae,
Illeque praececellens cantus, ineptus erit.
Sic Itali coeunt proceres in foedera: concors,
Nil est quod timeas, si tibi constet amor.
At si aliquis desciscat (uti plerunque videmus)
In nihilum illa omnis solvitur harmonia.

(Emblema XXXV, *Emblemata*, del giurista Andrea Alciato, 1534)¹

Potrebbe apparire affatto singolare riferire l'Emblema di un giurista del '500, Andrea Alciato, alla configurazione attuale del tema della persona, in riferimento al nesso tra libertà e legge nell'orizzonte della globalizzazione, dopo il 1989, il 2001, il 2008 e le crisi pandemica. In realtà, l'emblema *Non tibi sed religioni*, insieme di un'immagine, un motto e un testo narrativo, a partire da una prospettiva di estetica giuridica, individua efficacemente la profondità antropologica insita nel tema della libertà, e il totale fraintendimento che il dibattito sul concetto ha evocato negli ultimi decenni in relazione alla nozione di soggetto autofondato, privo di limiti.

In questo senso l'emblema può essere facilmente accostato ad altre figure sintetiche, o parole d'ordine, come l'individuo mini-stato di Wenders/Handke, al soggetto-Re di Legendre e alle tre figure di libertà della De Monticelli, a cui ci riferiremo nell'articolo, percorrendo un itinerario a un tempo teorico e figurale.

Il sostenitore ingenuo della teoria della libertà degli ultimi decenni può forse essere paragonato all'asino cui si riferisce Alciato, che si inserisce in una serie di asini noti della letteratura e della filosofia, da Aristofane a Erasmo, "portans mysteria"².

Come punto di partenza per l'analisi di un tema fortemente frainteso, l'emblema di Alciato può essere adattato all'equivoco intorno a cui si struttura il dibattito sulla libertà e la persona, e al suo rapporto con la norma, in particolare nell'opinione pubblica contemporanea, spesso volta a identificare – nell'immaginario condiviso – la libertà con la licenza di far tutto ciò che si desidera. Mi riferisco all'idea diffusa che la libertà coincida con l'assenza di ogni imperativo, mero arbitrio del soggetto e assenza di limiti, che può ben essere raffigurata con la nozione politico-giuridica di individuo mini-Stato, mutuata da Peter Handke, come vedremo.

Il nostro sciocco asinello che fraintende le ragioni del successo riscontrato al suo passaggio può essere indicativamente sovrapposto al soggetto

“emancipato” della modernità, che intende riferito alla propria emancipazione dalle norme e dalle tradizioni, ritenute oppressive, tutto quello che invece rimanda a un processo sociale di costituzione della soggettività che precede e rende possibile il soggetto: entro un processo di elaborazione mitica, sostenuto dalla vulgata e dai mezzi di comunicazione di massa, dell'autofondazione di sé, *à la* Foucault. Il che non significa che la *pars destruens* di questo autore, o di Nietzsche, non sia di grande interesse e attualità nel denunciare il *dispositivo* della verità, ma semplicemente che non si tratta dell'ultima parola possibile sul tema. La concezione classica della persona, in autori come Rosmini e Einaudi, appare molto più interessante di prospettive liberiste oggi *à la page*.

La semplificazione mediante la quale nel dibattito pubblico massmediatico, e nella sua ricezione nell'immaginario sociale, viene intesa la nozione di soggetto, veicolata anche dall'uso politico e ideologico del termine libertà, sembra aggravare il punto e svuotarne il lessico. Opponendo così legge e libertà, presentate come due alternative: o l'uomo sarebbe sotto il dominio dispotico, autoritario, della legge e dell'ordine, che si presenta sotto le forme occulte e mistificate del sistema opprimente e alienante, o contribuisce al processo di emancipazione, fondato sulla nozione di libertà. Questa impostazione, non presente peraltro in nessuna teoria liberale in questi termini, tende a permeare di sé l'immaginario sociale in un modo che inneggia ugualmente alla nozione di libertà dalla politica liberale di destra o dall'anarchismo di sinistra, accrescendo il valore oppositivo e anti-istituzionale del tema, in un quadro in cui alla libertà si opporrebbe, sempre retoricamente, la responsabilità, se non la solidarietà. Le ragioni di questo modo d'impostare il discorso pubblico sono risalenti, e chiamano forse in causa la stessa origine del dibattito liberismo/liberalismo, fin dalle sue origini ottocentesche presenti nella critica cattolica di Luigi Taparelli D'Azeglio alle “nuove dottrine” economiche d'oltre alpe³. Senza entrare in questo tema di confine tra l'economico e il teoretico, un punto mi appare, però, rilevante.

La libertà, in qualsiasi modo possa essere intesa, non è il punto di arrivo, ma è la condizione che definisce l'ambito stesso dell'antropologico. Essa è data preliminarmente – almeno potenzialmente – a ogni uomo che vede la luce, si riferisce a una soggettività non auto-costituita, che può tuttavia auto-costituire la propria storicità, il proprio modo di essere in quel mondo in cui è si gettati, senza una previa scelta di farvi approdo. Mantenere questa duplicità di prospettive che si intersecano, la libertà e l'istituzione del limite, senza ridurne l'una all'altra, mi sembra la difficoltà teorica del tema della persona, almeno a partire da quel celebre discorso dell'uomo a Dio nel

Preambolo dell'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola. Visione antropologica che attesta appunto, ad esempio nel riferimento che vi fa Legendre⁴, come il discorso sulla libertà sia un discorso istituito, che rinvia alle proprie condizioni di costituzione. Per riprendere un tema ampiamente noto: l'ingiunzione "Sii libero!" mantiene appunto *la forma dell'ingiunzione*, anche laddove il suo contenuto normativo è proprio il comando di liberarsi dall'ingiunzione stessa.

Se non si tiene conto di questa onda lunga, di questa condizione linguistica e discorsiva del discorso sulla libertà, di qualsiasi discorso sulla libertà, il tema viene equivocado fin dalla sua partenza: innescando equivoci equivalenti a quello dell'asinello, che crede riferiti narcisisticamente a sé, all'individuo autofondato, gli applausi. L'entrata in scena della nozione moderna di libertà, legata alla liberazione della sfera economica dello scambio dalla dimensione ricattatoria del dono e dell'obbedienza⁵, solleva altrettanti applausi, che non sono tuttavia riferiti solo a se stessa. La libertà implica una dimensione non autoreferenziale, ma relazionale e sociale, entro la quale il suo esercizio trova senso individuale per il soggetto. Essa è tuttavia radicata nella concezione medioevale di persona, scaturita dalla tecnica del diritto romano della *fictio iuris* e dal dibattito teologico⁶, nel suo sviluppo filosofico, e questo tratto occorre riprendere oggi. Ancor più chiaramente, l'uomo non nasce libero, ma scopre faticosamente di poterlo (forse) essere, nell'arco di un cammino che costituisce l'orizzonte della sua vita: l'affermazione "l'uomo nasce libero" assume la forma del comando, generando problemi di doppi vincoli e di teoria della comunicazione. Potremmo dire, l'uomo nasce libero, ma necessita di un'ingiunzione che lo renda consapevole della sua libertà⁷.

D'altra parte, se la libertà rimanda a un qualcosa che la precede e la rende possibile, pensabile, esperibile, si tratta di una figura di fondamento ambigua, che prende la forma della legge e del fondamento del potere, da cui essa si deve costantemente difendere, in quanto proprio l'assolutizzazione della legge implica inevitabilmente una minaccia alla stessa nozione di libertà intesa in senso individuale. Il mistero della libertà è così paradossalmente portato, suo malgrado, nell'Emblema, dall'asino, che pur la fraintende sistematicamente e si pensa come soggetto autofondato, individuo mini-Stato, soggetto-Re, slegato da una norma che costruisce la libertà *per* l'uomo.

In questa ambiguità *fondamentale e logica del problema della libertà*, vale a dire a un tempo rinviante allo spazio esistenziale del pratico e della sfera economica della proprietà nel tempo, nell'arco di una vita umana, e parimenti istitutiva del problema del fondamento come mistero sacrale

numinoso e tremendo, risiede un'autentica filosofia del diritto volta a riconfigurare il nesso imprescindibile, ma anche antropologicamente irrisolvibile, se inteso come esito rassicurante e garantito, tra *legge e libertà in relazione alla costituzione della nozione di persona*.

La legge tende anche a vedere la libertà come il suo più pericoloso nemico, come fattore di dissoluzione dell'ordine e della tradizione che il diritto dovrebbe portare, ma non ha potuto, almeno nella complessa storia istituzionale dell'Occidente, fare a meno della sua tematizzazione e della sua difesa. Il che non implica il presentare la storia del diritto come una storia dei tradimenti sistematici della libertà e dei modi, sempre nuovi, inventati dall'uomo sull'uomo, per impedirne l'esercizio.

La storia della libertà è una storia *portans mysteria*, che porta su di sé il suo mistero, e se ne deve assumere le inevitabili contraddizioni. Si tratta di un dispositivo assai delicato e fragile, eppur potente, sia nei suoi aspetti individuali, sia nelle dimensioni sociali e collettive, come l'attualità derivante dalla crisi del sogno di un mondo liberale, retto dalla globalizzazione dopo la caduta del muro di Berlino, torna a indicare⁸.

L'ambivalenza di tale nesso non può essere risolta se non mediante una prospettiva personalistica relazionale, volta a individuare come la libertà si costituisca come articolazione di istanze differenti e contrapposte, in un gioco di forze volte a sorreggere l'architettura dogmatica del soggetto e delle istituzioni di fronte all'emergere dell'irriducibile istanza del singolo, che, nutrendosi di esse, se ne deve al tempo stesso distanziare ed emancipare. Anche secondo una logica, che può essere fisiologica e legata alla finitezza dell'uomo e della sua conoscenza, come precisava in sede economica Hayek⁹. Ben più spesso la libertà fraintesa, però, si ispira a un narcisismo, se non a una sorta di autismo intellettuale, retto da una logica meramente oppositiva e distruttiva di ciò che non appare autofondato, a cui possiamo dare il nome di male, come nel mito biblico della prima violazione della legge da parte di Adamo ed Eva. Inteso nel suo aspetto di ignoranza e di nuova *presunzione fatale*, qui, in un lessico emblematico, è ben rappresentato emblematicamente dall'asinello, inteso come figura dell'uomo che rinuncia alla sua umanità ridivenendo animale (*homo homini lupus*). Egli, non rendendosi conto di essere condotto dalla vita stessa che istituisce la possibile libertà, ritiene di portare e possedere entro di sé, e non entro di sé in quanto riflesso di luce altrà, quel che apparentemente lo accredita come elemento di interesse e di approvazione agli occhi degli astanti: in un quadro, ancora attuale, che disegna gli eccessi del soggetto. Il nostro asinello contemporaneo della libertà è infatti inviato e compare nell'emblema come mosso da un soggetto che lo frusta e gli impone il giogo, eppure nella effimera vana-

gloria dell'approvazione che gli astanti rivolgono al suo passaggio, si vuole convincere di essere l'artefice del proprio destino, per dimenticare la sua miserevole condizione. Ora, nel leggere i trattati sulla libertà, ad esempio in ambito economico o politico, si ha spesso l'impressione di trovarsi di fronte ad asinelli, che discettano di una cosa che non posseggono e tuttavia credono di possedere e di poter dominare. Anche Erasmo, negli *Adagia* si riferisce alla figura dell'asino che porta i misteri, nel duplice senso di «quelli che si facevano carico di un compito per cui non avevano le competenze» e anche «quanti fanno un lavoro utile solo per altri e a loro stessi non ne viene che fastidi». Vien da dire che il soggetto postmoderno che si ritiene soddisfatto della sua libertà di scelta di oggetti e di cose rischia di essere come l'asino delle Rane di Aristofane citato da Erasmo, che potrebbe esclamare: «Per Zeus, sono davvero un asino che va ai misteri»¹⁰! L'apologia della libertà rischia di divenire la personificazione postmoderna dell'asino che portava i misteri, senza avvedersi minimamente dei misteri che porta e del complesso radicamento religioso in cui la nozione di persona (e della sua libertà) è inserita. D'altra parte proprio il dispositivo della libertà e della sua finitezza custodisce la garanzia individuale contro l'appropriarsi esclusivo della verità da parte del sistema dogmatico al potere (teologico-giuridico, politico-economico, comunicativo-mediatico, scientifico-tecnologico che sia, di volta in volta in epoche diverse, dominante la vita sociale). Entro questi opposti eccessi e garanzie, è possibile porre un discorso sul tema della libertà a venticinque anni dalla caduta del muro di Berlino, senza dimenticare che anche questo discorso, proprio in quanto discorso o *predica inutile*, per usare l'espressione einaudiana¹¹, è potenzialmente lesivo del fenomeno della libertà nell'alludere a una "norma della libertà" da seguire. Il paradosso del discorso sulla libertà appare logicamente irrisolvibile.

Tre figure di libertà e di persona

Un punto di partenza sintetico può essere individuato facendo riferimento a tre figure di libertà, poste da Roberta de Monticelli in un suo testo, *La novità di ognuno. Persona e libertà*¹². Senza poter analizzare i presupposti di questa teoria, che qui non appaiono significativi, l'elemento di interesse che appare possibile ravvisare è che sono in esso indicate tre *figure* di libertà in modo allusivo, ma teoreticamente preciso. Esse muovono da un accostamento fenomenologico relativo alla concezione di persona e indicano tuttavia con chiarezza una possibile direzione di sviluppo del discorso, che mi pare interessante al fine di oltrepassare l'ambiguità indicata, insita nella concezione della libertà. Si tratta di una sorta di gioco di figure rappresen-

tative di un dibattito complesso, in cui le figure di libertà vengono presentate ancora come immagini emblematiche. Diversamente, però, dall'emblema di Alciato (immagine che rinvia a un concetto), esse sono parole che rinviano a un'immagine. Concetti, storicamente e teoreticamente individuabili che sono efficacemente riassunti, tramite un'associazione dell'immagine e del concetto. Si tratta di tre figure che possono essere colte l'una dopo l'altra, come in una sequenza che pare significativa, indicativa di una direzione di ricerca:

La prima, è quella dell'uomo che spezza le catene. La seconda è quella di un uomo che si trova a un bivio – a noi importerà poco che sia, come propone un'iconografia già greca classica, Ercole al bivio fra il Vizio e la Virtù. La terza è una bellissima, slanciata figura di danzatrice, nel mezzo di un'evoluzione armoniosa¹³.

Il primo senso, quello indicato dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo per la quale le persone nascono libere e non sono per natura assoggettate al volere di altri, può essere riferita, secondo l'autrice, all'agire in assenza di costrizioni sulla volontà di un agente da parte di altri. Vi sono naturalmente eccezioni che possono essere considerate, quali le condizioni di minorità o di carcerazione, ma questa concezione, secondo autori diversi come Hobbes e Hayek, indica l'idea di libertà come assenza di una costrizione fisica. Secondo il primo, infatti, nell'indicare la distinzione tra un libero, un cittadino e un servo non è possibile considerare la libertà come il fare ogni cosa a proprio arbitrio e, all'opposto, la servitù il non poterlo fare, perché occorre riconoscere che non vi è alcuno stato che non abbia qualche potere di agire. La libertà, allora non è che «l'assenza di impedimenti al moto» e chi è chiuso in una cella ampia «ha maggiore *libertà* di chi è chiuso in una cella angusta» per cui «sono liberi tutti i *servi* che non si trovano in catene o in carcere»¹⁴. Per il secondo la libertà «si riferisce unicamente al rapporto tra un uomo e un altro e può essere violata unicamente dalla coercizione esercitata dall'uomo» e non dalla natura; essa presuppone che «l'uomo abbia una sua sicura sfera privata e che l'ambiente attorno a lui sia tale da non permettere a nessuno di interferire»¹⁵. Queste due concezioni possono essere spiegate laddove si faccia riferimento al passaggio dalla forma arcaica di società, in cui sono presenti forme significative di oppressione della società, a quella moderna, in cui è l'individuo a spezzare le catene delle forme collettive e politiche che lo costringono: è il lessico del mutamento dalla società del “dono” a quella dello “scambio”, che conduce a dare forma alla filosofia della libertà espressa nella celebre contrapposizione tra libertà negativa e libertà positiva, per usare la terminologia di Berlin¹⁶. Secondo De Monticelli, l'opporre libertà positiva e

negativa appare una riduzione alla sfera politica della filosofia della persona; significa negare «che cioè ci sono forze interne oltre che esterne a ostacolare, impedire, coartare la libertà di una persona»¹⁷. Il che conduce l'autrice a innestare il problema metafisico della nozione di persona concernente il libero arbitrio sulla nozione politica di libertà (la prima concezione della libertà indicata nella liberazione dalle catene).

La seconda concezione, infatti, rappresentata dall'immagine del bivio e della scelta, nel fronteggiare le sfide da un lato dei maestri del sospetto, d'altro lato delle neuroscienze e della concezione tecnoscientista contemporanea¹⁸, consente di affermare la peculiarità della nozione di *creatività* e di *novità*, legata alla nozione di persona, nel tentativo di proporre una teoria del volere «come base per una delucidazione ontologica della responsabilità»¹⁹. Il teologo Sergio Ubbiali interviene sul punto concernente la radice ontologica della persona, precisando il ruolo centrale della fede nella costituzione della novità e della singolarità del soggetto, innescando la dimensione propriamente fenomenologica del riferimento su ciò che fonda la singolarità e la novità dell'umano:

La fede non è per l'uomo né la semplice resa al divino né la fine per la cura riguardo a sé. I cosiddetti "maestri del sospetto" (Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Wilhelm Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud) denunciando nella religione la falsa coscienza umana ribadiscono, ma non superano, la profonda crisi alla quale il discorso moderno si espone, quando esamina l'accesso umano al divino²⁰.

Novità della persona e singolarità della sua libertà implicano un riferimento alla dimensione costitutiva antropologica della fede:

Cosa per sé la fede rivendica è come l'uomo conosca il senso divino *poiché* egli vi si implica cogliendovi Chi (Chi non cosa, giacché in causa vi è l'uomo) lo riguarda in modo proprio, l'unico suo proprio, dunque come l'uomo conosca il senso divino *poiché* egli lo accoglie cogliendovi la radice assoluta per il proprio esserci personale. Dio non è chi riempie o integra il vuoto rinvenibile sul piano umano tanto meno Egli è Chi soddisfa il bisogno umano, Dio è Chi rende possibile in senso reale l'uomo²¹.

Il tema del fondamento dell'umano, attraverso le due dimensioni ontologica di De Monticelli e fenomenologia-teologica di Ubbiali, precisa allora a un tempo la nozione di persona e quella di libertà, mostrandone la connessione in una direzione che non si limita al lessico normativo del limite e della legge, ma si allinea alla reale dimensione antropologica della singolarità

e della novità che l'uomo rende possibile. Il lessico della libertà si allontana dunque dalle dimensioni della *libertà di* e della *libertà da* per accostarsi alla dimensione della *libertà per* in cui si radica la singolarità di ogni persona.

In questo senso la terza immagine della libertà, la slanciata danzatrice nel mezzo di un'evoluzione armoniosa, evoca una dimensione antropologica della libertà: «un movimento senza impedimento o indugio. Eppure – se lo percepiamo come danza – non senza “legge”: conformità a una musica, per esempio, o ritmo»²². La danza allude a una modalità intrinsecamente felice dell'agire, non senza legge, apparentemente senza scopo estraneo all'azione stessa, che è posta al di fuori degli obblighi assunti, ma legata a un'esperienza di «*piena adesione della persona intera a quello che fa*, che si è liberamente vincolata a fare»²³.

In questo senso l'esperienza della libertà raggiunge l'efficacia della grazia antropologica, di cui la danza, l'arte in genere, è immagine, è metafora, estendendo la dimensione propria dell'esperienza artistica a qualificare (un aspetto del) la vita quotidiana. Per così dire, la terza dimensione della libertà conferisce *profondità antropologica alle prime due nozioni di libertà, svelandone il senso propriamente umano*. Non si tratta di un'esperienza limitata all'esperienza estetica o artistica, ma relativa alla dimensione propriamente creativa di ogni persona, intesa però nella quotidianità della propria esperienza, non nella sublimazione del momento artistico come performance. In questo senso si può parlare di una dimensione, estetica, della libertà al di là della stessa esperienza estetica tradizionalmente intesa in relazione un'opera d'arte, ad esempio di un'estetica giuridica²⁴, o della figura del giurista come artista della ragione²⁵, o configurare un'estetica della libertà²⁶.

Nuovamente è, però, anche oggi, in continuità con la linea teologico politica della formazione storica del concetto di persona, una prospettiva teologica come quella di Sequeri a qualificare in senso affettivo l'esperienza della generazione come caratterizzante il lessico cristiano della creazione e della metafisica, fino a configurare una “svolta affettiva” in metafisica²⁷. Nel paragrafo conclusivo dell'articolo riprenderemo brevemente questa prospettiva.

La possibile uscita dall'individuo “mini-Stato”

Può una società aperta “chiudersi”? Può una concezione di libertà divenire gabbia che imprigiona l'individuo? Farsi idea che nega l'uomo nella sua concreta e irripetibile individualità, tutelata e resa possibile da diritti, che dovrebbero garantire dagli arbitrii, sempre rinascenti in nuove forme, di un *potere opprimente*, costantemente cangiante nella storia, ma sempre uguale nell'istanza che dell'uomo teme la potenzialità creativa, *potere* che è stato

capace di assumere forme storiche assai diverse, religiose e politiche, ma anche economiche e tecnologiche? Religione, politica, economia, scienza-tecnologia, da ultimo comunicazione: saperi che hanno assunto una posizione centrale in un dato momento di un'evoluzione della società sempre frutto di contrasti anche radicali tra le emergenti e le obsolete forme di conoscenza e dominio. Mutamenti sempre avvertiti *come passaggi portatori di libertà*, moti liberatori di energie umane, che tuttavia non ne hanno mai definitivamente archiviato la questione. Ogni movimento ha rischiato di risolversi nel suo contrario e la questione del libero agire dell'uomo non è mai stata teoreticamente svolta, né praticamente realizzata, nella sua compiutezza. Quale modo di impostare il discorso è allora errato: il pensare alla libertà come una condizione di civiltà raggiunta nelle democrazie occidentali oppure il cercare di formulare una teoria esaustiva della libertà?

Una prima risposta è che il nodo della libertà non può essere sciolto, *non può che rimanere problematico* e anzi, come postulano molte teorie, la stessa ricerca della libertà *totale* si rivela a sua volta oppressiva. Occorre allora, pragmaticamente, accontentarsi di libertà pratiche ben definite e circoscritte, come sembrano insegnare i liberalismi economici e politici degli ultimi due secoli, per evitare che la libertà si trasformi nel suo contrario? È sufficiente questo, per mantenere viva l'idea di libertà e raggiungerla? Oppure v'è un'altra libertà concepibile e realizzabile?

Sembrano riproporsi oggi, con maggior forza e radicalità questi interrogativi già espressi nel 2008²⁸. Testi come il volume di Zuboff sul capitalismo digitale²⁹ e di Sadin sulla tirannia dell'Io³⁰ ripropongono una serie di critiche già espresse da altri autori nel corso degli anni '90 adattati al nuovo contesto internazionale. Il dubbio che la globalizzazione sia stata condotta con i criteri di un costruttivismo pianificatorio in salsa liberale, ma appunto costruttivista (in senso hayekiano) e pertanto negatore dei principi stessi del liberalismo e poco rispettoso delle tradizioni e delle prospettive culturali, affiora³¹. Riprendiamo allora la concezione dell'individuo mini-Stato, ravvisata da Legendre in Handke e Wenders, per poi rivolgerci conclusivamente alla prospettiva di Sequeri.

In uno dei testi inviati da Peter Handke a Wim Wenders come base per la sceneggiatura del film *Il cielo sopra Berlino*, l'idea di individuo mini-Stato, di un individuo che si pensa come lo Stato hobbesiano assoluto, viene espressa:

Ci sono ancora confini? Più che mai. Ogni strada ha la sua barriera o frontiera.

Tra i singoli terreni c'è una striscia, una terra di nessuno, nascosta da una siepe o da un fossato. Chi ci capita, casca sui cavalli di Frisia o viene colpito da un raggio laser...

Ogni padrone di casa o proprietario cuce sulla porta una targa col suo nome come uno stemma e al mattino studia il giornale da padrone del mondo. Il popolo tedesco è disgregato in tanti piccoli Stati, quanti sono i singoli uomini. E i singoli stati isolati sono mobili: ognuno porta il suo con sé ed esige un diritto di passaggio se un altro vuole entrarci in forma di mosca racchiusa nell'ambra o di fiasco. Questo vale solo per i confini, ma più avanti, in ogni piccolo stato, si va unicamente con le rispettive parole d'ordine.

L'anima tedesca di oggi è conquistata e diretta solo da colui che arriverà in ogni singolo piccolo stato con le sue singole parole d'ordine. Per fortuna al momento nessuno ne è capace, così ognuno per sé vola all'estero facendo sventolare ai quattro venti la bandierina del regno d'un solo uomo. Anche i suoi figli suonano già le loro raganelle...³².

«Il popolo tedesco è disgregato in tanti piccoli Stati, dove ci sono singoli uomini». Una riflessione (letteraria, cinematografica) che considera l'individuo un "piccolo Stato" (potenzialmente assoluto) ha un indubbio valore provocatorio e, per certi versi, tenendo conto del momento in cui queste parole sono state scritte nel 1987, due anni prima della caduta del Muro di Berlino, anticipatore di una tendenza che, dopo le speranze della costruzione di un mondo libero, si è osservata ed è attuale più che mai oggi. Intendo subito precisare il senso della questione: la formulazione di Wenders, e poi la critica di Legendre che proprio da queste parole ricava la nozione di "individuo mini-Stato", ha un valore corrosivo nei confronti delle teorie liberali. Se infatti la parte più significativa della critica liberale del novecento è rivolta proprio all'idea di Stato, sia nei suoi esiti totalitaristici nazisti e comunisti, sia nelle versioni moderate ispirate al Welfare State³³, la nozione provocatoria di "individuo mini-Stato" mostra un intendimento critico rivolto proprio al cuore di alcuni esiti inattesi della difesa della nozione di individuo *contro lo Stato*. Come se Wenders e Legendre sostenessero la seguente posizione: è presente una teoria, che si fonda sulla nozione di soggetto autonomo, auto-fondato, che implica una critica antipaternalistica nei confronti dello Stato, al centro di ogni concezione liberale contemporanea. L'individuo non ha bisogno di alcuna entità collettiva posta al di sopra, nessuno stato che decida al suo posto: l'individuo è auto-nomo, se ha avuto in passato numi tutelari che si sono attribuiti il compito di proteggerne e custodirne il futuro, oggi è in grado di farcela da sé, senza rivolgersi a uno stato, che, dal suo tratto paternalistico, diviene facilmente totalitario, in varie forme. L'individuo mini-Stato è il *Soggetto-Re*, il soggetto che, chiuso nel suo regno, con il suo stemma sulla porta di casa, «studia il giornale da padrone del mondo».

Senza poter approfondire il nodo – un tema vasto e da affondare con attenzione, per evitare facili incomprensioni, per evitare di scivolare su false piste – che rappresenta il fondamento teorico di posizioni federaliste, efficientiste e critiche dell'apparato statale burocratico che sono oggi divenute la vulgata, le parole d'ordine³⁴ che appaiono sui media e sulle labbra dei politici, di sinistra e di destra – osserviamo in questa sede che la valenza critica dell'espressione "individuo mini-Stato" nei confronti di una teoria della libertà fondata sull'individuo è assai rilevante. Quasi a dire che proprio l'esito radicalmente contestato e criticato dello statalismo viene ugualmente raggiunto per altra via, tramite la (presunta) attuazione del pensiero liberale nella globalizzazione; quasi a dire che proprio la forza oppressiva del potere politico privo di limite all'origine dei totalitarismi del Novecento si rivela paradossalmente attraverso l'individuo auto-nomo, vale a dire sciolto dai legami, da qualunque forma del limite posto a se stesso. Quasi a dire che l'esito *inintenzionale* della libertà individuale, se intesa nella forma di oltrepassamento di ogni limite, possa costituire una nuova forma di totalitarismo, o, più precisamente, di post-totalitarismo. Non stiamo naturalmente dicendo che il pensiero liberale conduca al post-totalitarismo: queste forme di analisi o di profezie del futuro appartengono a un definitivamente superato sistema di pensiero che ha causato tanti guasti, intellettuali e politici, al pianeta, e non si tratta certo di riprenderne le movenze. Anche perché è evidente a chi abbia anche solo scorso rapidamente le pagine di autori liberali come Hayek che una teoria liberale non può affatto prescindere dalla nozione di "limite" posto al potere che a quegli autori sembrava più pericoloso ed oppressivo in quel momento storico, il potere dello Stato positivista che riduceva il diritto a mera volontà dello Stato, prendendo a tratti il volto del Leviatano hobbesiano. E che tutti coloro che non osservano questo limite, non possono essere detti liberali. Limite che, invece, si pone nei confronti di tutte le istanze che presumano di "possedere" la forma ultima della verità, siano esse di derivazione religiosa, o scienziata, o fondate, appunto, su deliri narcisistici personali non più appannaggio di dittatori di improbabili stati, ma resi accessibili a tutti i consumatori, "deliri narcisistici di massa", fondati su una falsa concezione della libertà intesa come assenza di limite³⁵ e una falsa concezione della conoscenza, asservita a un ritorno di prospettive scienziaste e costruttiviste³⁶.

Così, la critica rivolta da Legendre a quelle versioni del liberalismo, che uniscono scientismo, inteso come posizione che conferisce alla scienza il ruolo di sapere fondante e indiscusso, di sapere mitizzato, e idea della libertà come assenza di limiti, è utile ai fini di un'analisi della contemporaneità in cui, *in nome di* supposte posizioni liberali, vengono perseguite istanze di tutt'altro tenore, che lo storico definisce post-totalitarie. In questo senso, la

cifra della critica legendriana e il carico e la portata della sua provocazione – l'individuo liberale rappresentativo ed emblematico della concezione dello Stato moderno, posto in continuità con esso – sembra un criterio di distinzione utile a individuare, nell'attuale ambito delle teorie che si presentano come ispirate a una teoria della libertà, molti falsi argomenti, apparentemente liberali e emancipatori, in realtà oscurantisti e antilibertari.

Tornando a *Il cielo sopra Berlino*, proprio la continuità con l'esperienza totalitarista del nazismo sembra implicita nei pensieri e nel viaggio nello spazio e nel tempo, nell'opporre a una facile retorica sulla abbattimento dei confini e delle barriere tra gli stati, un nuovo fronte di confini, posti tra quei mini-Stati, gli individui "finalmente liberi e autonomi", entro il cui territorio per penetrare è necessario conoscere la "parola d'ordine":

L'anima tedesca di oggi è conquistata e diretta solo da colui che arriverà in ogni singolo piccolo stato con le sue singole parole d'ordine. Per fortuna nessuno al momento ne è capace...

Questa frase, nel film, è come sospesa tra il passato, l'esperienza del nazismo, in cui la "parola d'ordine" è forse veramente giunta in ogni individuo in Germania, che ancora non si pensava come "mini-Stato", e un presente in cui le forme di totalitarismo sono latenti, annidate nell'uso politico e commerciale dell'immagine e dei social network. Senza porre inutili allarmismi («al momento nessuno ne è capace»), né fornire figure inutilmente apocalittiche di un vivere che ha raggiunto livelli di benessere e di tecnologia mai raggiunto nella storia dell'uomo, ma anche senza illudersi che il livello di benessere e di tecnologia abbia definitivamente confinato nel passato gli spettri e i mostri, che oggi vivono sopiti nella incrementata violenza della vita quotidiana, nell'assenza di fiducia, negli scontri di identità e di cultura sempre più radicali: siamo oggi sorretti da un sempre più insopportabile narcisismo di massa, ove soggetti sempre più autoreferenziali, chiusi in mondi sempre più piccoli, ritagliati sulle immagini-spazzatura di una televisione-spazzatura e di social network spazzatura promossi a modello ideale di comportamento, che spargono intorno a sé appunto la loro spazzatura.

Il problema della libertà e delle sue concezioni, nel suo rapporto con la legge e con il limite, è stato il tema portante dell'articolo. A seguito del trasformarsi sempre possibile della libertà autofondata in una semplice abolizione di ogni limite, si è criticata la nozione di *individuo mini-Stato*. Espressione questa, mutuata da Wenders e da Legendre, che ha il pregio di indicare quanto possa essere difficoltoso prendere congedo dalle istanze totalitarie, pensate a livello politico e giuridico come nei totalitarismi novecenteschi, ma anche oggi a livello di singolo uomo.

Si è così cercato di mostrare come il problema della libertà, entro la società complessa, debba essere pensato allo stesso tempo a livello politico-giuridico e sul piano identitario-psicologico, senza trascurare la connessione necessaria dei due piani. Tenendo poi conto dell'aspetto *estetico*, e della questione della normatività dell'immagine, per pensare questa connessione si nota come, almeno su questo piano, posizioni assai diverse, anzi opposte (come quella di Popper nel suo scritto *Contro la televisione* e di Legendre, ad esempio), trovino inedite forme di prossimità, che non appare opportuno enfatizzare, ma che tuttavia sussistono.

Questo breve itinerario, a tratti faticoso ed ellittico, deve in sede finale e quindi sinteticamente, trovare un esito, una possibile via di uscita costruttiva, dando conto del riferimento alla sfera dell'antropologico, più volte richiamata, ma solo per cenni, come appello realistico alla vicenda umana, in grado di fornire senso e di collocare l'individuo e la sua irripetibile singolarità entro le vicende dei "sistemi" in cui siamo immersi, siano essi giuridici, economici, morali, comunicativi.

Un tale itinerario è ravvisabile nel pensiero di Sequeri e nel suo tentativo di fondare la nozione di *generazione* come fondamento di una concezione estetica, ma non estetizzante, della libertà.

Nel suo pensiero la critica al tratto dispotico, normativo, della verità oggettiva della scienza si ribalta pertanto nella critica al valore pur emancipativo – *à la Spinoza* – ma anch'esso totalizzante della sensazione, assunta come spazio del provvisorio e dell'irrazionale, delle passioni (e della fede) come altro dalla ragione moderna: le ragioni del cuore... per definizione prive di razionalità, inafferrabili, volubili. Le ragioni assolute del cuore sono oggi come altro dell'assoluto della ragione e della scienza-tecnica. Questa figura moderna della libertà, irrazionale, emancipativa, movimentista, appare autocontraddittoria e autodistruttiva: essa si concepisce come la libertà dai legami, da ogni legame, perfino nei confronti di quello che si è attualmente e che fra poco non si sarà più («La coscienza, il sentimento è come mi sento adesso», precisa l'autore, ove l'irrazionalità del sentire provvisorio si rivela nella sua pretesa di assolutezza). Il teologo milanese osserva come, in altri termini «la qualità di un atto libero finisce nel momento stesso in cui si realizza»³⁷. Concezione della libertà, questa, che mostra effetti sensibili anche sulla nozione razionalistica di scelta e di decisione, le quali proprio nell'attuarsi finiscono per annullarsi, per esaurirsi nell'istante, confinando la prospettiva individuale del senso nella temporalità istantanea del loro esercizio nella scelta tra possibili – e non nella durata della fedeltà del loro mantenersi³⁸. L'effetto perverso della concezione della libertà come emancipazione è il tratto contraddittorio

del negarsi affermandosi: la libertà, così intesa, “è il lavoro di Sisifo”³⁹, la ricerca di un desiderio necessariamente impossibile da raggiungere:

L'ideale dell'autorealizzazione funziona ora come oppio laico per i popoli. Ma appunto, poiché un simile ideale ha storicamente incorporato i motivi della libertà individuale e della dignità soggettiva, il suo smascheramento è doverosamente affidato all'opera di un discernimento fine e accorto. In ogni caso, l'autoreferenzialità... fa finire la storia e macchinizza il vivente. La sua redistribuzione antropologica, nell'odierno narcisismo di massa, non crea democrazie delle differenze, bensì micro-conflitto ossessivo delle identità⁴⁰.

Il riferimento alla conflittualità identifica con precisione la radice individualistica della crisi delle istituzioni, che determina l'aumento della violenza osservabile nella società, sempre più invivibile nella sua dimensione relazionale quotidiana: «Il presupposto ideologico di questo modello è l'uomo che “si fa da sé”, che non dipende da nessuno, che trova in se stesso e in niente altro la ragione delle proprie convinzioni e delle proprie azioni, il suo ideale è quello di “non dipendere da nessuno”»; perciò la sua libertà si esalta soltanto quando può sottrarsi a ogni vincolo e si sente un eroe quando «non deve niente» a nessuno⁴¹.

Più che il superuomo di Nietzsche, secondo il teologo, questo è l'Unico di Stirner: «quello che non vuole avere nessun fondamento della propria unicità, e non vuole essere il fondamento di nessuno»⁴². Egli non è però un eroe, osserva Sequeri, ma il perfetto parassita: non vuole sostenere la vita di nessuno,

però fu messo al mondo, accudito e nutrito. Gli si insegnò a camminare e a parlare, ben prima che fosse in grado di pensare a sé e a sostenersi da sé... ed esiste una rete della società umana, e una struttura sociale del diritto, che gli offre risorse per la sua vita⁴³.

La libertà autoreferenziale è considerata così nella sua dimensione autocontraddittoria, come accennato in una sorta di duplicazione individualistica del teorema di Böckenförde: «la libertà individuale si nutre di presupposti collettivi che essa stessa non riesce a garantire»: è l'ideale proprio del Soggetto-Re, o dell'individuo mini-Stato.

A questa concezione Sequeri oppone quella che potremmo definire una “svolta affettiva” in metafisica e in teologia, volta a individuare la dimensione originariamente relazionale del modello opposto all'auto-afezione del soggetto, che egli definisce *proaffezione*. La intendiamo conclusivamente come forma costitutiva di una *libertà per*, idealmente corrispondente alla terza figura della libertà, l'immagine della danzatrice proposta da De Monticelli, priva-

ta dei suoi possibili aspetti individualistici. La figura della danza, radicata *in interiore homine* è infatti anche sembra una modalità di interazione sociale, di natura consuetudinaria.

Riferendosi al Prologo del *Commento al De Trinitate* di Boezio di San Tommaso, Sequeri individua il ruolo strategico del concetto di generazione, da intendere a mio avviso in senso *antropologico* e non solo teologico, relativo alla nozione della *persona*. La categoria della generazione è la *Ratio* stessa della Trinità delle persone in un'unica essenza divina sorgente dalla prima generazione (coincidente con la creazione), inizio e fondamento di qualunque altra generazione, in quanto essa accoglie perfettamente la natura del generante nel generato:

Ogni altra generazione è dunque 'imitazione' della generazione divina, costitutiva dell'essere trinitario. L'eterna generazione del Logos (della Sapienza, del Figlio) è dunque il principio della costituzione trinitaria dell'essenza divina e (con diversa ragione essenziale) di tutto ciò che ha forma e forma di generazione⁴⁴.

Non è tanto la dimensione teologica della nozione che interessa, in questa sede, ma l'implicazione concernente la dimensione *relazionale e affettiva* della nozione di persona, da riferirsi alla nozione di generazione, in quanto differente dalla metafora "macchinica" della creazione, riferibile all'universo greco. L'universo teologico – sempre fondante la nozione teologico giuridica di persona – incontra qui, mi pare, la prospettiva della libertà in relazione alla figura della danzatrice come forma specifica della *novità di ognuno* e del *potenziale generativo dell'umano*. Lasciamo conclusivamente alle parole di Sequeri l'indicazione di una prospettiva antropologica volta a mettere al centro della nozione di libertà la categoria affettiva e relazionale della generazione:

La categoria di generazione, come già notato, include un'intrinseca connotazione affettiva. Dice anche di un rimando a un *ordine* degli affetti, a una certa costellazione di possibili della *giustizia*. Non è mera causazione produttiva di altro, non è semplice partecipazione sostanziale di sé. La generazione è il momento – e rimane il profilo – di una costituzione dell'alterità che rappresenta il primo, e forse il più formidabile, enigma della costituzione del vivente. Il vivente si ri-produce in un'alterità che non è più in alcun modo replicazione che può essere distrutta ma non ri-assorbita: è il *novum* di una vita individua⁴⁵.

Potremmo aggiungere, conclusivamente: ha la forma stessa della libertà della persona.

¹ *Non a te ma alla religione*: «Uno sciocco asinello portava una statua di Iside, / e aveva sul dorso ricurvo i venerandi misteri. / Così qualsiasi passante adorava riverente la dea, / pronunziando in ginocchio le pie preghiere, / ma l'asino credeva che tanto onore fosse rivolto / a lui stesso, gonfiandosi ben pieno di superbia, / finché lo stalliere frenandolo a colpi di sferza disse: / «Non sei tu il dio, asinello, ma il dio che porti»» (traduzione di A. ALCIATO, *Libro degli Emblemi*, a cura di M. Gabriele, Adelphi, Milano 2009, pp. 209-213).

² A. ALCIATO, *Il libro degli emblemi secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, trad. e commento di M. Gabriele, Adelphi, Milano 2009, pp. 209-213.

³ Ho accennato al tema in P. HERITIER, *Il personalismo liberale cattolico nell'Italia del XIX secolo*, in P. NEMO, J. PETITOT (a cura di), *Storia del liberalismo in Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 505-530. La prospettiva rosminiana rappresenta al contrario una visione che sarebbe da riprendere in relazione a questi temi, anche se qui non appare possibile svolgere il tema. Su Rosmini, F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo. La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*, Vita e pensiero, Milano 2014; A. ROSMINI, *Filosofia della politica*, edizione in italiano corrente a cura di F. Bellelli, con nota editoriale di R. Cubeddu, Cantagalli, Siena 2021.

⁴ P. LEGENDRE, *Leçons I. La 901^e Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Paris 1999.

⁵ Su questi temi, a partire da M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002, interessante l'analisi compiuta da M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, ETS, Pisa 2021 e M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città aperta, Troina 2006.

⁶ Ci limitiamo al fondamentale lavoro in tema di E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Einaudi, Torino 2012.

⁷ Il significato del racconto biblico della prima trasgressione della legge divino da parte di Adamo ed Eva verte proprio su questo inserimento della norma e della sua violazione nella comprensione della nozione di libertà. Per una rilettura figurale del tema, P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano.

⁸ Sul tema, nella bibliografia sterminata, T. NICHOLS, *Il nemico dentro. Perché siamo noi stes-*

si a distruggere la democrazia, Luiss University Press, Roma 2021.

⁹ F.A. HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano 1997.

¹⁰ ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, Bompiani, Milano 2013, n. 1104, pp. 1025-1027.

¹¹ P. HERITIER (2012), *Useless non-preaching? The critical point and the complex anthropology of freedom in Luigi Einaudi*, in P. HERITIER, P. SILVESTRI (a cura di), *Good Government, Governance, Human Complexity*, Leo S. Olschki, Firenze 2012, pp. 275-312.

¹² R. DE MONTICELLI, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009.

¹³ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, pp. 35 e s.

¹⁴ T. HOBBS, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 163.

¹⁵ F.A. HAYEK, *La società libera*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 31.

¹⁶ I. BERLIN, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005.

¹⁷ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸ Nel dibattito contemporaneo sul *free will*, De Monticelli si concentra in un confronto con la posizione di Libet in relazione al suo celebre esperimento. B. LIBET, *Mind Time - Il fattore temporale nella coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2007. R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, pp. 90 e ss.

¹⁹ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 112.

²⁰ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano. Sul simbolo rituale*, Cittadella, Assisi 2008, p. 210. Per una fondazione filosofico teologica della nozione di singolarità del soggetto, S. PETROSINO, S. UBBIALI, *Il peso che porta in alto. Agostino e la confessione del soggetto*, Cittadella, Assisi 2017. Sulla prospettiva di Ubbiali, G. NOBERASCO, F. PERUZ-ZOTTI, *Il segreto della libertà. Studi in onore di Sergio Ubbiali nel suo LXX compleanno*, Glossa, Milano 2021.

²¹ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, cit., p. 210.

²² R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 37.

²³ R. DE MONTICELLI, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ P. HERITIER, *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino 2012.

²⁵ P. LEGENDRE, *Il giurista artista della ragione*, Giappichelli, Torino 2001.

²⁶ P. NEMO, *Esthétique de la liberté*, PUF, Paris 2014, si vedano anche degli articoli di E. DI ROBILANT, *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, pp. 163-198, e P. NEMO, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e Cristianesimo*, pp. 129-162, in P. HERITIER (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

²⁷ P.A. SEQUERI, *Deontologia del fondamento*, Giappichelli, Torino 2020.

²⁸ P. HERITIER, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, in P. HERITIER (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, cit., 2008. Per una critica risalente al mito globalizzazione da parte di uno degli studiosi più accreditati di Hayek, J. GRAY, *Alba bugiarda. Il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, Ponte alle grazie, Milano 1998.

²⁹ S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

³⁰ E. SADIN, *Io tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, Luiss University Press, Roma 2022.

³¹ Prospettiva critica emergente già nell'ultimo testo, già citato, di HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo* (e del razionalismo pan-critico di Bartley), testo che forse oggi potrebbe esser riscritto con l'aggiunta al sottotitolo: "e del liberalismo costruttivista".

³² Trascrizione del discorso di un autista in *Il Cielo sopra Berlino*, in P. HERITIER, *Società post-hitleriane?*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 159 e s.

³³ È sufficiente riferirsi ai nomi di Hayek e von Mises e alla loro critica della pianificazione economica per intendere ciò a cui ci riferiamo.

³⁴ Espressione che mi piace mutuare da DELEUZE, GUATTARI, *4 novembre 1923. Postulati della linguistica*, in *Millepiani, I. Rizoma*, Castelvecchi, Roma 1997, pp. 133 e ss. «Il linguaggio non è fatto nemmeno per essere creduto, ma per obbedire e far obbedire», p. 134. «Il linguaggio non è la vita, dà ordini alla vita; la vita non parla, ascolta e attende. In ogni parola d'ordine, pure quella di un padre a suo figlio, c'è una piccola sentenza di morte – un Verdetto –, diceva Kafka»; in modo più tecnico, con riferimento al performativo e all'illocutivo, p. 138. «Chiamiamo parole d'ordine non una categoria particolare di enunciati espliciti (per esempio all'imperativo), ma il rapporto di ogni parola o di ogni enunciato con presupposti impliciti, cioè con atti di parola che si compiono nell'enunciato e possono compiersi soltanto in esso. Le parole d'ordine non rinviano dunque soltanto a comandi, ma a tutti gli atti che sono legati a enunciati da un "obbligo so-

ciale". Non vi è enunciato che non presenti questo legame, direttamente o indirettamente. Una domanda, una promessa, sono parole d'ordine. Il linguaggio non può essere definito se non dall'insieme delle parole d'ordine, presupposti impliciti o atti di parola che insistono a un dato momento in una lingua».

³⁵ Di grande interesse, in relazione a una configurazione interessante e non falsamente dogmatica del liberalismo contemporaneo, nel suo sostenere posizioni comunque nette e radicali, l'articolo di P. NEMO, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, in *Problemi di libertà*, cit., che, a proposito dei nessi tra cristianesimo e liberalismo, e presupponendo la base biblica e il fondamento storico giuridico-romano della teoria della libertà mostrata in altre sue opere, chiarisce l'imprescindibilità del nesso esistente tra liberalismo e pensiero religioso, proprio sullo sfondo della nozione di limite, concludendo addirittura, nei confronti di posizioni utilitariste (la libertà per il progresso) o autoriferite (la libertà per se stessa): «Non stupiamoci che quelli che non credono in Dio siano votati a tradire la libertà un giorno o l'altro». Di Nemo si veda anche P. NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*, PUF, Paris 1998.

³⁶ Sulla critica dello scientismo e del costruttivismo, si veda F.A. HAYEK, *The Counter-Revolution of Science*, Free Press, Glencoe, Illinois 1952; F.A. HAYEK, *Legge, Legislazione, Libertà*, il Saggiatore, Roma 1988; F.A. HAYEK, *La presunzione fatale*, cit.

³⁷ P.A. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012, p. 75. Si vedano anche P.A. SEQUERI, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e pensiero, Milano 2002; P.A. SEQUERI, SEQUERI, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; P.A. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e pensiero, Milano 2017.

³⁸ P.A. SEQUERI, *L'amore della ragione*, cit., p. 76.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 90.

⁴¹ *Ivi*, p. 106.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 110.

⁴⁴ *Ivi*, p. 94.

⁴⁵ *Ivi*, p. 95.