

# TCRS



Teoria e Critica della **Regolazione Sociale**

Quaderno 2012

Ugo Volli

## IL FONDAMENTO LINGUISTICO DELLA LIBERTA' UMANA

---

**Centro Studi TCRS**

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - [tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)

Ugo Volli  
Università di Torino

In:  
*Libertà e buon governo*  
Quaderno 2012

ISSN: 1970-5476  
Centro Studi  
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"  
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania  
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462  
[tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)  
[www.lex.unict.it/tcrs](http://www.lex.unict.it/tcrs)

Ugo Volli

## IL FONDAMENTO LINGUISTICO DELLA LIBERTA' UMANA

Nella tradizione filosofica occidentale è generalmente presupposto un atteggiamento teorico assai peculiare che possiamo nominare come *eccezione umana*. Per caratterizzarlo è opportuno soffermarsi brevemente su una delle sue prime testimonianze articolate, quel "cambiamento di rotta" di Socrate dal naturalismo a una "filosofia" dell'uomo in cui l'anima, le intenzioni e la responsabilità morale hanno posto rilevante, com'è raccontato da lui stesso<sup>1</sup> in *Fedone* 97-99: nel momento particolarmente solenne in cui è in corso la sua esecuzione ed egli si trova ad affrontare la morte, circondato dagli allievi più fedeli Socrate trova importante ricostruire e giustificare il suo percorso intellettuale (applicando a se stesso l'etica discorsiva del *logon didonta*). In questa occasione, riflettendo sul senso della vita e della morte, accingendosi a proporre la tesi dell'immortalità dell'anima, egli dichiara di aver seguito, ma di aver poi trovato "deludente", assurda o perfino "accecante" e dunque abbandonato per sempre una *descrizione naturalistica* dell'esistenza umana. E per giustificare tale rifiuto, produce l'esempio più rilevante di cui possa disporre: la sua stessa vita che la cicuta sta distruggendo.

Inaccettabile gli appare soprattutto ora l'idea secondo cui per assurdo egli stesso starebbe seduto in carcere in attesa dell'effetto della condanna solo per una successione o una concomitanza di cause naturali, che peraltro sono quelle che usiamo per spiegare tutti i fenomeni naturali. Applicando lo stile naturalistico di spiegazione casuale (per cui per esempio un'alluvione è causata non dall'ira degli dei ma dalla pioggia, quest'ultima da certe condizioni meteorologiche ecc. e da nessuna parte vi sono intenzioni e responsabilità, ma solo cause impersonali) anche al comportamento umano, bisognerebbe dire che il filosofo sta ora seduto

---

<sup>1</sup> Mi riferisco naturalmente al personaggio "Socrate" del dialogo platonico, quello che è stato oggetto di pensiero e di studio nel corso dei secoli. Il rapporto fra questo personaggio e il Socrate reale è problematico, come è ben noto; ma tale questione non è rilevante per la mia riflessione in questo articolo.

perché il mio corpo è fatto di ossa e di muscoli e le ossa sono rigide e hanno le articolazioni che le separano le une dalle altre, mentre i muscoli sono fatti in modo che si possono tendere e allentare, ed essi circondano le ossa insieme alla carne e alla pelle che tutto racchiude e quindi, grazie alle ossa che fanno leva sulle loro giunture e ai muscoli che si tendono e si allentano, io ho la possibilità di piegare le membra. Dunque, per questo motivo, ora sto qui seduto con le gambe piegate...Chiamare cause tutte queste cose mi sembra proprio un'assurdità: al massimo uno può dire che, senza ossa, senza muscoli e tutto il resto, io non potrei fare ciò che voglio, ed avrebbe ragione, ma affermare che di tutto ciò che faccio - che è pure il frutto di un mio pensiero -, la causa sono i muscoli e le ossa e non la conseguenza di una scelta del meglio, è proprio un voler deformare il senso delle parole. (98c)

Le cause materiali senza dubbio ci sono, le ossa e i muscoli funzionano nel corpo di Socrate, esse - potremmo aggiungere noi - sono messe in una certa posizione dall'impulso elettrico dei nervi (come ha mostrato già Galvani due secoli fa) e questo dall'attività cerebrale, secondo un sistema di scariche chimico-elettriche che possiamo ricostruire fino alla dimensione neuronale, influenzato a sua volta da certe condizioni fisico-chimiche ecc.. L'uomo è però sottratto secondo il Socrate del *Fedone* a tale mera catena di condizioni materiali (sia giusto o meno definirle cause, il che Socrate non accetta di fare) e agisce secondo lui (secondo una causa finale e non una causa efficiente) per via della sua "scelta del meglio" e nel caso specifico spiega la sua presenza così:

siccome gli ateniesi hanno pensato bene di condannarmi, io, a mia volta, ho ritenuto che fosse più opportuno restarmene seduto qui e più giusto subire la pena che essi hanno decretato. (98e)

Dunque la causa vera non sarebbe data dagli elementi fisiologici (vale a dire materiali) che precedono e sostengono la condizione corporea presente, ma da una realtà di tutt'altro ordine, non riducibile ad essa, una volontà a un'intenzione, insomma uno stato mentale. Non bisogna sottovalutare il carattere apparentemente "ovvio" che questa impostazione ha nella nostra cultura. Pochi hanno osato sfidarlo davvero, da un certo punto di vista Spinoza, in tempi contemporanei B.F. Skinner in un libro intitolato non a caso in maniera provocatoria "Al di là della libertà e della dignità". Gli esseri umani, infatti, eventualmente insieme agli angeli e a qualche altra eccezione umanoide (animali "superiori", robot ecc.) sono i soli cui venga sistematicamente e senza opposizioni attribuita nella cultura europea questa sorta di *seconda causalità* che li sottrarrebbe alla catena delle cause e degli effetti.

Tale sospensione della catena causale o "libero arbitrio" appare al nostro senso comune (che è naturalmente determinato da fattori culturali e che va certamente sempre messo a problema) così *naturale* da darla per scontata in tutte le circostanze, innanzitutto in ambito giuridico. E' tacitamente presupposto infatti che, salvo impedimenti esterni o condizioni patologiche che sottraggano loro la "capacità di intendere e di volere", gli esseri umani (purché adulti, liberi, non folli ecc.) sono "responsabili" di quel che fanno, e questa responsabilità sia radicata in una libertà e intenzionalità che definiscono una forma di causalità *autonoma* capace di determinarli per ciò che conta. Dunque la libertà e la responsabilità, insomma l'eccezione umana si inserirebbe o provocherebbe una qualche lacuna nella serie universale delle cause, che pure accettiamo per il resto del mondo. Una condizione meteorologica, la rottura di una macchina, un terremoto, perfino una malattia *nel* nostro corpo come un mal di denti, il comportamento di un animale (a parte qualche eccezione antropomorfizzata), un terremoto, un'eclissi – tutti questi fenomeni sono spiegabili solo secondo le loro "condizioni" (linguaggio platonico) o piuttosto sulla base delle loro *cause* materiali; se qualcuno si interrogasse su quale volontà o intenzione esprima uno qualunque di tutti questi fenomeni o qualunque altro fatto materiale, lo accuseremmo di "pensiero magico" o "antropomorfismo infantile".

Racconta Erodoto<sup>2</sup> per esempio che l'imperatore persiano Serse I *puni il mare* dopo che una tempesta aveva distrutto il ponte sull'Ellesponto che egli aveva appena fatto costruire per invadere la Grecia. La punizione fu eseguita infliggendo al mare trecento frustate, accompagnate da una terribile e offensiva maledizione. Il re ordinò pure che fossero scagliati in mare due ceppi con l'aggiunta, probabile, di una marchiatura a fuoco del mare, per lasciare su di esso un'onta perenne. Vera o falsa che sia, questa storia è raccontata dal fondatore greco della storia per ottenere lo scopo che puntualmente realizza ancora presso i suoi lettori moderni: far considerare l'imperatore persiano un barbaro superstizioso, incapace di distinguere le persone dalle cose, un volgare animista. Infatti per noi non ha alcun senso *punire* qualcosa come il mare che non è un *agente*<sup>3</sup> in senso proprio, e dunque non può essere tenuto *responsabile* dei suoi effetti. Chi lo fa, ci appare sciocco o pazzo. (Inutile dire che dal punto di vista dei persiani, se l'episodio è

---

2 *Storie*, Libro VII, 8-10, 25, 34-36, 49, 54-56

3 Per una mia analisi semiotico-filosofica dell'agentività, cfr. Volli 2009

avvenuto davvero, il gesto potrebbe aver avuto un senso rituale rispetto a un agente divino o comunque soprannaturale, oppure comunque avrebbe potuto essere stato compiuto per *legare* magicamente l'elemento naturale, anche senza attribuirgli un'agentività vera e propria: la magia si caratterizza in generale per un pensiero meno definito riguardo alla distinzione di cui stiamo parlando e spesso essa si espande anche a domini religiosi che potremmo oggi definire religiosi, terapeutici (Lévi Strauss 1955) e perfino giuridici (Agamben 2008). Ma dobbiamo abbandonare qui questa considerazione transculturale: il nostro ragionamento sarà tutto condotto all'interno della tradizione di pensiero occidentale in cui le categorie di agente, volontà, responsabilità, colpa sono sempre pertinenti.

Gli esseri umani sono considerati almeno dalla tradizione occidentale in maniera diversa. Per essi la punizione ha senso. Nessuno, neppure il più accanito naturalista in teoria della mente, potrebbe farsi assolvere da un omicidio, anche solo colposo, adducendo il fatto che vi sono cause per il suo reato, per esempio qualcosa nei suoi geni lo predispone all'imprudenza o all'eccessivo piacere per la velocità che ha provocato l'incidente mortale per cui è sotto processo. La condizione umana è dunque pensata in qualche modo come *trascendente* rispetto al normale collegamento causale che noi attribuiamo a tutti i fenomeni (almeno a quelli di dimensione tale per cui gli effetti quantistici di indeterminazione siano neutralizzati). Solo sulla base della lacuna del sistema causale o della trascendenza dell'umano che le corrisponde si può fondare la pratica giuridica della *responsabilità umana* per gli atti compiuti – il diritto penale - e quella *correlativa* ma assai più recente dei diritti umani. Solo con l'idea che l'uomo non sia una cosa come le altre si giustifica infatti il posto speciale che attribuiamo agli esseri umani nell'ordine delle cose, sostenendo come dato evidente che essi non possono essere posseduti o resi schiavi, distrutti o uccisi; oltre che naturalmente interpretando i loro atti come pienamente intenzionali e volontari.

Questa trascendenza dell'umano rispetto all'ordine della natura richiede ovviamente di essere giustificata. Le teorie che si sono avanzate al riguardo fin dall'antichità sono diverse, dall'essenzialismo di un'anima non mondana che "abiterebbe" il corpo, proposto da Platone a partire dallo stesso *Fedone* appena citato, e poi appropriato dal pensiero cristiano, al funzionalismo olistico che troviamo in Aristotele ed è riemerso alla moda nel Novecento, dalla distinzione seicentesca fra *res cogitans* e *res extensa* fino alla teoria delle proprietà emergenti,

sostenuta in varie misure da pensatori contemporanei anche di matrice analitica (si pensi a Popper, per esempio in Popper-Eccles 1977).

Non è ovviamente questo il luogo per discutere di queste e altre teorie della *mente* – espressione a sua volta interessante perché suggerisce che questa condizione specifica sia un *qualche cosa* che noi avremmo o saremmo e che ci renderebbe speciali, un oggetto più che un processo o un'attività. Si tratta di una forma di essenzialismo meno spinto di quello suggerito dalla parola *anima*, la quale richiede un ordine trascendente se non una divinità che la insuffli come in Genesi 2.7,<sup>4</sup> ma che tende a restare nello stesso ordine. Vogliamo invece sottolineare il legame che questa *eccezione umana* intrattiene col linguaggio. Vi sono diverse linee di ragionamento che portano in questa direzione.

La prima ha a che fare con la nozione di *responsabilità* giuridica ed etica che abbiamo appena esposto come correlativa a quella dei "diritti umani" e correlativa ad essa. Responsabilità è naturalmente l'obbligo di *rispondere del* proprio comportamento; ma "rispondere di" è una forma linguistica che allude a un processo più complesso, quello di "rispondere a qualcuno sulla domanda intorno al proprio comportamento". Questa è la logica dell'amministrazione della giustizia, quella penale come quella religiosa, ma anche di quell'aspetto del processo del dialogo interiore come fondamento dell'interrogazione etica che costituisce uno dei cardini della cultura europea ben al di là del grande esempio agostiniano delle "Confessioni", come ha mostrato Foucault (1988). Andando alle radici del pensiero religioso dell'Occidente, bisogna limitarsi qui a indicare come i rapporti fra umano e divino siano caratterizzati in questo senso fin dai primi capitoli del libro della Genesi (gli interrogatori divini di Adamo e di Caino; per un'analisi in questo senso vedi Volli 2008). Ma se forse la responsabilità *di* qualcosa può essere tacita e inespressa (forse), certamente si può rispondere *a* qualcuno solo in un contesto linguistico. Dunque, se "rispondere di" è un caso del "rispondere a", il linguaggio è un presupposto essenziale della responsabilità.

Vale la pena di fare accenno qui a un altro episodio alquanto enigmatico della narrazione biblica sempre compreso nella zona iniziale in cui il testo religioso

---

4 "Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con la del suolo e soffiò nello sue narici un alito di vita (*nishmat haim*)". Ai fini del nostro discorso, è interessante notare qui che la materia della vita e la base testuale su cui poi in Filone e nel Cristianesimo si ibriderà la nozione platonica di *psyché* per costruire l'anima come la conosce il senso comune occidentale a partire dalla tarda antichità, è anche la materia del linguaggio.

esprime narrativamente la sua antropologia, il brano di Genesi 2,18, in cui intervengono intrecciati i primi cenni al linguaggio umano e alla dimensione sociale, almeno nella sua minima estensione della coppia:

**18** Poi Dio il SIGNORE disse: «Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto che sia adatto a lui». **19** Dio il SIGNORE, avendo formato dalla terra tutti gli animali dei campi e tutti gli uccelli del cielo, li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati, e perché ogni essere vivente portasse il nome che l'uomo gli avrebbe dato. **20** L'uomo diede dei nomi a tutto il bestiame, agli uccelli del cielo e ad ogni animale dei campi; ma per l'uomo non si trovò un aiuto che fosse adatto a lui. **21** Allora Dio il SIGNORE fece cadere un profondo sonno sull'uomo che si addormentò; prese una delle costole di lui, e richiuse la carne al posto d'essa. **22** Dio il SIGNORE, con la costola che aveva tolta all'uomo, formò una donna e la condusse all'uomo.

Senza entrare troppo nel merito del testo e della traduzione piuttosto imprecisa della "Nuova Riveduta", bisogna chiedersi perché per eliminare la solitudine del primo uomo e trovargli "un aiuto che sia adatto a lui" (il testo dice in realtà *ezer kenegdò*, "un aiuto contro di lui" che forse si può interpretare piuttosto come "a lui corrispondente") appaia necessario istituire un vocabolario e precisare che esso definisce i giusti nomi (cioè la giusta essenza) di tutti gli esseri viventi. Si tratta del nucleo della teoria generale del linguaggio nella Bibbia (per un'analisi meno limitata rimando a Volli 2008b). La risposta è che, secondo la narrativa biblica, evidentemente il linguaggio è precedente alla cellula elementare della socialità umana e ne costituisce un presupposto. L'atto di nominare, inoltre, essendo in un certo senso una presa di possesso, costituisce una distinzione radicale, in particolare rispetto al resto del mondo vivente.

Qui bisogna chiamare in causa la seconda linea di pensiero che lega la nozione di "eccezione umana" al linguaggio: il linguaggio interviene nella più classica definizione dell'umano, quella aristotelica, all'inizio della *Politica* (1253a 9-10 e 1332b 5), assumendo il ruolo chiave di "differenza specifica": l'uomo è "vivente", più che "animale", ma è quel vivente che "ha linguaggio". Aristotele parla di *logos* ed è chiarissimo soprattutto nel primo dei due luoghi citati che intende questa parola così vasta e ambigua nel senso di linguaggio; si dovrà a Seneca (*Epistola a Lucillo*) la traduzione equivoca o tendenziosa di *zoon legon echon* con *animal rationale*. Di nuovo, non possiamo discutere qui il percorso complesso che la

definizione aristotelica e la traduzione latina implicano, perché esse chiamano in causa una letteratura sterminata;<sup>5</sup> ma è chiaro che questa "ratio" diventerà in seguito, almeno con Agostino, "anima" e che dunque il *logos* di Aristotele verrà a confondersi con la *psyché* intesa platonicamente come sostanza autonoma e non nell'accezione di entelechia o atto o forma funzionale del corpo come lo intendeva lo Stagirita: un altro indizio nel senso della relazione che stiamo cercando di indicare.

Altri se ne potrebbero indicare, anche nel mondo contemporaneo, per esempio la definizione linguistica e simulativa della nozione di intelligenza (*ratio*, *logos*) che Alan Turing (1950) propone come criterio di successo per il progetto di intelligenza artificiale che inaugura negli anni Cinquanta del secolo scorso; o in ambiente tutto diverso il rapporto tutto speciale che Heidegger intreccia fra uomo, essere e linguaggio.

Me è meglio fermarsi qui. Che l'uomo sia caratterizzato dalla sua dimensione linguistica è un fatto accettato generalmente nella nostra tradizione culturale, come l'idea che esso sia responsabile e portatore di diritti. Gli incroci sono parecchi e particolarmente significativi, tanto da autorizzarci a pensare che l'accostamento non sia casuale. Ma c'è un legame fra questi due ambiti così diversi, la facoltà di linguaggio, che appartiene alla sfera cognitiva e la dimensione etica della responsabilità e dei diritti? Una risposta essenzialista potrebbe supporre che entrambi abbiano sede in qualche cosa di aggiunto alla pura naturalità del corpo umano, anima o mente che sia. Una linea alternativa di pensiero, che intendo solo suggerire qui, senza poterla approfondire, è questa. Abbiamo notato all'inizio che l'aspetto caratteristico dell'"eccezione umana" è dato dalla percezione di una lacuna o di una "trascendenza" del livello delle motivazioni e delle ragioni delle azioni umane rispetto al livello delle loro cause. Per trascendenza non bisogna pensare qui necessariamente a un'idea metafisica di "seconda realtà" o a un qualche oltremondo che la sostenga. Basta pensare al modo in cui tratta questo concetto Lévinas (1961). La definizione minima della trascendenza delle intenzioni rispetto alle cause ne richiama semplicemente l'indipendenza e l'efficacia, dunque implica

---

5 In particolare non posso discutere qui il rapporto fra il *logos* come dimensione caratteristica dell'umano e la sua divinizzazione nel Vangelo di Giovanni, né il rapporto di questo tema con le "dieci diciture" che l'esegesi ebraica sottolinea nel primo capitolo della Genesi. Su quest'ultimo punto vedi Volli 2011

una separazione o un passaggio d'ordine, di cui non è necessariamente stabilita la natura: è una considerazione funzionale, non ontologica.

Proprio il linguaggio ne dà l'esempio più chiaro. Da Saussure in poi (ma per altri versi in tutta la tradizione filosofica occidentale, a partire almeno dal *Cratilo* platonico e dal celebre incipit dell'aristotelico *Peri hermeneias*) è chiaro che il meccanismo linguistico implica dei livelli diversi: significante/significato, espressione/contenuto, nomi/cose, suoni (o anche scritti)/pensieri eccetera. Non si tratta qui di discutere il rapporto che intrattengono fra loro queste diverse terminologie e le altre che si potrebbero citare (Peirce, gli stoici ecc.) neppure la loro fondatezza. Resta il fatto che tutte presentano una contrapposizione fra due livelli che non sono in grado di spiegarsi a vicenda, anche se si presuppongono reciprocamente. Magari sarebbe auspicabile fosse così (per esempio secondo Platone) e l'espressione linguistica fosse spiegabile in base al suo contenuto, ci fossero ragioni sostanziali e non solo storico-contingenti per chiamare "cane" il cane e "mare" il mare piuttosto che l'inverso. O Magari no, l'arbitrarietà del linguaggio è la base della sua straordinaria flessibilità e creatività.

E però la barra fra significante e significato ecc. è esattamente la traccia di una lacuna o di una *trascendenza*. Il significato *trascende* i significanti che lo esprimono, è legato solo per via storico-contingente. Quale che sia la teoria del significato che si predilige fra le molte sviluppate nella storia della logica e della semiotica, è chiaro che in linea di principio significante e significato non si determinano a vicenda. Di più, mentre il significante per definizione dev'essere presente alla comunicazione, il significato è per lo più assente, spesso indeterminato o solo presupposto (che esso sia un concetto un insieme, un individuo tipico, la situazione non cambia, esso è sempre virtuale nel momento in cui la comunicazione viene enunciata). La relazione semiotica lega uno stimolo percettivo presente (suono, grafema, immagine ecc.) con qualcos'altro che non è presente e può benissimo non esistere affatto (non solo il "quadrato rotondo", ma anche il semplice "quadrato", mai perfetto in realtà, e anche la "giustizia" e perfino "l'Italia" sono entità altamente problematiche, che in qualche modo prendono sostanza solo attraverso la loro convocazione comunicativa). Non solo il significante è tale precisamente perché e solo quando evoca un significato che lo trascende (aliquid *pro* aliquo), ma anche il significato spesso si manifesta come tale solo perché è il contenuto di un'espressione.

Non insisto su questo punto, che naturalmente presenta grandi ulteriori complessità. Voglio solo far notare che *trascendenza* e *presupposizione* caratterizzano anche le intenzioni rispetto agli atti umani. Noi non possiamo mai conoscere che cosa volesse fare chi ha compiuto una certa azione, se non eventualmente da un suo altro atto, l'espressione comunicativa di questa intenzione (la quale può avere un'altra intenzione, per esempio fraudolenta e così via). Però presupponiamo che a parte situazioni patologiche, per le azioni umane valga in maniera eminente e anomala il detto leibniziano del "*nihil sine ratione*". Eminente, perché qui la ratio non è semplice causa, ma motivo, finalità, ragione, insomma *logos* vero e proprio. Anomalo, perché si tratta di quella seconda causalità che è il presupposto della libertà e della responsabilità umana.

Il significato del linguaggio e il senso dell'azione hanno connessioni profonde; entrambi sono *rimandi ad altro*, separati da una lacuna irriducibile rispetto a ciò che li rimanda. Per questo il criterio della responsabilità non è solo la capacità di volere, ma quella di "intendere e volere": perché le intenzioni sono dell'ordine dei significati e dunque rientrano nel più generale ambito del linguaggio che fonda la socialità umana. La traccia da percorrere, dunque per cercare una spiegazione non teologica e non metafisica all'enigma della natura umana e della sua libertà sta nel punto centrale del meccanismo linguistico, nella sua arbitrarietà. La capacità umana di portare responsabilità e di essere titolare di diritti ha la stessa radice della sua capacità di istituire arbitrariamente (ma non certo a casaccio, o capricciosamente, o dispoticamente alla Humpty Dumpty) il senso del linguaggio e attraverso questo la significatività del mondo.