

F. Botturi, Libertà e formazione morale

Publicato col titolo *Formazione della coscienza morale: un problema di liberta*, in AA.VV., *Per una liberta responsabile*, a cura di G.L. Brena e R. Presilla, Ed. Messaggero, Padova 2000, pp. 73-95

1. Crisi dell'idea di formazione

La *rinuncia all'educazione morale* sembra un dato acquisito nel contesto della cultura contemporanea: le proposte etiche prevalenti si attestano per lo più su un discorso di etica pubblica, che ha come criterio la proceduralità delle regole oppure l'appartenenza a tradizioni culturali. Nel primo caso si prescinde dal tema del bene e ci si attesta sulle regole del giusto (neoliberalismo) secondo procedure condivise che possono garantire la convivenza pubblica di plurimi progetti di vita privata. Nel secondo caso la moralità è, invece, conformità a tradizioni particolari da cui il soggetto trae la sua identità riconoscibile (comunitarismo). Nell'uno e nell'altro caso l'etica è apriori identificata con l'*etica sociale*. Manca in generale lo spazio logico per porre il problema della formazione del soggetto e del suo divenire individuo adulto capace di relazione.

Sintomatica è la questione del *pluralismo culturale*, che diventa il criterio principale della stessa formazione etica (che si riduce alla formazione alla convivenza pluralistica) e l'obiezione preventiva contro ogni formazione univoca. Di conseguenza, l'orientamento complessivo dell'esistenza e l'interrogativo sulla "vita buona" sono lasciati all'opzione individuale e privata. In tal modo si legittima un costume diffuso del tipo "vizi privati e pubbliche virtù", ovvero una certa giustapposizione di individualismo libertario e di garantismo giuridico-istituzionale, di *permissivismo privato* e di *rigorismo pubblico*. Da una parte si vuole intransigenza in fatto di moralità pubblica e di rispetto delle regole della vita collettiva, dall'altra si rivendica il massimo di soggettivismo e di arbitrarismo nell'ambito di ciò che si considera privato.

Tutto ciò è significativo del fatto che la crisi della formazione morale fa tutt'uno con la . Se non si ammette una soggettività autoconsistente, infatti, non è sensato parlare di un suo processo formativo. Bisogna riconoscere una *verità del soggetto*, perché abbia senso il cammino teleologico della sua realizzazione. La negazione di un'identità, che in qualche misura trascenda ontologicamente e orienti assiologicamente tutte le sue operazioni, rende impossibile l'idea stessa di "formazione" della soggettività e di "storia" del soggetto.

Ma è appunto il *nichilismo antropologico*, sia nella sua versione nietzschiano-ermeneutica, sia in quella analitico- fisicalista, il dato culturale oggi prioritario.

2. L'aporia della formazione

Bisogna riconoscere, però, che anche là dove si accetta l'idea di una consistenza ontologica del soggetto, non è immediato riconoscere la possibilità della sua *formazione morale*. Se, infatti, formazione morale ha un senso, non può significare che *formazione della liberta* . Ma, appunto, ha senso formare la liberta? Non è questa stessa la regola presupposta di ogni azione, tale per cui l'agire umano non sarebbe possibile senza la liberta in atto? Non sembra dunque possibile dare una regola a quella che è la regola per eccellenza (trascendentale) dell'agire umano. Ma, se così stessero le cose, sarebbe necessariamente vero che non è possibile educazione morale; almeno nel senso tradizionale secondo cui il rapporto educativo è essenzialmente anche rapporto intersoggettivo, che contempla come sua condizione la figura dell'altro. L'unica alternativa è costituita da una concezione della liberta come radicale autonomia, in rapporto alla quale l'unica accezione legittima di educazione può essere solo l'*autoeducazione*, come processo all'interno del quale la liberta prende possesso di sé e prende via via coscienza della regola che essa è a se stessa.

Sembra dunque in sintesi che tra *liberta e formazione* si istituisca un'*aporia*: in quanto iniziativa autonoma la liberta non può ricevere formazione (che implicherebbe eteronomia); d'altra parte, la sola autoeducazione della liberta presuppone un'autosufficienza ed una perfezione che non sembra corrispondere alla condizione

esistenziale della libertà, perché non rende conto dell'esperienza dello smarrimento reale della libertà. La pura autonomia - Fichte insegna - è infatti di natura divina.

3. Libertà plurale

L'aporia della formazione morale ha la sua chiave di volta nella *concezione della libertà*.

La prima rilevazione in proposito è la diffusa tendenza ad identificarla univocamente con il libero arbitrio; meglio con il potere della scelta. Mentre -- come cercheremo di mostrare -- dev'essere fatto un discorso antropologicamente più plausibile, che rinunci ad una semantizzazione univoca della libertà a favore di una pluralità di significati coesistenti ed interconnessi. La nostra tesi è che la libertà sia *un organismo unitario e complesso*, la cui identità plurima si struttura secondo una dialettica interna alla sua stessa multidimensionalità. La libertà, infatti, ha più significati, ciascuno dei quali rimanda all'altro come suo compimento e insieme come suo presupposto, secondo una circolarità unificante, nella quale soltanto la libertà trova la sua integrità fisiologica e, viceversa, nell'astrazione dalla quale la libertà ha la sorgente delle sue patologie; nella quale ancora la libertà ha il suo fascino e il suo mistero e, viceversa senza la quale la libertà appare come un epifenomeno banale.

4. Libertà come autodeterminazione

Certamente il significato più evidente della libertà è costituito da quello di *libero arbitrio*. Non è qui il luogo per entrare nel problema fondativo della capacità di libera scelta. Basti tener fermo che, se l'uomo è davvero capace di scelta, allora il soggetto è sempre, benché parzialmente, "dominus sui"; è cioè capace di una signoria sui suoi atti, rispetto ai quali vive in qualche misura nella distanza di una "indifferenza dominatrice", come si esprime J. Maritain.

A questo livello l'essenza della libertà sembra consistere nell'*esercizio di quel potere in cui sta lo scegliere*: benché necessitati a scegliere, come ha evidenziato Sartre, siamo però liberi di scegliere quello che vogliamo; la libertà consiste esattamente nell'esercitare il potere di scegliere e dunque di scegliere senza vincolo alcuno.

Se ci si ferma a questa considerazione del fenomeno della libertà, è inevitabile concludere che il potere della libertà è tale nella misura in cui può disporre degli atti del soggetto, senza doverne misurare il valore su altro da se stessa. Se la libertà si identifica con il *potere di autodeterminazione*, è vero che un ordine di valori cui la libertà debba sottostare ne contraddice la natura. La sola autodeterminazione esige la perfetta autonomia e, dunque, la libertà, è tale, se è insieme capacità di creare i propri valori, cioè quelli propri di ciascuna libertà.

La *profondità esistenziale* di questa concezione sta nel fatto che in essa il soggetto afferma se stesso e una certa sua assolutezza. La capacità di auto-determinazione è la caratteristica secondo la quale la soggettività appare con la sua irriducibile identità: l'autodeterminazione è il principio dinamico del processo di identificazione dell'io. E' già chiaro dunque che in ogni caso la formazione morale non potrà non fare appello all'esperienza di identificazione interna alla capacità di autodeterminazione.

L'*insufficienza* di questa dimensione sta però nel fatto che il soggetto umano non ha solo il potere di scegliere, ma anche il *bisogno* di farlo. Meglio, il potere si trova, necessariamente, di fronte al bisogno: lo scegliere, cioè, è in funzione di ineludibili bisogni di varia natura. L'uomo non è un dio che abbia a disposizione la sua esistenza, ma è un essere limitato, il cui potere è anche al servizio-di e, dunque, è vincolato-a bisogni da soddisfare.

L'uomo non può scegliere per scegliere, ma deve scegliere per raggiungere, se possibile, dei beni, delle realtà a lui convenienti, di cui appunto ha bisogno. E' un romanticismo irrazionalistico ed estetistico l'amare per amare o il desiderare per desiderare, perché questi sono movimenti dell'animo che non danno soddisfazione in se stessi, ma sono strutturalmente orientati a una soddisfazione che proviene dal rapporto con altro: così è anche per lo scegliere 1.

5. Libertà come autorealizzazione

La scelta ha fine e senso oltre se stessa: in altri termini, l'autodeterminazione è per il bene, cioè per fini opportuni, convenienti, validi, in sintesi felicitanti, per il soggetto. La scelta razionale, insomma, è *funzione di realizzazione dell'agente*. E' questo un secondo significato della libertà, più difficile da acquisire del precedente, ma altrettanto fondamentale, perché è ciò in rapporto a cui acquista senso compiuto anche il libero arbitrio. La libertà, cioè, non è solo capacità di scelta e autodeterminazione, ma è anche *autorealizzazione*.

2 di 7 30/09/20, 10:20

Filosofico.org: Libertà e formazione morale <https://www.filosofico.org/antropologia/liberta.php#>

Piuttosto, c'è da chiedersi in che senso anche questa funzionalità porta il nome di libertà. Qui libertà significa *cammino verso un/il compimento dell'agente*, ha quindi il senso di *liberazione* dalla povertà e dalla schiavitù dell'imperfezione, dell'incompiutezza, ecc. Qui, dunque, libertà significa *adesione al bene*, realizzazione e *liberazione* del soggetto; così come si dice, che ogni agire soddisfacente dà una sensazione di libertà, fa fare un'esperienza di liberazione.

Anche a questo livello si incontra un *paradosso* significativo, quello della *coniunzione di necessità e libertà*: ci portiamo verso il bene oggetto della scelta libera per una certa necessità di questo bene per noi, ma a sua volta il raggiungimento di questo bene necessario ci libera.

L'esempio più eloquente è quello dell'*amore*: tanto più un amore è profondo, cioè impegna l'intimo della persona, tanto più esso è libero e necessario insieme. Libero (nel senso di scelto), perché se tale non fosse, non sarebbe amore umano, ma sola attrazione deterministica; ma necessario, sia perché l'amore risponde a un appello che non è a sua disposizione, ma gli si impone; sia perché l'amore per sua natura deve amare, deve volere il bene dell'amato; ma, infine, libero ancora (nel senso di liberante) perché l'amore, in quanto conforme alla natura dell'agente, lo realizza, ne libera le potenzialità, lo rende più se stesso. C'è dunque un intreccio di necessità e libertà: L'amore nasce come *attrazione e appello* nei cui confronti non posso comunque non prendere posizione, ma la riposta è *liberamente scelta* e (se valida) è *liberante* 2.

La libertà come adesione al fine liberante pone però il problema della identificazione delle realtà che corrispondono al bene del soggetto. Se il soggetto deve riconoscere che la sua libertà-liberazione è vincolata alla scelta di beni veri, non apparenti, quali sono e/o qual è il bene, raggiungendo il quale il soggetto arriva a se stesso? E' chiaro che la formazione morale non potrà non passare attraverso l'impegno con questo interrogativo, da cui la libertà del soggetto riceve una sollecitazione decisiva all'uscita dal sempre possibile narcisismo interno all'autorelazione intrinseca alla capacità di scelta. L'assunzione del problema del vero bene, cioè del bene effettivamente felicitante, inaugura infatti l'accesso del soggetto nella sfera della moralità.

Certo, si potrebbe obiettare che il *bene che il soggetto va cercando altro non è in ultima istanza che se stesso*: il fine dei fini è appunto la sua realizzazione, il suo bene proprio. La libertà come autorealizzazione sarebbe allora il significato ultimo e comprensivo della libertà.

Ma il *limite* di questa risposta non tarda a rivelarsi. Essa presuppone, infatti, una condizione solipsistica del soggetto, che è del tutto irreali, e perciò contraddittoria: se il soggetto fosse fine a se stesso, vorrebbe dire che ogni cosa dovrebbe essere posta a suo servizio, compresi gli altri soggetti; ma ciascuno di essi potrebbe avanzare questa pretesa, ponendo così un problema insolubile. Proseguire su questa strada significherebbe infilarsi nel vicolo cieco di una libertà essenzialmente conflittuale, cui si potrebbe porre rimedio solo ipotizzando un apparato esterno alla libertà stessa, deputato al suo controllo (secondo il modello di Hobbes e del neocontrattualismo contemporaneo). Al contrario, proprio perché *ogni* soggetto umano tende alla sua realizzazione, nessuno può essere perfetto fine a se stesso.

6. Libertà come rapporto

La libertà non è solo autodeterminazione e autorealizzazione: la libertà è anche fin dall'inizio *rapporto con altri, e più precisamente con altra libertà*.

Non solo la libertà deve tener conto dell'altra libertà, ma più profondamente la libertà è bisogno costitutivo dell'altro come libertà.

L'uomo viene alla luce in un altro uomo: in questa metafora si fondono un significato fisico (la generazione biologica) ed uno meta-fisico (la generazione all'identità e alle capacità operative del soggetto in quanto tale). L'uomo non è un prodotto sociale, né la sua personalità è la semplice risultante degli influssi ambientali (se così fosse il soggetto sarebbe in balia della società, di diritto e di fatto); però l'uomo è in certa misura sempre consegnato a se stesso dalle relazioni primarie in cui è inserito. Potremmo dire che il soggetto è autoconsistente in quanto costituito in se stesso, ma che è anche istituito nella sua soggettività da altri. Più concretamente, *l'uomo esiste in forza del riconoscimento che riceve*: ciò è evidente nel rapporto parentale, in cui la privazione di un adeguato riconoscimento comporta deficit e turbative della personalità.

L'uomo ha bisogno di riconoscimento non per essere persona, ma per *esistere da persona*, cioè per attivare pienamente le proprie capacità affettive e intellettuali e per raggiungere un intenso e stabile senso della propria identità: chi non si sente affettuosamente accolto, non riesce ad accogliersi; chi non sa accogliersi, non ha la carica affettiva sufficiente per esplicitare le sue capacità fondamentali; chi non è in grado di esercitare la sua umanità intelligente e desiderante, non può giungere a formulare una chiara identificazione autocosciente.

Non casualmente la dinamica del riconoscimento tesse la trama elementare della *socialità umana*, estendendosi a tutta la micro/macro ritualità dei riconoscimenti che definiscono i ruoli e le identità intersoggettivi e pubblici.

Questi dati inconfutabili hanno una ragione profonda, che pertiene al *modo d'essere del soggetto umano*: l'uomo ha bisogno di riconoscimento, perché è un essere precario e sa di essere tale; il riconoscimento serve di conferma nell'essere, per un soggetto che letteralmente non possiede la perfetta sicurezza di esistere. Più precisamente, l'attesa di riconoscimento coincide con la richiesta di una conferma d'esistenza che un soggetto come tale richiede ad un altro soggetto come tale. Un soggetto, infatti, è tale in quanto costituito dalla sua illimitata capacità intenzionale o trascendentale, cui non basta il riscontro e il sostegno di cose ma ha intimo bisogno di quelli da parte di altri soggetti. Il soggetto, in quanto è costituito originariamente nella condivisione dell'orizzonte trascendentale del pensiero e del desiderio, è costituito originariamente nell'intersoggettività. L'illimitata apertura trascendentale non può accontentarsi infatti della determinatezza categoriale delle cose, ma ha come adeguata misura di riferimento un'altra intenzionalità altrettanto aperta ³. D'altra parte la ricchezza trascendentale del soggetto convive in lui con la povertà della sua precaria esistenza biopsichica. Il soggetto è un'apertura sull'intero segnata dalla contingenza del suo divenire e come tale ha continuamente bisogno di attestare (anzitutto a se stesso) la propria esistenza. Il riconoscimento diventa così la relazione attraverso cui il soggetto identifica e conferma se stesso.

Ma, se il riconoscimento ha a che fare con la costituzione dell'esistenza, allora ha a che fare anche con la *libertà del soggetto*, ovvero con il formularsi della sua capacità di autodeterminazione e con il processo della sua autorealizzazione/liberazione.

Il rapporto di riconoscimento è storicamente drammatico: tutti hanno bisogno di esso, ma non tutti allo stesso modo e secondo la stessa prospettiva. Nella mancanza di simmetria si può insinuare -- e di fatto si -- la tentazione della sopraffazione e, correlativamente, il sospetto della strumentalizzazione. Il rapporto di riconoscimento si trasforma così in lotta tra un servo e un padrone, come hanno visto Hegel e Sartre, che nella lotta per il dominio, dopo le anticipazioni di Hobbes e di Nicole, hanno visto addirittura un destino per i rapporti tra gli uomini. Di qui il dramma della libertà, quanto alla possibilità di trovare nell'altro il soddisfacimento della propria attesa ⁴.

Tale difficile situazione, tuttavia, non contraddice l'originario significato positivo del riconoscimento, ma fa meglio comprendere che l'aspettativa generata dal bisogno di riconoscimento è di sperimentare la *libertà dell'altro come beneficio per sé*. In profondità il bisogno di riconoscimento è attesa della libertà di essere

chiamata da un'altra libertà ad un incontro benefico, cioè è l'appello ad una libertà che non ha secondi fini, ma abbia il solo fine di incontrare l'altra libertà come tale: insomma, è attesa che una libertà chiami un'altra libertà come tale, che la chiami cioè *gratuitamente*.

In tal modo *necessità* della sollecitazione da parte di un'altra libertà, che il bisogno di riconoscimento contiene, e *gratuità* che tale rapporto esige insegnano qualcosa di fondamentale sulla natura della libertà: *la libertà è necessaria relazione alla grazia di un'altra libertà*.

Di qui la necessaria implicazione dell'altro in qualunque progetto di formazione morale.

7. Organismo dialettico della libertà

Ma anche la libertà come gratuita relazione porta in sé il suo trascendimento, perché la gratuità del riconoscimento dato e ricevuto si disperderebbe nell'inutilità (estetistica o sentimentalistica), se non fosse a sua volta funzione di attivazione della capacità di scelta. Anzi, a ben vedere, capacità di scelta e riconoscimento si richiamano e si condizionano a vicenda, quasi come forma e contenuto dell'esperienza elementare della libertà: è il riconoscimento (originariamente parentale) che attiva la capacità di scelta, attraverso l'esperienza dell'essere oggetto di elezione da parte di un'altra libertà; mentre, a sua volta, la scelta libera ha il riconoscimento da esercitare e da ricambiare come suo primo contenuto, in quanto prima ed archetipica figura ed esperienza di/del bene. *Libero arbitrio* e *riconoscimento* costituiscono così solidalmente la basilare struttura dinamica della libertà, orientata alla *ricerca dei beni e del bene* che possano realizzare il soggetto.

E' chiaro, di conseguenza, che non ha verità né una concezione solipsistica del libero arbitrio, né una risoluzione della libertà nel riconoscimento sociale. E' vero piuttosto che l'autodeterminazione prende sempre forma sulla base di un rapporto intersoggettivo di riconoscimento e che questo ha il suo senso autentico nel suscitare sempre, benché in diverso grado e a diversi livelli, l'energia della scelta. La correlazione forte tra due forme della libertà mette il soggetto in grado di aprirsi alla ricerca del suo bene, il cui paradigma è però già nella relazione di riconoscimento vissuta all'origine, in cui egli si è sperimentato come bene per altri ed ha incontrato altri come bene per sé. Di qui si può comprendere la gravità del danno ricevuto da chi abbia esperienza negativa di altri nelle primarie relazioni di riconoscimento: l'esperienza di altri come originaria esperienza di bene si presenta come originaria esperienza di male!

Tre dunque sono i significati della libertà in dialettica e circolare connessione. Nessuno di essi infatti può stare a sé, nessuno può avocare a sé tutto il senso dell'essere liberi, perché ciascuno trova in sé un limite di insufficienza che esige un superamento in altro. Se, perciò, una *nozione sintetica della libertà* è possibile dare, essa potrebbe stare nella duplice idea di *autopossesso dipendente* e di *fedeltà deliberata*; cioè nell'idea di un'autonomia, che si accetta nella dipendenza dall'altro e dal bene, e nell'idea di scelta, che si attua come fedeltà all'altra libertà e insieme a ciò che è in grado di dar compimento al bene del soggetto.

8. Necessità della formazione morale

Solo se la libertà non è pura iniziativa e autonomia esclusiva ha senso parlare di "formazione morale". Infatti, ciò che vi è di comune fra i tre significati della libertà è la *coesistenza* in essa *di attività e di passività*. Ad ogni momento dell'esistenza libera è insito, assieme ad una componente di iniziativa, un elemento ricettivo. Con Pareyson potremmo dire che la libertà umana è in ogni suo aspetto sempre una "iniziativa iniziata". E, con S. Weil, bisogna riconoscere che la libertà non è mai senza commistione con la necessità: liberi di scegliere e necessitati alla scelta; orientati al bene e vincolati alla sua convenienza; aperti ad altri e da questi dipendenti.

La *formazione morale* prende senso da questa situazione mista. L'azione formativa, infatti, ha spazio nell'ambito della passività del soggetto e in funzione della sua iniziativa. Essa interviene come elemento attivo esterno che non lede la dignità autonoma del soggetto, perché ne condivide la "necessità" in direzione della sua realizzazione. Potremmo parlare in proposito di "ortopatia" ovvero della formazione morale come formazione del "sentir giusto", dell'avvertire e assumere la dimensione della propria passività ontologica e delle sue implicazioni in funzione della sua capacità attiva ⁵.

Di conseguenza il *processo formativo* esige il rispetto della logica dettata dalla dialettica interna della libertà stessa, trascurando la quale l'impresa educativa risulta astratta e rischia l'insuccesso. Ciò che è primo, infatti, nella logica vissuta della libertà non è la sua capacità di autodeterminazione, come invece si è portati a pensare per un vizio intellettualistico (che conduce ad esempio a rivolgersi al bambino come un esserino pienamente *dominus sui*, al quale sottoporre il più neutralmente possibile tutto il ventaglio delle scelte: via sicura per farne un nevrotico!). Ciò che è primo è invece il *legame di riconoscimento*. Ciò significa che la base del processo formativo è l'esperienza della libertà dell'altro come beneficio. Senza questa fiducia di base la libertà non trova lo spazio della sua espansione: per il bambino -- ci dice la psicologia del profondo -- l'immaginata onnipotenza dei suoi genitori (a lui disponibile) è la condizione basilare per investire il mondo esterno con la sua esplorazione e la sua iniziativa. Analogamente, resta sempre vero che il soggetto è in grado di assumere il compito della sua libertà nella misura in cui ha la certezza di un riconoscimento che ha preventivamente accolto la sua libertà stessa.

Vale insistere su questo momento della questione, perché è l'aspetto forse più problematico per la coscienza educativa contemporanea. In sede antropologica, infatti, si è molto attenti alla dimensione intersoggettiva, ma si è anche prevalentemente preoccupati di definirne la polarità logico-linguistica piuttosto che di comprenderne l'interazione relazionale. In questo modo diventa difficile pensare il fenomeno -- educativamente ineludibile -- dell'*autorità*. L'interazione del riconoscimento, infatti, porta con sé questa esperienza fondamentale: nel concedere il riconoscimento si è in ogni caso e necessariamente autorità; tanto più quando il rapporto è in condizione di asimmetria (genitore/figlio, docente/studente...; in generale, superiore/inferiore). La sottovalutazione dell'importanza primaria del rapporto fiduciale di riconoscimento deriva probabilmente dall'imbarazzo che crea la figura dell'autorità: la sua superiorità è spontaneamente avvertita quasi come violenza. Si preferisce puntare subito sulla libertà di scelta dell'altro, forse senza rendersi conto che in questo modo si provoca l'arresto del processo formativo stesso. Certamente, l'esercizio della funzione d'autorità è esercizio di potere; ma tale esercizio è inevitabile nel gioco della libertà. Piuttosto, è vero che anche tale potere esige una regolazione morale: l'autorità porta in sé l'obbligazione di essere benefica.

In realtà, l'esperienza positiva del riconoscimento di per sé è già - come si diceva - la *prima esperienza del bene*. La libertà come relazione benefica ad un'altra libertà è la prima forma di autorealizzazione: l'altro accogliente è il primo luogo di espansione del soggetto in formazione, tanto che i rapporti genitoriali costituiscono inevitabilmente la prima (rischiosa) configurazione, contenutisticamente concreta ed affettivamente impegnativa, del bene realizzante.

Solo al termine, dunque, la formazione morale giunge al momento della *libera scelta*. Non perché questa non sia una capacità originaria del soggetto (che se tale non fosse, nessuno potrebbe fornirgliela), ma perché il libero arbitrio per poter operare attualmente ha bisogno di un'attivazione relazionale affettiva e di una regolazione sulla base di un contenuto paradigmatico.

Per tutto ciò, formazione morale non potrà significare tanto formazione *della* coscienza morale, intendendo con ciò l'addestramento ad una certa *condotta*, quanto piuttosto formazione *alla* coscienza morale, intesa come educazione alla verità della libertà e del suo desiderio. Ciò che la formazione può legittimamente ripromettersi non è di sostituire o di eterodirigere l'educando, bensì di costituire elemento integratore della sua passività in funzione della sua realizzazione, che rimane quindi essenzialmente auto-realizzazione. Ciò verso cui si dirige una corretta formazione morale non è dunque una morale della legge, ma una morale del compimento o -secondo l'espressione di R. Spaemann- della "vita riuscita" ⁶.

9. Destino etico della libertà e ontologia della generazione

E' dunque lo stesso organismo dialettico della libertà a richiedere un'azione formativa che gli permetta di operare. La libertà infatti è una struttura aperta, attraversata dall'esigenza di un'integrazione che le permetta di perseguire il suo *destino etico*.

La libertà, come si è visto, è orientata al "bene proprio con altri", cioè aggetta su *alterità vincolanti* il suo stesso essere e il suo divenire. E' ancora la struttura di passività-attività della libertà che si impone: la libertà è capacità originaria (attiva) del soggetto, ma ha bisogno (passivo) dell'alterità del bene e dell'altro soggetto per attuarsi. In termini più dinamici, potremmo dire che nel cuore della libertà sta un'*ontologia della generazione*, nel senso che la libertà è generativa di iniziativa solo se ad un tempo è anche generata; che la libertà è potere attivo

solo se riconosce di non provenire solo da sé. Generazione dice infatti provenienza e trasmissione. Così la libertà proviene da altro bene e dal bene d'altri ed è, in rapporto a ciò, capace di agire in modo benefico.

Il destino morale della libertà è contenuto nella sua stessa costituzione. Se la libertà è generata e generativa insieme, la sua moralità consiste nel farsi carico di se stessa e della sua condizione, cioè di esercitarsi come libera anzitutto nei confronti di se stessa. La prima dimensione morale della libertà sta nel *riconoscimento della sua "provenienza"*, nell'accettazione del suo essere istituita dalla relazione ad altri e ad altro. La seconda dimensione, inseparabile dalla prima, è l'assunzione della *responsabilità della propria inevitabile progettualità*, cioè della propria capacità generativa formativa. In sintesi - come già si accennava -, la *moralità* è l'assunzione de-liberata, e quindi responsabile, del movimento (necessitato) dell'autorealizzazione

Di conseguenza, formazione morale è sinonimo di *uscita dal narcisismo*, fenomeno antropologico fondamentale del nostro momento culturale: la libertà è senza forma, fintanto che non esce dal suo auto-innamoramento (che la cultura contemporanea sembra voler indurre in ogni modo e ad ogni costo, nonostante l'evidenza dei suoi esiti disastrosi) ed è sinonimo, invece, di entrata nell'esercizio maturo, relazionale della libertà stessa.

La formazione morale raggiunge pienamente il suo scopo nell'attivazione della capacità del soggetto di *essere a sua volta generatore di forme morali*. Il soggetto moralmente formato è quello che è in grado di riprodurre autonomamente la logica del suo stesso processo formativo: impegna la sua capacità decisionale con forme che sono insieme scoperte e inventate, che esigono obbedienza e sono ad un tempo elaborate, che si impongono per il loro potere formante e sono contemporaneamente formate. La formazione morale come sorge a motivo della duplice condizione di passività e attività della libertà umana, così dà luogo ad un impegno morale che è insieme riconoscimento ed elaborazione del valore.

Tutto ciò può essere riassunto in una figura capace di comporre gli estremi del nostro discorso: la passività e l'attività della libertà, l'oggettività e la soggettività del valore. Infatti, il processo della formazione morale può essere descritto - con la terminologia di P. Ricoeur - come *generazione di un'identità narrativa*. La formazione morale è opera di un soggetto dall'identità già istituita (benché sempre *in fieri*), che trasmette delle forme assiologiche; anzitutto attraverso la narrazione (non solo e non principalmente verbale) di sé e della propria esperienza. Come dice Aristotele, il fondamentale criterio di valore è costituito dallo stesso uomo moralmente saggio e s. Benedetto scriverà che l'abate deve essere la "regola vivente" per quel luogo di formazione (anche) morale che è il monastero. Ma, avendo a sua volta ricevuto, la regola vivente è tale attraverso l'iscrizione della propria narrazione in quella più ampia e superiore di grandi figure della tradizione che l'ha generata: l'educazione morale è impossibile -- diceva A.N. Whitehead -- senza la costante visione della "grandezza". Narrare la grandezza, cioè le grandezze di una tradizione di costume, è condizione indispensabile del processo di formazione morale ⁷. Per questo l'immaginazione assiologica e metafisica hanno un'importanza essenziale nel processo di formazione, che è invece minacciato -- come nell'attuale cultura dell'immagine -- dal prevalere di un'immaginazione sensistica ed emozionalista.

In definitiva, l'esito della formazione morale sta nella costituzione di un'identità narrativa che sappia dar forma a figure dell'esperienza in cui il valore trovi nuove e peculiari mediazioni. In termini più tradizionalmente etici dovremmo dire che il frutto della formazione morale è il dar luogo a quelle forme narrative che si chiamano "virtù".

note

¹ Certamente si può decidere di porre (narcisisticamente) il potere di scelta come criterio di se stesso. Ma in tal modo l'esistenza cade in uno stato di astrazione che la conduce inesorabilmente a contraddirsi. Si può scegliere per scegliere, ma l'esistenza si vendica: l'uscire dalla porta o dalla finestra, il mangiare un cibo adatto o un piatto di chiodi non sono la stessa cosa, né hanno le stesse conseguenze sull'esistenza. In ogni caso la scelta ha a che fare con vincoli che ne precedono e ne condizionano il potere dal punto di vista del suo contenuto. L'indipendenza pura è tale solo a livello formale (cioè astratto): se una scelta è libera, in questa misura non dipende da antecedenti e condizioni; ma ciò non significa che il suo contenuto non sia vincolato ad un significato contestuale. La libera scelta per essere ragionevole deve concepirsi piuttosto come risposta a esigenze e attese, a vocazioni e provocazioni che la prevengono e le provengono da altrove.

2 Questa struttura antropologica è ciò che fa dire ad Agostino e poi a Tommaso che l'uomo aspira alla felicità liberamente, proprio in quanto vi aspira necessariamente: l'uomo tende necessariamente alla sua liberazione. Scrive Tommaso d'Aquino nelle *Quaestiones de Potentia*: "La necessità naturale, secondo cui la volontà è detta volere necessariamente qualcosa, come la felicità, non contrasta con la libertà della volontà. Infatti la libertà si oppone alla violenza e alla coazione, e non vi è coazione in ciò che qualcosa sia mosso secondo la struttura della sua natura; ma piuttosto vi è violenza e coazione in ciò che il movimento naturale sia impedito. *Onde la volontà liberamente desidera la felicità, cioè la desidera necessariamente*" (q. 10, a.2).

3 Cfr. su questo C. Vigna, *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, in AA.VV., *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Fondazione Lanza - Gregoriana Lib. Ed., Padova 1990, pp. 69-135 e, più recentemente *Il desiderio e il suo altro*, in AA.VV., *L'enigma del desiderio*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 47-80.

4 Con più profondità, bisognerebbe notare che l'asimmetria è solo occasione per la violenza. Il vero dramma della relazione umana è determinato dalla basilare simmetria dei soggetti, secondo cui *ognuno* è nella condizione ontologica di aver bisogno di riconoscimento e, proprio per questo, *nessuno* è in grado di soddisfare pienamente il requisito della piena accoglienza dell'altro. Di qui discende l'aporia di relazioni interumane che non abbiano soddisfacimento nell'ulteriorità di un'accoglienza trascendente. La reciproca accoglienza ha nel Soggetto non segnato dal bisogno dell'altro (ma eventualmente costituito solo dal desiderio-di-altri) la sua ultima condizione di possibilità. Sull'ampia problematica cfr. F. Botturi, *L'intrinseca dimensione religiosa dell'essere umano*, in AA.VV., *Fondamenti antropologici dell'insegnamento della religione cattolica*, a cura di C. Bresciani, La Scuola, Brescia 2000, pp. 9-34.

5 Cfr. F. Imoda, *Sviluppo umano. Psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993.

6 Cfr. R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, tr. it. Milano 1998

7 Cfr. A.N. Whitehead, *The Aims of Education and Others Essays*, New York 1957.