

Studi

# “Libertà” senza significato? Concetti astratti, cognizione e determinismo linguistico

Sara Dellantonio e Luigi Pastore

Articolo pubblicato su invito, ricevuto il 4 dicembre 2011

**Riassunto** Il concetto di “libertà” descrive uno dei valori fondamentali della società occidentale contemporanea. Tuttavia, sebbene tutti concordino circa la necessità di difendere la libertà, persone che incarnano convinzioni politiche, morali e sociali diverse interpretano la libertà in maniere differenti, se non perfino contrapposte. Nonostante queste evidenti divergenze, è opinione diffusa che questo concetto si caratterizzi alla sua base per una sorta di denominatore comune, a proposito del quale sussiste un’unanimità pervasiva e che delinea l’orizzonte di una comune battaglia. Questo studio investiga questa opinione da un punto di vista cognitivo allo scopo di determinare come sia costituito e di quale informazione si componga il concetto astratto di “libertà”. La ricerca – che si rifà in parte alla teoria di G. Lakoff – identifica un nucleo cognitivo comune concreto del concetto e chiarisce come questo si contamina ideologicamente nel corso del suo sviluppo da concetto concreto a concetto astratto. Le conclusioni di questo studio evidenziano tuttavia come il nucleo universale del concetto sia eccessivamente indeterminato per costituire un denominatore comune politicamente rilevante che fornisca una base di accordo a proposito di un valore condiviso ed evidenzia alcuni limiti dell’impostazione data da Lakoff al problema, avanzando delle ipotesi per futuri sviluppi della ricerca su questi temi.

PAROLE CHIAVE: Libertà; Concetti astratti; George Lakoff; Frame; Nucleo concettuale.

**Abstract** *“Freedom” Without Meaning? Abstract Concepts, Cognition, and Linguistic Determinism* - The concept of “freedom” describes one of the most fundamental values in contemporary western society. However, even though everyone agrees that we need to defend freedom at any cost, people of different moral, political and social opinions interpret this concept in very diverse, or even opposing ways. In spite of these clear differences, it is common opinion that this concept is characterized at its basis by a kind of common denominator, on which everybody agrees and that represents the goal of a shared battle. The study we propose here investigates this opinion from a cognitive point of view with the aim of determining how the abstract concept of freedom is formed and what information it is composed of. The analysis – that in some respects relates to Lakoff’s theory – identifies a common cognitive concrete core for the concept of freedom and explains how the development of this concept from its concrete to abstract form is influenced by the ideology individuals embrace. The conclusion shows that the cognitive core of the concept is too undetermined to serve as a common denominator in defining a shared value and points out some limits of Lakoff’s approach, delineating a possible future line of research on these topics.

KEYWORDS: Freedom; Abstract Concepts; Lakoff; Frame; Conceptual Core.

---

S. Dellantonio - Dipartimento di Scienze della Cognizione e della Formazione - Università degli Studi di Trento - Polo di Rovereto (✉)

E-mail: sara.dellantonio@unitn.it

L. Pastore - Dipartimento di Psicologia e Scienze Pedagogiche e Didattiche - Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”

E-mail: l.pastore@filosofia.uniba.it



## Introduzione

QUELLO DI “LIBERTÀ” È UNO dei concetti più acclamati e venerati della società occidentale contemporanea, che lo eleva a valore assoluto della vita umana, meritevole di salvaguardia a ogni costo. Quando, tuttavia, ci si trova a determinare in concreto quale sia di volta in volta la battaglia da intraprendere in nome della libertà, la discussione si fa insidiosa e il concetto di “libertà” diviene oggetto di aspre contestazioni che evidenziano la sua natura ambigua e multiforme.

Nel concreto, le situazioni che fazioni politiche diverse qualificano come espressioni o come violazioni della libertà si rivelano spesso diverse e contraddittorie, tanto che è quasi un truismo constatare come l’idea di libertà propria di ciascun individuo dipenda ampiamente dalle sue opinioni politiche e sociali – in senso ampio: dall’ideologia di cui è portatore.

Al di là delle evidenti divergenze rinvenibili nel modo di intendere la libertà, è opinione diffusa che questo concetto non sia affatto interamente variabile e relativo, ma che – al di là del disaccordo circa alcuni aspetti complessi e controversi del vivere sociale – sia rinvenibile una sorta di denominatore comune autoevidente e condiviso della libertà, a proposito del quale sussiste un’unanimità pervasiva (quantomeno da parte della società ritenuta “civile” e “secolare”).

La ricerca qui proposta si interroga a proposito di questa opinione, chiedendosi se esista davvero un denominatore comune di questo tipo, che aspetto abbia e se possa essere utile per rintracciare una base comune sulla quale costruire un accordo intersoggettivo e interculturale circa la natura del concetto di “libertà” e la sua esatta determinazione, di modo da delineare fra l’altro l’orizzonte di un comune impegno.

L’approccio alla questione non è politico, ma cognitivo. Nella sua versione più banale – meno tecnica, ma più efficace ai fini di una introduzione al problema – esso può essere presentato nei termini della questione: a cosa pensiamo, quando pensiamo alla “libertà”? Per

rispondere a questo interrogativo, la ricerca si sforzerà di determinare come si forma il concetto di libertà da un punto di vista cognitivo. Facendo appello soprattutto alla proposta avanzata da George Lakoff, si cercherà di mostrare qual è l’informazione percettiva e quali sono i meccanismi mentali a partire dai quali questo concetto si sviluppa, e di determinare in che modo il nucleo cognitivo del concetto si “contamini ideologicamente”, assumendo forme diverse a seconda del *background* politico e culturale di chi ne è portatore.

## La competenza semantica: alcune note introduttive al problema

*A che condizioni possiamo dire di conoscere il significato di una parola?* A partire dal Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* e lungo l’intero corso di sviluppo della filosofia analitica “classica”, precedente alla cosiddetta “svolta cognitiva”, la risposta a questa questione è stata ricercata nel linguaggio e nei criteri di applicazione delle parole impliciti al linguaggio stesso, ossia nel modo in cui le parole vengono impiegate e nelle regole che presiedono alla loro corretta applicazione all’interno di una lingua (è questo il caso di Wittgenstein e Kripke),<sup>1</sup> nel modo in cui sono definite da esperti e persone comuni all’interno di una comunità linguistica (si pensi per esempio alla “divisione del lavoro linguistico” teorizzata da Putnam o alla concezione avanzata da Burge),<sup>2</sup> o ancora nel modo in cui queste si relazionano e si co-determinano vicendevolmente, venendo a formare dei complessi linguistici nelle pratiche dei parlanti le varie lingue (come sostenuto per esempio da Quine e Davidson).<sup>3</sup>

Questo genere di soluzione al problema del significato trova un supporto indiretto sia nella concezione del linguaggio proposta dalla psicologia comportamentista sia nella teoria sviluppata da parte della scienza cognitiva di prima generazione – quella costruita attorno alla metafora della mente come *software*. Il comportamentismo propende, infatti, per una spiegazione non mentalistica della competenza semantica che si astiene dal fare appello a entità

mentali (rappresentazioni) e che spiega invece la capacità di usare significati come l'esito di un processo di addestramento nell'applicazione di specifiche regole linguistiche.

Nella sua generalità questa concezione della competenza semantica continua a essere avvalorata, anche se in modo diverso, all'interno delle teorie cognitive. Infatti, nonostante queste teorie abbiano reintrodotto nei loro modelli la nozione di *rappresentazione* come entità interna, mentale, esse riprendono tuttavia una concezione dei processi cognitivi modulata sul modo di operare dei calcolatori elettronici, che supporta l'idea per cui la competenza semantica debba essere spiegata alla stregua di una manipolazione di simboli, ossia nei termini dell'applicazione di regole a entità predefinite (e in qualche modo preesistenti, le rappresentazioni come simboli mentali per l'appunto).

Una svolta nel modo di intendere la questione del significato si è avuta quando la ricerca ha cominciato a interrogarsi sulle differenze specifiche che caratterizzano le capacità di manipolazione delle parole da parte delle macchine e quelle che caratterizzano la capacità umana di trattare le parole stesse.<sup>4</sup>

Ciò che un programma può fare è operare su simboli, ossia – se pensiamo i simboli nei termini di un'unità lessicali – mettere in relazione delle parole con altre parole. Grazie a questa funzionalità, la macchina è in grado di svolgere compiti come per esempio la parafrasi, la sostituzione dei termini di una lingua con quelli di un'altra lingua, o comunque – in un modo o nell'altro – la manipolazione (più o meno adeguata) di un insieme di parole (per esempio un testo) secondo regole o principi predefiniti.

La capacità di collegare parole con altre parole rappresenta senz'altro una parte rilevante anche della competenza semantica umana. Se una persona non sapesse dire per esempio che un cane è un animale domestico – se cioè non fosse in grado di collegare la parola "cane" alla parola "animale" e alla parola "domestico" – non saremmo senz'altro disposti a dire che *conosce* il significato di "cane" in italiano. E tuttavia questa capacità descrive solo un aspetto

della competenza semantica umana, la quale si caratterizza anche per un'altra componente perlomeno altrettanto importante, se non forse addirittura più fondamentale, che è data dalla capacità di identificare gli oggetti del mondo cui le parole corrispondono, ossia di discriminare e riconoscere il riferimento delle parole nella realtà.

Un computer può collegare la parola "cane" alle parole "animale" e "domestico" e può definire "cane" come "animale domestico", ma ben altra cosa è collegare la parola "cane" ai cani esistenti nella realtà e identificare in concreto le entità esistenti che ricadono sotto il concetto espresso da questo termine.

Una distinzione e una definizione chiara di questi due generi di competenze, oltre che delle loro reciproche relazioni, è stata operata da Diego Marconi, il quale parla nel primo caso di "*competenza inferenziale*" e nel secondo di "*competenza referenziale*".<sup>5</sup>

La "competenza inferenziale" coincide con

la capacità di gestire una rete di connessioni fra parole, che sta alla base di prestazioni come l'inferenza semantica, la parafrasi, la definizione, il recupero della parola a partire dalla definizione, il recupero di un sinonimo e così via.<sup>6</sup>

Un parlante si considera pertanto inferenzialmente competente rispetto a una parola come "cane", se è in grado di inferire che "se Bobby è un cane, allora Bobby è un animale"; se è in grado di dire che un cane è un animale domestico; se è in grado di associare la parola "cane" a una corrispondente definizione (sia essa semplice o complessa) del tipo "mammifero domestico, con corpo di varia grandezza secondo la razza, dentatura robusta, canini sporgenti e olfatto molto sviluppato".

La "competenza referenziale" oppure, se si preferisce, "il lato referenziale della competenza", descrive invece una capacità diversa, di carattere non puramente linguistico: «la capacità di proiettare le unità lessicali sul mondo». <sup>7</sup> Un parlante si considera dunque referenzialmente competente rispetto alla parola

“cane”, se è in grado di dire se un certo oggetto che gli viene mostrato è o meno un cane, oppure se riesce a rispondere (anche in modo non verbale) a domande come “c’è un cane in questa stanza?” o ancora se esibisce, anche attraverso modalità non linguistiche, di sapere riconoscere i cani e raggrupparli in una medesima classe.

L’attenzione per la dimensione referenziale della competenza semantica è uno degli aspetti che segna la rottura della concezione cognitiva di seconda generazione rispetto alle teorie precedenti, le quali ambivano a spiegare il padroneggiamento di significati a partire da una concezione interamente inferenziale del linguaggio. L’elemento di novità di questo approccio, o di questo modo generale di considerare il linguaggio in generale, è dato dalla sua impronta più radicalmente psicologica: è dato dal suo intento di chiarire come i singoli soggetti umani effettivamente usano le parole e quali sono i processi mentali (specifici della mente umana nella sua peculiarità e nella sua diversità rispetto a un calcolatore) alla base di questa capacità.

Lo spostamento dell’attenzione avvenuto con la “svolta cognitiva” da uno studio del significato incentrato sulle regole del linguaggio a un approccio più radicalmente psicologico alla semantica che prende le mosse dalla competenza soggettiva, comporta diversi cambiamenti all’interno della teoria generale della semantica. Uno dei più importanti è senz’altro rappresentato dall’introduzione nello studio del significato di una differenziazione resasi ineludibile tra una dimensione sociale e sovra-individuale del significato e una di carattere individualistico e psicologico.

### ■ La dimensione sociolinguistica del significato

La regola linguistica rimanda a una dimensione sociale e sovra-individuale del significato, ossia a quell’approccio che Hilary Putnam in *The Meaning of “Meaning”* ha definito di carattere *sociolinguistico*, poiché si occupa del modo in cui i significati vengono costituiti (nel tempo) all’interno di un gruppo sociale e linguistico.

Un approccio sociolinguistico si sforza dunque di chiarire in che modo vengono istituite e si evolvono nel tempo le norme che regolano l’applicazione delle parole e quali siano i criteri che una specifica comunità linguistica adotta per classificare gli oggetti e per stabilire quando, per esempio, a una certa entità può essere correttamente applicata la parola “cane”, “animale”, “albero”, “faggio”, “artrite”, “acqua” o “idrofobia”. In questo senso tale approccio considera unicamente le modalità attraverso le quali una comunità linguistica giunge (attraverso i suoi esperti) a sviluppare i criteri di applicazione delle parole che regolano il loro appropriato utilizzo all’interno della comunità stessa, mentre *non* tiene conto delle competenze semantiche dei singoli individui che spesso usano le parole in maniera impropria e senza averne una padronanza completa.<sup>8</sup>

### ■ La dimensione psicolinguistica del significato

Al contrario, la competenza semantica si inserisce piuttosto in un’indagine del significato di stampo “individualistico” o “psicologico” (*psicolinguistico*, secondo la definizione di Putnam), che si rivolge al modo in cui singoli individui hanno appreso e utilizzano il significato, cercando di fornire una spiegazione della modalità secondo cui la regola è assimilata e si costituisce in senso “soggettivo”.<sup>9</sup>

Un approccio psicolinguistico, ossia individualistico-psicologico, al problema del significato si interroga sul tipo di informazione che un soggetto apprende e impiega per classificare gli oggetti e applicare loro dei nomi nella sua lingua. Tale informazione può peraltro divergere anche radicalmente dalle condizioni di applicazione della parola così come queste sono identificate da un punto di vista sociolinguistico. È possibile cioè che un soggetto classifichi come “faggio” sia gli olmi che i faggi (non distingue cioè gli olmi dai faggi), perché – padroneggiando la parola in maniera solo parziale o erronea – utilizza un criterio di identificazione diverso e più vago di quello sociolinguistico (botanico) e, per esempio, identifica come “faggio” tutti gli alberi grandi e rigo-

gliosi dalle foglie larghe, color verde intenso.

In questo caso ci troviamo di fronte a due possibili criteri di applicazione della parola “faggio” e, corrispondentemente, a due possibili modi di intendere il significato di “faggio”. Quando parliamo infatti del significato di “faggio” possiamo fare riferimento sia ai criteri di applicazione della parola nella lingua italiana così come sono stati definiti con il supporto della botanica, sia alla competenza semantica che un soggetto ha rispetto alla parola e quindi al significato di “faggio” così come questo è inteso dal soggetto in questione sulla base dei criteri di identificazione che utilizza per identificare i faggi.

### ■ “Significato” e “concetto”

Ciò che la potenziale discrepanza fra regole sociali di applicazione del significato e criteri individuali di classificazione degli oggetti mette in evidenza è, in generale, la necessità di operare una differenziazione fra due accezioni di “significato”.

Per un verso con “significato” ( $S_1$ ) possiamo riferirci alle regole di applicazione della parola così come definite da una comunità linguistica; per altro verso, tuttavia, è possibile parlare di “significato” ( $S_2$ ) nei termini di significato inteso: ossia nei termini di ciò che uno specifico parlante intende con una parola, ossia dei criteri che un parlante applica per classificare le istanze secondo le parole della sua lingua.

Poiché si tratta di due nozioni di significato molto diverse e che, potenzialmente, (quando il soggetto sviluppa criteri di identificazione delle istanze devianti rispetto a quelli della sua lingua) possono perfino identificare istanze diverse, è indispensabile mantenerle distinte, introducendo un’opportuna differenziazione terminologica. *Parleremo dunque di “significato” per indicare le regole di applicazione della parola così come definite da una comunità linguistica ( $S_1$ ), mentre per indicare i criteri che un parlante ha fatto propri e impiega per classificare le istanze secondo le parole della sua lingua, utilizzeremo invece la nozione di “concetto” ( $S_2$ ).*

Oltre che a differenziare la semantica in

senso sociolinguistico dalla competenza semantica in senso individualistico, la nozione di “concetto” è anche funzionale a meglio delimitare e definire il tipo di ipotesi sulla competenza semantica che si intende avanzare.

Secondo la definizione che proponiamo i concetti sono, detto con le parole di Ray Jackendoff: «risorse mentali che rendono possibile la conoscenza umana del linguaggio [della semantica]»,<sup>10</sup> oppure, detto diversamente, informazione interna funzionale alla classificazione degli oggetti, di cui gli individui devono disporre per poter comprendere i significati linguistici.

Secondo questa definizione, avere per esempio un concetto funzionale alla classificazione dei cani, composto dell’informazione necessaria a identificare e qualificare i cani, è indispensabile al fine di padroneggiare la parola “cane”. Le regole per l’applicazione della parola “cane” in italiano fungeranno da criterio normativo per lo sviluppo di opportuni criteri mentali per il riconoscimento dei cani.

Questa definizione di “concetto” e la differenziazione che è stata introdotta fra “concetto” e “significato” non è funzionale solo a disambiguare il significato di “significato”, ma è utile anche a fare chiarezza circa la nozione di concetto, che è soggetta a un’ambiguità di pari livello e di segno opposto. Come rileva lo stesso Jackendoff:

La parola “concetto” così come è utilizzata nell’ambito del linguaggio ordinario si caratterizza per una tensione fondamentale. Da una parte essa indica qualcosa che si colloca là fuori nel mondo: parliamo p.es. del “concetto newtoniano di massa” come se si trattasse di qualcosa che esiste indipendentemente da chi davvero ne è a conoscenza o lo afferra. Similmente, l’espressione “afferrare un concetto” lascia pensare che l’afferramento di un concetto sia analogo a quello di un oggetto fisico, se non fosse che nell’un caso ci si serve della mente e nell’altro si usano le mani. D’altro canto, la parola “concetto” è usata anche per indicare un’entità privata, collocata dentro

la testa e prodotta attraverso l'immaginazione, che può essere trasmessa ad altri solo per tramite del linguaggio, di gesti, disegni o qualche altro mezzo di comunicazione imperfetto. Una medesima tensione è stata discussa da Chomsky in relazione alla parola "linguaggio". Chomsky differenzia i due poli distinguendo un "linguaggio-E" (ossia un linguaggio esternalizzato, interpretato alla stregua di un artefatto esterno) ed un "linguaggio-I" (un linguaggio internalizzato che descrive un corpus di informazione codificata internamente). Adotterò la terminologia chomskiana e distinguerò dunque fra "concetti-E" e "concetti-I".<sup>11</sup>

La "tensione" di cui parla Jackendoff mette in risalto come la nozione di "concetto" venga utilizzata per indicare talvolta entità pubbliche definite socialmente corrispondenti a ciò che precedentemente abbiamo definito significato in senso sociolinguistico, talaltra rappresentazioni interne di carattere mentalistico e soggettivistico che supportano la competenza semantica individuale.

In questo senso, la nozione di "concetto" è soggetta a un'ambiguità speculare a quella di significato, nel senso che è utilizzata come un sinonimo di significato in entrambe le accezioni che sono state identificate precedentemente. Nell'uso che se ne propone qui, "concetto" si riferisce alla sola dimensione mentalistica interna della comprensione di significati, mentre "significato" indica la sola dimensione esterna e regolata della semantica.

Volendo trovare un punto di contatto con la terminologia impiegata da Jackendoff, possiamo indicare come "concetti" unicamente i *concetti-I*, mentre come "significati" unicamente i *concetti-E*.<sup>12</sup>

### ■ Concetti astratti, determinismo linguistico e il problema della "libertà"

Le osservazioni proposte poco sopra fanno leva in primo luogo su casi di concetti "concreti" che identificano cioè oggetti osservabili nella realtà, piuttosto che "stati di cose astratti".

È possibile pensare che anche rispetto ai termini astratti sia necessario distinguere una competenza referenziale e una inferenziale? Se sì, come si configura la competenza referenziale? E, di quale genere di informazione si compongono i concetti che supportano la nostra conoscenza di significati astratti?<sup>13</sup>

Il suggerimento implicito nella posizione avanzata da Marconi circa la competenza lessicale è che, diversamente dai termini concreti, nel caso di termini astratti le prestazioni referenziali fanno leva sulla sola competenza inferenziale.<sup>14</sup> Marconi fa propria infatti la tesi di Harman, secondo la quale

è possibile che vi siano certi tipi di termini teorici come "quark" che non svolgono alcuna funzione nella percezione, sicché il contenuto dei concetti che esprimono è determinato interamente dal loro ruolo inferenziale.<sup>15</sup>

Il richiamo qui è a un'idea della semantica per cui «la nostra capacità di applicare parole può basarsi sulla capacità di applicare *altre* parole più comuni» e le quali possono essere «cognitivamente più fondamentali». Un esempio particolarmente calzante di questa situazione può essere quello della parola "*democrazia*" che nella nostra lingua si definisce alla stregua di: "una forma di governo in cui la sovranità appartiene al popolo, che la esercita direttamente o mediante rappresentanti liberamente eletti". Alla luce della posizione che stiamo considerando la nostra capacità di applicare la parola "democrazia" può essere fatta risalire a quella di applicare altre parole più comuni quali "governo", "sovranità", "popolo", "rappresentanza", la conoscenza delle quali può fondarsi a sua volta, almeno in parte, nella conoscenza di altre parole ancora che fungono da gradini più bassi di mediazione verso parole cognitivamente più fondamentali, ossia dotate di una dimensione referenziale più forte.

In questo senso, il suggerimento implicito alla teoria di Marconi è che i concetti sui quali fa leva la nostra competenza semantica nel ca-

so di termini astratti si compongono unicamente o primariamente di informazione inferenziale. Tale informazione inferenziale ha, presumibilmente, un'origine di carattere linguistico e dipende dal modo in cui sono definite le parole all'interno della propria lingua. Rispetto a questi termini, la dimensione referenziale della competenza dipende interamente da quella inferenziale. Tornando all'esempio di "democrazia": che cosa un soggetto riconoscerà come un esempio di "democrazia" dipenderà dalla sua concezione della democrazia, ossia quali proprietà inferenziali caratterizzano (compongono e qualificano) il suo concetto di democrazia.

Questo modo di intendere i concetti astratti ha rilevanti conseguenze per quanto concerne la loro natura. Se, infatti, i concetti astratti hanno una struttura inferenziale e si compongono di proprietà che sono di origine linguistica e dipendono dal modo in cui le parole sono definite all'interno della propria lingua, allora i concetti astratti dipendono dai corrispondenti significati linguistici, nel senso che ne ereditano il contenuto. Allora, per esempio, il nostro concetto di "democrazia" dipenderà da come è definita la parola "democrazia" nella lingua italiana. La ragione di questa dipendenza è data dal modo in cui i soggetti apprendono i concetti astratti.

Tali concetti non sono appresi, infatti, in maniera referenziale, attraverso la percezione, ma su base inferenziale, ossia attraverso l'acquisizione di una serie di proprietà che qualificano la democrazia e che sono mutate dal modo in cui la parola "democrazia" si applica nella nostra lingua: dal fatto che la parola "democrazia" in italiano descrive una forma di governo in cui la sovranità appartiene al popolo.<sup>16</sup>

Questa conclusione coincide con la posizione espressa dal cosiddetto *determinismo linguistico*: la posizione secondo cui il linguaggio determina il pensiero. La tesi che è qui in gioco non è tuttavia quella di un "determinismo classico" di stile comportamentista o pseudo-comportamentista, secondo la quale non esistono entità interne di carattere rappresentazionale come i concetti (quantomeno nel-

l'interpretazione di "concetto" data qui), grazie alle quali gli esseri umani concepiscono pensieri, ma il pensiero è essenzialmente e intrinsecamente linguistico, tanto che pensare significa sempre e solo pensare linguisticamente.

Le tesi classiche avanzate in proposito sono quelle di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, ma questa stessa posizione è stata condivisa in anni più recenti per esempio anche da Donald Davidson.<sup>17</sup> Si tratta piuttosto di una forma pienamente "cognitiva" di determinismo linguistico, secondo cui il linguaggio retroagisce sul pensiero – sui concetti – e se ne impossessa, *perlomeno parzialmente*. La retroazione del linguaggio sul pensiero avviene attraverso la componente inferenziale della competenza e concerne pertanto primariamente i termini astratti, la cui costituzione è appunto di carattere inferenziale.

A porre un limite alla retroazione del linguaggio sul pensiero è la componente referenziale della competenza che esula dal mero dominio del linguaggio e si rifà al rapporto fra sistema concettuale e esperienza sensibile (mondo) e che può considerarsi relativamente indipendente da quella inferenziale. Quanto più la componente referenziale della competenza svolge un ruolo di primo piano nella determinazione dei concetti, tanto più la configurazione di tali concetti dipenderà dal modo in cui il sistema cognitivo ci porta a percepire il mondo, piuttosto che da fattori epistemologici legati alla nostra interpretazione del mondo e alle nostre credenze sul mondo, veicolati attraverso il linguaggio e le definizioni linguistiche (quelle definizioni che stabiliscono cosa sono la "democrazia", i "quark", gli "uccelli", la "libertà", ecc.).

Poiché il suo ruolo è dominante nel caso dei concetti concreti, ma va via via scemando man mano che si salgono i gradini dell'astrazione, la sua funzione di impedimento rispetto al determinismo e rispetto alla retroazione del linguaggio sul pensiero sarà massima nel caso di concetti concreti, ma minima o pressoché assente nel caso di concetti astratti. Man mano che si salgono i gradini dell'astrazione, si raggiungeranno cioè piani della

semantica sempre più nettamente inferenziali.

Una forma cognitiva, quindi parziale, di determinismo linguistico condivide alcune delle conclusioni del determinismo nella sua forma classica (comportamentista). In particolare, se si ammette che i concetti astratti ereditino il proprio contenuto dai corrispondenti significati linguistici e siano costituiti a partire da legami inferenziali istituiti dal linguaggio, si condivide con la tradizione precedente quantomeno la conclusione per cui i concetti astratti dipendono dai significati linguistici.

Si ammette cioè che il contenuto semantico delle rappresentazioni concettuali che ci permettono di comprendere e utilizzare termini astratti è derivato dai significati linguistici e dai legami inferenziali che le regole del linguaggio istituiscono fra le parole di quel linguaggio.

Questa dipendenza dei concetti astratti dal linguaggio riapre – perlomeno rispetto a quei concetti che più si allontanano dal piano della competenza referenziale e che si determinano invece in modo prettamente inferenziale – il problema della *variabilità* e dunque della *relatività* dei concetti, poiché l'esistenza e la struttura dei concetti astratti dipendono dalla presenza e dalla composizione di corrispondenti significati nella lingua che di volta in volta si sta considerando.

Forse uno dei tentativi più noti, e a nostro avviso più riusciti, di illustrare le conseguenze e i risvolti generali della dipendenza del pensiero dal linguaggio, figura senza dubbio alcuno l'esempio della *neolingua* introdotto da George Orwell nel suo romanzo *1984*, dove l'autore mette in scena, in forma paradossale, ma non per questo logicamente assurda e impossibile, la tesi del determinismo linguistico e le sue conseguenze.

Orwell descrive uno scenario futuristico di superstati totalitari in perenne guerra fra loro, nel quale un soggetto controllore impersonale compie ogni sforzo possibile per conseguire un totale dominio sugli individui, inteso come dominio totale sul loro pensiero, arrivando fino a introdurre la tortura e la morte come pene per chi commette “psicreati”, cioè reati del pensie-

ro consistenti nel concepire pensieri contrari ai principi imposti dal soggetto controllore.

Il conseguimento del controllo totale del pensiero viene perseguito attraverso diversi strumenti, dei quali il più importante è l'ideazione e l'imposizione di una lingua tutta nuova, che fa leva sugli involucri esteriori delle parole preesistenti, ma che vengono riclassificati in relazione al loro contenuto, originando la cosiddetta “neolingua”, il cui scopo è distruggere quante più parole possibile, riducendo il linguaggio all'osso e di conseguenza, data l'equivalenza tra pensiero e linguaggio, restringendo corrispondentemente anche la sfera del pensiero, inibendo così la possibilità di concepire pensieri astratti e dunque contestualmente anche di compiere psicreati.

Nell'appendice al suo romanzo Orwell illustra i principi della neolingua attraverso due esempi, due parole che il super-controllore giudica inaccettabili: “libertà” e “uguaglianza”. Nello scenario orwelliano l'eliminazione del concetto di “libertà” nella società che parla la *neolingua* passa attraverso una contrazione del significato della parola. La *neolingua* mantiene la parola “libero”, ma consente di impiegarla solo in affermazioni concrete del tipo “cane libero da pulci”, “campo libero da erbacce”; le regole semantiche della *neolingua* non prevedono invece un legittimo impiego nel senso di politicamente o intellettualmente libero.

Stessa cosa vale per la parola “uguaglianza”, che in *neolingua* si può usare solo per descrivere l'identità e congruità tra oggetti concreti. In *neolingua* è ammessa l'affermazione “tutti gli uomini sono uguali”, ma solo nel senso in cui nella nostra lingua si potrebbe usare la frase “tutti gli uomini hanno i capelli rossi”, ossia in un senso grammaticalmente corretto, ma palesemente problematico dal punto di vista semantico, considerato che – da un punto di vista fisico e concreto – nessun uomo è effettivamente identico a nessun altro, ma tutti sono differenti nell'aspetto. La parola “uguale” è così depurata del suo significato di “politicamente uguale”, così come la parola “libero” è spodestata del suo senso metaforico di libertà politica e intellettuale.



Attraverso la contrazione del significato di queste parole si sarebbe ottenuta una contrazione del pensiero che rende impossibile persino concepire pensieri "eretici". Una volta eliminato il significato astratto di libertà nel senso di libertà politica, per coloro che apprendono e conoscono solo la *neolingua* viene a mancare, secondo Orwell, la possibilità stessa di pensare la libertà in senso politico; secondo una versione cognitiva di determinismo, viene meno la possibilità di sviluppare attraverso la mediazione linguistica un concetto astratto di libertà, inteso come libertà politica.<sup>18</sup> Ciò che pensiamo della libertà, insegna Orwell, dipende da come definiamo la libertà.

In effetti, anche a prescindere dall'incubo orwelliano di una dissoluzione del concetto astratto di libertà con l'introduzione di una *neolingua* opportunamente progettata, il caso della libertà è certamente fra i più significativi che l'esperienza quotidiana mette a disposizione per mostrare la pregnanza, perlomeno per alcuni aspetti, della tesi del determinismo linguistico. Se infatti consideriamo in quali e quanti contesti diversi la parola "libertà" occorre, non si può non rilevare come essa sia soggetta a usi linguistici radicalmente differenti fra loro, quando non addirittura in aperta contraddizione.

La "libertà" è rivendicata, da una parte, come termine indicante un "fondamento" ultimo e indiscutibile dell'interpretazione della realtà dai sostenitori del liberalismo politico e del liberismo economico, in particolare per rivendicare il proprio diritto a operare in condizioni quanto più possibile povere di regole e vincoli. In questa accezione "libertà" sta a indicare, fra l'altro, il potere legittimo di agire nei confronti dell'altro, tenendo conto unicamente del proprio interesse (libertà di licenziare, di applicare le condizioni salariali più convenienti, di mettere in atto le politiche imprenditoriali più vantaggiose per i datori di lavoro a scapito dei lavoratori, ecc.).

D'altra parte, tuttavia, la "libertà" è invocata anche da altri soggetti sociali, che vi fanno appello secondo un senso completamente diverso. In questo secondo senso, la "libertà" vie-

ne intesa in quanto diritto di disporre e progettare la propria vita in maniera dignitosa, di scegliere in maniera non coatta un'occupazione, una forma di istruzione e un modo di vivere, senza essere costretti a sottostare passivamente a qualunque condizione imposta dall'esterno e senza avere la possibilità di cambiare la propria situazione o posizione sociale.

Questa ambiguità permanente nell'uso comune del termine "libertà" trova un riscontro nelle definizioni date dalle diverse teorie politiche che a essa fanno riferimento, che distinguono perlomeno due tipologie diverse di nozioni di libertà: una libertà connotata in senso positivo (attivo) contrapposta a una nozione di libertà connotata in senso negativo (passivo); in secondo luogo, vi è anche una libertà intesa in maniera soggettiva e una intesa in maniera collettiva. Questi diversi modi di intendere la libertà sono comunemente espressi attraverso le locuzioni "*libertà di*", "*libertà da*" e/o "*libertà per*" (come contrapposta sia alla "*libertà di*", sia alla "*libertà da*").

La "*libertà di*" esprime un senso attivo ed è relativa alla possibilità di fare o di agire; la "*libertà da*" esprime invece un senso passivo, indicando soprattutto l'assenza di vincoli e impedimenti all'esercizio dell'azione. Sia la "*libertà di*" sia la "*libertà da*" esprimono una concezione della libertà tipica della cultura liberale e liberista (propria di quella tradizione che si origina più o meno con Th. Hobbes e J. Locke),<sup>19</sup> in cui l'esser-libero concerne la possibilità per un soggetto di agire in assenza di vincoli esterni in grado di condizionare la sua capacità di azione. Questa concezione è stata di recente ripresa e sviluppata da diversi autori, tra cui H.G. Frankfurt, per il quale la struttura motivazionale degli atti umani, una volta formatasi nell'ambito delle credenze di un singolo individuo, costituisce la sostanza dell'autodirezione e dell'autodeterminazione soggettiva e quindi la condizione sufficiente per un'azione autenticamente libera.<sup>20</sup>

In entrambi questi casi si tratta di una libertà in cui la relazione tra la volontà di agire e l'orizzonte di possibilità dell'azione è istituito attraverso esplicita negazione e contenimento

dei vincoli esterni al soggetto titolare della volontà d'agire. Nel primo e nel secondo caso la nozione di libertà coincide con un piano di autodeterminazione del soggetto, che sembra partire e tornare esclusivamente sul piano individuale, lasciando ai margini una definizione e trattazione articolata del contesto generale in cui l'azione e l'azione libera e quindi la pratica della libertà si iscrive.

La "libertà per" esprime al contrario una concezione che trae origine dall'opposizione di una libertà intesa in maniera soggettiva e una intesa in maniera tale da tener presenti le esigenze e i bisogni dell'altro, definendosi in un senso che attribuisce una dimensione piena alla libertà solo in un contesto in cui l'azione è deliberata da un soggetto "esteso", da una razionalità allargata, in cui la singola soddisfazione non è indifferente alla privazione o alla sofferenza dell'altro. Essa si origina a partire dall'idea per cui la libertà intesa come mera assenza di costrizione dei singoli genera necessariamente una situazione di assoggettamento, poiché – se all'interno di una comunità tutti sono lasciati liberi – l'assenza di costrizioni e impedimenti comporta necessariamente che la libera volontà dei più forti si imponga su quella dei più deboli, che ne vengono asserviti. Metaforicamente: l'allargamento dello spazio occupato liberamente dagli uni implica necessariamente il restringimento dello spazio disponibile agli altri.

Per questo, all'interno di una "mentalità allargata",<sup>21</sup> ossia all'interno di una forma di ragione sensibile alle prospettive e alle esigenze degli altri, la forma più compiuta e completa di libertà è quella in nome della quale la soddisfazione individuale non viene a coincidere con la necessità dell'assoggettamento, dell'asservimento o della restrizione arbitraria e indifferente operata nei confronti dell'altro. Questa concezione rappresenta il punto di equilibrio di tutte le libertà. All'interno di una visione che sia autenticamente sensibile alle esigenze espresse dalla società in quanto insieme dei suoi attori, tale punto di equilibrio va ricercato all'interno di un progetto collettivo finalizzato al conseguimento di un fine co-

mune condiviso, che è la riduzione tendenziale della sofferenza inutile.

La "libertà per" è una forma di libertà di cui gode il singolo pensato come parte di un soggetto collettivo che pensa la collettività stessa non a prescindere dall'esistenza, dai diritti e dai bisogni di tutti i suoi componenti, un soggetto che quindi non possiede le proprie condizioni di soddisfazione entro l'esclusiva e angusta prospettiva del singolo in quanto individuo slegato dal suo ambiente.

Ciò che emerge con una certa chiarezza da questa molteplicità di significati, in ampia misura contrapposti, della parola "libertà" è, in prima battuta, che non c'è un senso comune e condiviso di questo termine, ma ognuno proclama la libertà, per così dire, a modo proprio, avendone in mente una propria nozione. Per dirla in maniera più specifica e tenendo presente la terminologia discussa in precedenza, possiamo dire che a tutta prima ciascuno possiede un concetto soggettivo di libertà, ispirato a una delle diverse definizioni disponibili, che tuttavia si rivela in potenza del tutto diverso da quello posseduto e rivendicato da altri.

Se i concetti astratti sono semplicemente inferenziali e dunque mutuati, come vuole il determinismo linguistico, dai significati delle parole, la presenza di così diverse definizioni politiche di libertà fa sì che, paradossalmente, la comune lotta per la libertà non abbia nulla di davvero comune. Se questa prospettiva inferenzialista, legata e/o compromessa con il determinismo linguistico, dovesse rivelarsi fondata, dovremmo ammettere che i nostri concetti di libertà sono necessariamente variabili e relativi, ma anche che dipendono dalle varie concezioni (definizioni) di libertà disponibili nei vari linguaggi da cui sono ispirate.

La situazione in cui ci troveremmo sarebbe quella di un gigantesco e incontrollabile "effetto-Orwell",<sup>22</sup> perché – pur nutrendo ancora l'illusione di disporre di un concetto di libertà – *de facto* ciascuno avrebbe in mente una propria personale idea di libertà, che non solo non avrebbe necessariamente molto in comune con quella di altri, ma che spesso assume connotati contrapposti. L'unico comune denomi-

natore di queste “libertà” sarebbe dato dal fatto che tutti, inevitabilmente, siamo portati a pensare che – di qualsiasi cosa si tratti – la libertà è comunque qualcosa di meraviglioso, di cui non possiamo fare a meno, che deve essere perseguita o difesa a tutti i costi.

Proprio l’esistenza di questo comune modo di sentire che ci spinge tuttavia a *non* credere fino in fondo alla variabilità e alla relatività assoluta delle concezioni della libertà. Infatti, al solo pronunciare questa parola, i nostri cuori si infiammano e ciascuno di noi è convinto, nel suo intimo, non solo di sapere con certezza cosa significhi “libertà”, ma anche che il proprio concetto di libertà abbia qualcosa in comune con quello degli altri – che ogni concetto di libertà abbia un essenziale nucleo comune.

E tuttavia non è chiaro né *da dove derivi questa sensazione, né se si tratti di una sensazione fondata, piuttosto che di una mera illusione. Alla base di questa sensazione è davvero possibile rintracciare un fondamento comune del concetto di libertà, che non sia semplicemente un costrutto inferenziale, interamente dipendente dalle nostre teorie sulla libertà e quindi dipendente solo da ciò che abbiamo imparato in via teorica sulla libertà?*

### ■ Il senso cognitivo di “libertà”

Il concetto di “libertà” – sostiene George Lakoff – è destinato per sua intrinseca natura a essere perennemente messo in discussione e contestato rispetto al suo reale contenuto, poiché ha una struttura *fluida* che può assumere forme anche molto diverse, a seconda delle concezioni di cui ciascuno è portatore. Riflettendo sulle differenze profonde e apparentemente inconciliabili che sussistono fra l’accezione di “libertà” fatta propria da liberali e conservatori negli Stati Uniti, Lakoff avanza delle ipotesi interpretative che vanno nella direzione delle riflessioni e dei quesiti posti in questo lavoro e che risultano di fondamentale importanza per mettere a fuoco la natura del concetto di libertà da un punto di vista cognitivo.

Lakoff propone, infatti, un approccio alla questione della libertà che prende le mosse dal

problema cognitivo di comprendere come è fatto – come si forma e come si struttura – il concetto di libertà proprio di ciascuno di noi, ma anche da quello di comprendere cosa può portare un soggetto a sviluppare un concetto di libertà diverso da quello di un altro. Lakoff abbraccia una nozione di *concetto* tutto sommato analoga a quella descritta in precedenza, (cfr. *supra* § 2) sottolineando come i concetti non debbano intendersi come entità astratte e sovra-individuali, ma piuttosto come elementi mentali di carattere soggettivo che ci consentono di pensare e di padroneggiare il linguaggio e che possono differire da individuo a individuo a seconda della visione del mondo di cui è portatore.

I concetti non esistono in qualche universo filosofico astratto, nel quale possono in qualche modo essere distinti dalle “concezioni” o dalle loro “istanziamenti”. Ciascun individuo nutre un proprio concetto di libertà, nutre quel concetto di libertà che reputa essere sensato. [...] E per quell’individuo il suo concetto di libertà è *il* concetto di libertà. È quel concetto che usa all’interno del proprio pensiero.<sup>23</sup>

Il fatto che un individuo abbracci un concetto di libertà piuttosto che un altro non è a suo avviso casuale, ma dipende dalla concezione del mondo di cui quell’individuo è portatore. Ogni concezione del mondo (intesa in senso morale, politico e sociale) formula un proprio significato della parola che è fatto proprio all’interno dell’apparato concettuale di chi abbraccia quella concezione.

Quando un conservatore irriducibile utilizza la parola “libertà” per indicare la “libertà economica” e la “libertà religiosa”, ciò che ha in mente è la versione conservatrice del significato della parola. E quando i progressisti usano la medesima parola – sostenendo per esempio che la libertà di contrarre matrimonio rientra fra le libertà dei gay in quanto persone – ciò che ha in mente è, invece, una versione progressista

del significato del concetto.<sup>24</sup>

A parere di Lakoff questa variabilità estrema cui sono soggetti i concetti di libertà di cui diversi individui sono portatori non contraddice tuttavia l'intuizione comune, menzionata in calce al paragrafo precedente, per cui il concetto di libertà si caratterizza anche per un «nucleo indiscusso» (“*uncontested core*”) di «casi centrali» (“*central cases*”), rispetto a cui si riscontra un accordo unanime. Si tratta di una manciata di situazioni paradigmatiche che tutti – indipendentemente dalla posizione che abbracciano e quindi dalla definizione di libertà che fanno propria – considerano corrispondere all'ideale della libertà oppure violarlo decisamente.<sup>25</sup>

Inoltre, al di là di questo nucleo comune, i diversi concetti di libertà condividono a suo avviso anche un altro aspetto, già precedentemente indicato: indipendentemente da come si configurino e dalla forma ideologica che di volta in volta assumono, i concetti di libertà propri di ciascuno si caricano di e si legano a una specifica risposta emotiva, nel senso che la prospettiva di una restrizione della libertà provoca *sempre e per tutti*, indipendentemente dalla concezione di cui ciascuno è portatore, una reazione emotivamente negativa.<sup>26</sup>

Queste osservazioni evidenziano una discrasia interna al concetto di libertà. *Come è possibile spiegare la variabilità e relatività dei nostri concetti di libertà congiuntamente all'intuizione di un nucleo comune e di un sentimento condiviso di forte attaccamento emotivo alla libertà, comunque la si concepisca?*

Cominciamo a considerare il *trait d'union* teorico fra questi aspetti, guardando al modo in cui Lakoff stesso concepisce l'origine genetica del concetto di libertà da un punto di vista cognitivo. Per Lakoff il concetto di “libertà” non è un costrutto inferenziale, appreso in una fase avanzata dello sviluppo linguistico grazie alla capacità pregressa di padroneggiare altre parole più comuni e cognitivamente più fondamentali. “Libertà” non è un concetto derivato, strutturato a partire da proprietà estrapolate dalle sue varie definizioni linguistiche. A

suo avviso noi, sin dalla prima infanzia, *formiamo un nostro proprio concetto primigenio (una sorta di proto-concetto) di libertà a partire da un'esperienza empirica e percettiva, propriamente quella della libertà di muovere il proprio corpo: «la più basilare idea di libertà è quella che concerne la libertà di movimento».*<sup>27</sup>

I bambini molto piccoli, secondo Lakoff, elaborano un loro proprio concetto intuitivo di libertà a partire dall'esperienza del proprio movimento corporeo: (i) la locomozione (il potere di spostarsi da un posto a un altro); (ii) il movimento delle braccia per afferrare oggetti (“*grasping*”) e (iii) il movimento del corpo al fine di portare a termine un'azione.

La libertà di muoversi in questi tre diversi sensi è ciò che costituisce il nucleo centrale e indiscusso del nostro concetto di libertà. È la presenza di questo nucleo centrale che fonda, inoltre, quella intuizione di senso comune per cui, al di là e al di sotto le divergenze nei vari modi di intendere la libertà, è comunque possibile rintracciare una base condivisa. Tale base condivisa è data dall'esperienza della libertà di movimento come contrapposta all'esperienza dell'impedimento nel movimento. Da questa concezione deriva che *i casi centrali di libertà – quei casi che tutti i soggetti, al di là delle loro ideologie politiche, saranno tendenzialmente disposti a giudicare concordemente – saranno costruiti a partire dal movimento nelle sue diverse modalità espressive* (come locomozione, afferramento, azione).

Il caso di qualcuno cui si impedisce (*arbitrariamente*<sup>28</sup>) di muoversi, di camminare, di spostarsi da un luogo a un altro, di lasciare un luogo o uno spazio ristretto per andare altrove, di muovere le braccia per afferrare ciò che gli serve, oppure di compiere semplici azioni relative alla vita quotidiana, sarà dunque tendenzialmente giudicato da tutti come una violazione della libertà. Questo nucleo indiscusso della libertà come libertà di movimento, costituisce solo una minima parte del concetto di libertà di cui ciascuno di noi è portatore, che si estende su un territorio molto più ampio e complesso rispetto al suo momento germinale.

Il nucleo del concetto è, infatti, decisamen-

te sotto-specificato rispetto al contenuto del concetto di “libertà” nella sua forma complessa e compiuta, e non può pertanto determinare univocamente gli elementi di cui il concetto astratto, politico di libertà proprio di ciascuno di noi andrà a comporsi. Ciò significa che un medesimo nucleo indiscusso può costituire la base di partenza per la formazione di diversi concetti di libertà potenzialmente contraddittori e in reciproco conflitto, ossia che un medesimo insieme, anche limitato, di casi centrali condivisi può essere esteso in maniere diversificate e prendere strade ideologicamente diverse e potenzialmente contrapposte.

Da un punto di vista cognitivo per Lakoff l’elaborazione del concetto di libertà nella sua forma complessa e compiuta, quale concetto politico astratto, avviene *per estensione a partire dal nucleo ed è veicolata da “frame” o da “modelli cognitivi” e da “metafore”*:

come ogni altro concetto di carattere sociale e politico, anche quello di libertà è composto da frame e da metafore. Si tratta anche di uno di quei concetti cosiddetti ‘essenzialmente contestati’. Attorno ad esso ci sarà sempre disaccordo. Esso si caratterizza per un nucleo incontestato sul quale siamo tutti d’accordo. La parte contestata non viene invece specificata: è uno spazio bianco da riempire con frame e metafore profonde.<sup>29</sup>

Una prima estensione del nucleo è dovuta all’applicazione di una *metafora primaria*, ossia di una metafora semplice (non composta a partire da altre metafore), costruita direttamente a partire dall’esperienza.

Tutte le metafore complesse sono “molecolari”, costituite di parti metaforiche atomiche che prendono il nome di metafore primarie. Ogni metafora primaria ha una struttura minimale e si forma in maniera spontanea, automatica e inconsapevole, sulla base dell’esperienza quotidiana per mezzo di una fusione durante la quale prendono forma associazioni che coinvolgono diversi

domini. Le metafore complesse sono invece formate per contaminazione concettuale. Esperienze universali precoci portano a fusioni universali che si sviluppano poi in metafore convenzionali universali o comunque ampiamente diffuse.<sup>30</sup>

La metafora primaria è uno strumento funzionale all’elaborazione di una concettualizzazione dell’esperienza. Poiché si applica a forme di esperienza di carattere basilare, precoce e condiviso – dunque scarsamente dipendente da variabili culturali – essa tende a rappresentare uno strumento concettuale tendenzialmente universale, che si manifesta presto nello sviluppo cognitivo. Secondo Lakoff l’estensione tramite metafora primaria dell’idea primigenia di libertà di movimento porta all’idea di libertà come *libertà di conseguire un fine*.

A suo avviso il conseguimento di un fine è concettualizzato metaforicamente a partire dall’esperienza concreta del movimento nelle sue varie forme: verso una destinazione, per raggiungere un oggetto o per compiere un’azione. *Destinazione, oggetto o azione* costituiscono la base di partenza per l’elaborazione tramite metafora dell’idea più astratta di *obiettivo*, mentre il *movimento* rappresenta la base di partenza per concettualizzare dell’idea astratta di *conseguimento* (movimento direzionato). Per questa ragione l’esperienza di essere-liberi di muoversi verso una destinazione, di raggiungere un oggetto o di compiere un’azione, rappresenta la base esperienziale sulla quale si costruisce metaforicamente la concettualizzazione della libertà di agire per conseguire un fine.

Ogni volta che si pone un problema circa la fissazione o il perseguimento di un obiettivo, si pone un problema relativo alla libertà – una libertà concepita in senso metaforico e viscerale, nei termini del movimento fisico del proprio corpo nello spazio per portare a termine una qualche azione finalizzata ad uno scopo.<sup>31</sup>

Se l’origine cognitiva primigenia del concetto di libertà è l’esperienza della libertà di

muoversi, questa la tesi di Lakoff, la sua estensione naturale primaria – conseguita attraverso l'applicazione di una metafora che compara un luogo, un oggetto o un'azione concreta a un obiettivo in astratto – è quella della libertà di agire per ottenere i fini che ci si è preposti.

L'esperienza dell'impedimento a muoversi spontaneamente per raggiungere una destinazione o un oggetto, oppure per compiere un'azione è, secondo Lakoff, all'origine della formazione su base metaforica del concetto di "libertà da": una libertà di senso passivo, che indica l'assenza di vincoli che impediscono il conseguimento di un obiettivo. L'esperienza, invece, della facilitazione nel muoversi liberamente per raggiungere una destinazione o un oggetto, oppure per compiere un'azione è alla base di una concettualizzazione della libertà come "libertà di": un concetto che caratterizza in senso attivo la possibilità di conseguire un obiettivo.<sup>32</sup>

E tuttavia, già questa prima estensione del concetto lascia molti aspetti di primaria importanza non specificati e apre dei vuoti semantici che devono essere riempiti attraverso ulteriori specificazioni. Le ambiguità e i vuoti del concetto concernono primariamente il rapporto di un soggetto e dei suoi obiettivi con gli altri soggetti che lo circondano. Dove finisce la libertà di qualcuno e inizia quella di qualcun altro? Qual è il bilanciamento ideale della libertà tale per cui la libertà di un soggetto non inibisca o leda quella di un altro? Quali sono gli obiettivi che un soggetto deve o può essere libero di perseguire?

Tutte queste questioni, che affliggono già la prima estensione del concetto, divengono ancora più pressanti e gravose all'interno di quelle ulteriori estensioni che ampliano il concetto di libertà, allargando ancora il suo senso per adattarlo a contesti più complessi quali quello della politica, ma anche della morale e della società e dell'economia.

L'idea collettiva di "libertà per", per esempio, risulta del tutto estranea al nucleo esperienziale primario e alla sua prima estensione, che sono interamente costruiti sul soggetto esperiente quale individuo singolo. L'idea di

una "libertà per" è, dunque, un costrutto ideologico e politico molto lontano dalla dimensione esperienziale originaria propria del concetto che – essendo radicata nell'individuo e nella sua dimensione corporea "privata" – rende anzi l'idea di una "libertà collettiva" particolarmente contro-intuitiva e difficile da concepire.

Nel suo uso complesso, politico e sociale, il concetto di libertà deve entrare in relazione con altri concetti, altrettanto ambigui, problematici e oggetto di contestazioni quali quelli – per citare solo alcuni esempi – di giustizia, di equità, di natura umana, di danno, di opportunità e capacità.<sup>33</sup> La necessità di rifarsi a questi altri concetti non fa che complicare la situazione di sotto-determinazione del concetto nella sua dimensione esperienziale originaria, poiché lo rende dipendente da altri concetti soggetti a medesime ambiguità interpretative e vuoti teorici che possono essere colmati in maniere diverse a seconda della prospettiva teorica (ideologica, politica, ecc.), che ciascuno abbraccia.

Per Lakoff i vuoti e le ambiguità intrinseche al concetto nella sua forma estesa (ossia non più solo nucleare) di libertà non sono destinati a restare irrisolti, ma trovano un proprio riempimento, una propria determinazione e specificazione all'interno della visione del mondo di cui ciascuno di noi è portatore. Se questo riempimento e questa determinazione provengono da concezioni divergenti, il risultato sarà un concetto di libertà diverso e diversamente specificato.

È per questo che Lakoff giunge a concludere che

Quando gli spazi bianchi sono stati riempiti rispettivamente dai conservatori oppure dai liberali il risultato sono due idee radicalmente differenti che vengono espresse attraverso la stessa parola "libertà".<sup>34</sup>

E ancora:

L'idea di libertà è soggetta a diverse interpretazioni, a seconda della visione del mon-

do morale e politica di chi la intrattiene.<sup>35</sup>

Il punto di contatto tra una concezione del mondo e i concetti è dato da ciò che Lakoff denomina “*conceptual frames*” (frame o strutture concettuali):

ogni pensiero fa leva su strutture concettuali [...]. Tali frame costituiscono le infrastrutture concettuali della mente.<sup>36</sup>

I *frame* concettuali sono qualificati anche alla stregua di modelli cognitivi, ossia di strutture mentali di carattere olistico che organizzano in maniera sistematica un ambito della nostra esperienza. Un esempio può essere quello della nostra conoscenza della parola “guerra”: sapere cosa significa “guerra” significa avere un complesso di conoscenze interrelate, che restituiscono la trama del contesto in cui una guerra può darsi e che collegano la guerra a tutti gli altri fenomeni e elementi che sono a essa relati e senza i quali essa non può sussistere (gli Stati, i Capi di Stato, gli eserciti, le gerarchie militari, le armi, le strategie belliche, le operazioni militari, ecc.).<sup>37</sup>

Così intesi, i *frame* strutturano il nostro modo di vedere il mondo: essi formano il nostro senso comune e determinano il modo in cui siamo portati a pensare e a ragionare. Essi si caratterizzano per specifiche conoscenze relative a un ambito della nostra esperienza e per una specifica concezione delle cose relativamente a quell’ambito, che contempla fra l’altro specifici valori e uno specifico punto di vista ideologico e politico.

I frame profondi sono quelli che strutturano la nostra visione del mondo. Essi caratterizzano principi e valori morali e politici che sono così profondi da essere parte della nostra identità stessa.<sup>38</sup>

Quale modello cognitivo che struttura un ambito della nostra esperienza dando una specifica collocazione epistemologica e una specifica coloritura morale, politica e ideologica a ciascuno degli elementi che lo compongono, il

*frame* è dunque in grado di colmare i vuoti dei concetti una volta che questi subiscono un’estensione rispetto alla consistenza del loro nucleo esperienziale originario, permettendo di risolverne le ambiguità. Infatti, una volta collocati all’interno di un *frame*, i concetti sono soggetti a una specifica determinazione dettata dal *frame* stesso e dalla relazione che un concetto intrattiene con gli altri che lo compongono.

Da questo punto di vista, il contenuto di un concetto astratto, strutturato e complesso come quello di “libertà” (che ha bisogno di metafore e *frame* per svilupparsi compiutamente), può variare da persona a persona a seconda dello specifico *frame* in cui è inserito: a seconda cioè dello specifico modello cognitivo che uno certo soggetto si è formato per interpretare un ambito della sua esperienza e a seconda del modo in cui intende i vari elementi che lo compongono.

Nel caso di libertà”, dipende dal modo in cui tale soggetto intende cose come la giustizia, l’equità, la natura umana, il danno, l’opportunità, le capacità, ma anche lo stato, la morale, i rapporti fra gli individui e tutto ciò che ha a che fare con la convivenza umana.

Il limite di questa variabilità, cui secondo Lakoff vanno soggetti concetti astratti come “libertà”, è dato, come si è visto, dal loro “nucleo indiscusso”, che a suo avviso si radica nell’esperienza. Per come Lakoff lo interpreta, il nucleo *non* ha un contenuto cognitivo sufficiente a garantire che i concetti di libertà propri di soggetti portatori di concezioni e ideologie radicalmente diverse condividano davvero una base comune utile a dirimere le scottanti controversie che affliggono l’uso di questo concetto o a costruire una comune mobilitazione per un valore condiviso.

L’idea politica – astratta, strutturata e complessa – di libertà prende forme radicalmente diverse e inconciliabili a seconda del *frame* nel quale si inserisce. E tuttavia, la presenza di un nucleo comune non è esente da effetti cognitivi sul concetto finale e pienamente formato (o forse dovremmo dire deformato) di “libertà”, sebbene si tratti di un effetto in un certo qual

modo paradossale: poiché il concetto di libertà si origina a partire dall'esperienza corporea del movimento, la libertà è percepita come qualcosa di viscerale che si radica profondamente in ciascuno di noi. Come sostiene Lakoff, «l'idea di libertà evoca un sentimento viscerale, collocato entro il nostro corpo, poiché al suo fondamento è compreso nei termini di esperienza corporea».<sup>39</sup>

La nostra comune esperienza ci suggerisce che tutti i soggetti manifestano un attaccamento emotivo viscerale al proprio concetto di libertà, indipendentemente da come questo si configuri e dal *frame* ideologico che ne ha determinato il contenuto: per tutti la libertà è qualcosa di fondamentale e irrinunciabile, per il quale vale sempre la pena combattere, anche all'ultimo sangue. L'attaccamento emotivo al concetto di libertà si spiega, secondo Lakoff, a partire dal nucleo esperienziale comune del concetto, il quale si preserva nel concetto esteso e pienamente formato alla stregua di un nocciolo occulto, profondo e irremovibile, anche se nascosto.

Esso è dovuto al fatto che le radici profonde di questo concetto si radicano nel movimento del proprio corpo e nella possibilità di camminare, di spostarsi, di afferrare qualcosa e di compiere semplici azioni *senza essere intralciati*. A questo livello, la libertà coincide con l'assenza di impedimenti al movimento corporeo, mentre la sua violazione implica l'imposizione di una forza o di un vincolo concreto che ostacoli o blocchi i movimenti naturali del corpo.

È questo aspetto relativo all'inibizione del moto corporeo a rendere la libertà qualcosa di emotivamente così pregnante, giacché – afferma Lakoff – l'inibizione del movimento fisico è sin dall'infanzia qualcosa di odioso e insopportabile.

A questo punto è facile comprendere perché libertà sia un concetto viscerale. Si tratta infatti di un concetto legato per via fondamentalmente metaforica alla nostra capacità di muoverci e alle interferenze cui può andare soggetto il movimento. Poche

cose possono fare infuriare quanto l'interferenza con il nostro movimento corporeo quotidiano. È questo incorporamento (“embodiment”) della libertà per mezzo della metafora a rendere tale concetto tanto importante e potente sul piano emotivo.<sup>40</sup>

Nonostante l'attaccamento emotivo al concetto di libertà riguardi solo il nucleo del concetto, riconducibile ai soli aspetti motori della libertà, l'insofferenza e il patimento che accompagnano l'idea di una restrizione forzata della propria libertà di movimento non restano vincolate al nucleo, ma si estendono su tutto il concetto, accompagnandosi anche agli aspetti complessi e derivati che lo caratterizzano e che non dipendono dall'esperienza, ma dal *frame* di riferimento.

Così le emozioni sviluppate in relazione alla parte nucleare del concetto si trasferiscono anche alla periferia, facendo sì che tutti si infiammino per la libertà – qualunque cosa intendano con questa parola. L'elemento paradossale di questo fenomeno è dato dal fatto che a questo comune attaccamento emotivo intenso e viscerale non corrisponde alcun contenuto condiviso – alcun concetto comune di libertà che possa essere l'oggetto o l'obiettivo di una battaglia comune.

### **Determinismo linguistico e radicamento esperienziale profondo: riflessioni conclusive**

In precedenza ci siamo chiesti se anche nel caso di termini astratti sia necessario a distinguere una competenza referenziale e una inferenziale. L'analisi che ha percorso questo lavoro suggerisce una risposta articolata a questa questione.

Se nel caso dei concetti “concreti” la competenza referenziale fa leva su aspetti primariamente percettivi degli oggetti, riconducibili alle caratteristiche esteriori delle istanze particolari che ricadono sotto un certo concetto, nel caso dei concetti astratti la competenza inferenziale domina indubbiamente anche la componente referenziale della competenza.



Se torniamo all'esempio di "libertà", quali situazioni o stati di fatto un soggetto riconosce come casi di libertà realizzata, oppure violata, dipende da quale concetto di libertà questo soggetto ha sviluppato: dipende cioè dalle connessioni inferenziali che il concetto intrattiene con gli altri elementi propri del *frame* o del modello cognitivo del soggetto in questione.

Il fatto, tuttavia, che la sua competenza referenziale sia mediata inferenzialmente non esclude che il concetto si componga anche, alla sua radice, di un tipo di informazione referenziale, di origine percettiva ed esente dall'influenza di elementi inferenziali. Secondo l'ipotesi considerata in questa sede tale informazione va a formare quel nucleo empirico del concetto, a partire da cui si diramano le connessioni inferenziali che trasformano il concetto stesso da concreto ad astratto. La presenza di questo nucleo fa sì che tutti i soggetti – indipendentemente dall'ideologia di cui sono portatori – condividano una porzione minima di competenza referenziale rispetto a "libertà", riconducibile alla dimensione del corpo e all'esperienza della costrizione motoria.

L'idea di astrazione che emerge dall'approccio qui proposto non corrisponde a una concezione ingenuamente empiristica dell'astrazione, secondo cui l'astratto si consegue a partire dal concreto attraverso la mera sottrazione e/o aggiunta di proprietà. Essa prevede piuttosto un percorso genetico più complesso che prende le mosse dall'individuazione di una invariante di carattere empirico (il nucleo originatosi su base esperienziale) e procede per allargamento di tale nucleo secondo modalità specifiche che dipendono *sia* dal modo di operare della mente (che per Lakoff è essenzialmente metaforico, ma che in linea di principio può essere inteso anche in maniera diversa) *sia* dal contesto epistemologico esterno al soggetto (quel contesto che determina i *frame*).

L'approccio in stile lakoffiano elaborato all'interno di questo lavoro prende le mosse dalla nozione di "concetto" come elemento interno soggettivo, che si costituisce nella mente individuale a partire dall'esperienza empirica e che subisce progressive estensioni

grazie al suo inserimento in un "*frame semantico*" o "*modello cognitivo*". La nozione di *frame* descrive la dimensione del significato nel senso sociolinguistico prima definito; e tuttavia, se nella concezione per esempio di Putnam il significato determinato socialmente assume una conformazione *unitaria* (ossia la comunità degli esperti di una società produce un significato), la posizione di Lakoff – ispirata a un concetto originatosi all'interno delle scienze sociali, rispetto alle quali il disaccordo fra esperti e la pluralità delle concezioni è pressoché inevitabile e onnipresente – si legittima l'idea di una molteplicità di *frame* sociali o modelli cognitivi presenti all'interno del gruppo, fra i quali i singoli soggetti possono scegliere.

Lakoff non fornisce indicazioni per rispondere al quesito – peraltro di importanza cruciale – circa le ragioni che portano ciascuno a scegliere una versione del *frame* piuttosto che un'altra, ossia le ragioni che portano a optare p. es. per un modello cognitivo di "reazionario" piuttosto che per uno "progressista". La sua posizione fornisce però una prospettiva complessa, ma realistica della semantica, quale elemento inestricabilmente legato alla coscienza e alle caratterizzazioni comunitarie complesse e molteplici cui la conoscenza va soggetta. Se la nozione di concetto di cui Lakoff si fa promotore è "*embodied*" – ossia radicata nel corpo e nell'esperienza sensibile – quella di semantica è "*embedded*" – avviluppata cioè all'interno di un contesto esplicitamente interpretato in senso sociale e culturale.

La concezione generale della mente implicita in questo modello suggerisce che la dimensione cognitiva della costituzione concettuale non possa prescindere dall'esperienza sensoriale e al contempo che la sua determinazione a livello astratto passi interamente attraverso contenuti conoscitivi di carattere sociale e culturale inglobati all'interno di complessi *frame* semantici. In questo senso, dalla teoria di Lakoff emerge una forma di determinismo linguistico cognitivo che assegna alla dimensione inferenziale del linguaggio un ruolo di primo piano nella determinazione dei concetti astratti.

Ciò che Lakoff pare suggerire è che, in effet-

ti, la determinazione dei concetti astratti nella loro dimensione estesa e completamente formata avviene su base inferenziale. La sua prospettiva porta tuttavia a negare che l'aspetto referenziale della competenza abbia un ruolo fondamentale da giocare *solo* rispetto ai termini concreti, mentre esiste un livello "alto" del linguaggio libero dai vincoli dell'esperienza sensibile.

Per come Lakoff la intende, la dimensione inferenziale della competenza veicola una forma particolare di determinismo linguistico nel senso che l'adesione a un certo *frame* o modello cognitivo (a uno fra i vari disponibili) mutuato dal proprio gruppo di appartenenza porta il soggetto a sviluppare una competenza particolare sul concetto di libertà che corrisponde alla concezione della libertà che ha fatto propria. In questo senso, quale concetto di libertà un soggetto sviluppi – oppure, come un soggetto intende la libertà – dipende dalla concezione generale e sociale della libertà che ha introiettato.

Nonostante questa dimensione inferenziale sia predominante rispetto alla competenza semantica relativa a "libertà" nell'uso astratto e politicamente rilevante della parola, per Lakoff il concetto si caratterizza tuttavia *anche* per un nucleo referenziale composto di informazione percettiva legata al moto corporeo. Tale nucleo cognitivo pone un limite invalicabile all'influenza del linguaggio sul pensiero.

E tuttavia, ciò che l'esempio di libertà mette in evidenza è che la presenza all'interno dei vari concetti di libertà propri dei diversi soggetti di un nucleo del genere – che garantisce l'esistenza di un elemento comune condiviso, trans-culturale e trans-individuale (*uncontested*) – non risolve in alcun modo il problema delle radicali divergenze d'opinione politica circa il concetto di libertà. Il nucleo non può assolvere alcuno scopo teoricamente (politicamente) rilevante, poiché la dimensione esperienziale del concetto di libertà è sottodeterminata rispetto al significato esteso e pienamente formato che la parola assume all'interno di contesti concreti di carattere politico o sociale.

Sebbene dunque un approccio cognitivo

metta in risalto anche all'interno del concetto astratto di libertà la presenza di una radice empirica – referenziale – e dia dunque ragione di ritenere, contrariamente a quanto implicitamente sostenuto da Orwell, che l'essere umano abbia una naturale propensione a sviluppare un concetto di libertà *a prescindere dalla lingua che apprende*, e in virtù della sola esperienza empirica di sentirsi facilitato o costretto nel movimento, questo concetto primordiale di libertà di origine percettiva non aiuta a risolvere alcuno dei problemi legati ai significati molteplici che la parola può assumere all'interno di contesti ideologici e politici diversi.

Tale nucleo è, infatti, compatibile con significati di libertà anche del tutto contrapposti fra loro da un punto di vista politico e ideologico, poiché non specifica nulla a proposito di tutti i fattori corollari di cui si compone un concetto complesso e astratto di libertà utile al dibattito sociale. Non dice nulla su cosa si debba intendere con "equità", "reciprocità", "giustizia", "natura umana", ecc., né di come il concetto di libertà debba rapportarsi con questi altri concetti.

In questo senso, il sussistere di un nucleo empirico originario comune e ineliminabile del concetto di libertà non fornisce uno strumento per venire a capo dei problemi del determinismo classico, perlomeno non per quanto concerne la *variabilità* e dunque della *relatività* dei concetti astratti nella loro dimensione estesa e compiuta, la cui esistenza e struttura dipende da una visione del mondo: dipende dalle concettualizzazioni operate attraverso le teorie e le concezioni (comuni o scientifiche che siano) di cui si compone la visione del mondo propria di ciascuno di noi.

Paradossalmente, anzi, la presenza di questo nucleo comune aggrava la situazione di conflitto determinata dalla pluralità delle accezioni di libertà prodottesi all'interno delle diverse visioni del mondo, poiché da esso deriva un attaccamento emotivo alla libertà in tutte le sue versioni possibili che acuisce la violenza della lotta per l'affermazione del proprio concetto di libertà a scapito di altri diversi. La presenza di così diverse definizioni politiche

di libertà porta ad un nonsenso: fa sì che la comune lotta per la libertà non abbia nulla di davvero comune, eccetto la sensazione emotivamente pregnante che sia di importanza vitale combattere per la libertà.

Indagando più fondo le caratteristiche di nesso emotivo con la nozione di libertà rintracciate dallo stesso Lakoff, è tuttavia pensabile che su questo aspetto specifico la sua teoria descrittiva si sia mantenuta sulla superficie del fenomeno e che sia plausibile invece proporre una revisione che radichi in misura ancora maggiore la genesi del concetto di libertà più in profondità nel soggetto, legandolo in maniera più specifica al movimento corporeo e al ruolo e alle conseguenze che l'informazione di movimento stessa, in tutte le sue forme, svolge nella genesi della mentalizzazione nei primi stadi della vita dei soggetti.

Lakoff identifica la radice somatica della libertà unicamente nei movimenti volontari del corpo e in base a questi cerca un nucleo legittimante l'estensione linguistica "libertà di" e di "libertà da"; tuttavia il corpo si caratterizza anche per molti altri generi di movimento, che costituiscono una sorta di continuum esperienziale tacito, una sorta di basso continuo psichico, permanente nella vita del soggetto. E questa motilità spontanea non è sempre volontaria oppure legata ad aspetti esplicitamente decisionali.

Ciascuno cioè fa sempre implicitamente esperienza anche della propria motilità spontanea e involontaria, legata per esempio alle funzioni vitali (i micromovimenti della respirazione e della circolazione sanguigna, i micromovimenti oculari, la modifica della tensione dei muscoli facciali al mutare dell'espressione del volto, la modifica della pressione sanguigna con la relativa sensazione di benessere e/o malessere, ma anche le sensazioni derivanti dall'interazione e dall'integrazione delle parti del corpo, dalle condizioni posturali, dal tono muscolare o dal costante cambiamento dell'equilibrio motorio delle parti del corpo, ecc.).

In questo senso le molte metafore collegate alla restrizione della libertà espresse in termini

di "lesione" dell'integrità corporea collegata a una metafora delle maniere peggiori e più angoscianti di dare la morte come l'asfissia, la compressione e l'impedimento forzato della respirazione che lascia lentamente andar via la vita ("concezione asfittica della libertà", "soffocare la libertà", "strozzare le rivendicazioni", ecc) lascia pensare a un legame più profondo dei nuclei concettuali con il modo di sentire e intendere l'immagine del movimento corporeo teorizzato da Lakoff.

In altra sede<sup>41</sup> abbiamo avuto modo di discutere la plausibilità dell'ipotesi per cui l'informazione motoria di base possa costituire, considerata nella sua complessità, il fondamento esperienziale a partire da cui il nostro sistema cognitivo genera il senso di sé (la protoconoscenza di se stesso) in quanto creatura vivente: a partire dall'elaborazione di questa informazione ciascuno di noi sviluppa la concettualizzazione di sé, si *sente vivere e avverte implicitamente se stesso nell'atto del vivere*.

Se si ammette che Lakoff ha buone ragioni – e ne siamo convinti – per asserire che il concetto di libertà sia costituito a partire dall'esperienza percettiva somatica del proprio movimento, ma si assumere una nozione differente di movimento che fa riferimento *non* al movimento volontario, ma all'esperienza tacita della propria motilità spontanea e involontaria, quel che si ottiene è un radicamento esperienziale ancora più profondo ed emotivamente più pregnante di questo concetto.

Qualora infatti l'esperienza tacita della propria motilità spontanea e involontaria fosse davvero alla base della nostra sensazione di essere vivi, l'impedimento della motilità spontanea diventerebbe un attacco al vivere stesso, perché equivarrebbe all'inibizione delle funzioni vitali, della respirazione, del movimento oculare, dell'espressione facciale, delle condizioni posturali, ecc., ossia di quei movimenti assolutamente necessari alla vita e che sono alla base del sentirsi vivere. Cessare di muoversi significa cessare di vivere.

Intesa in questo senso la nozione nucleare, comune, di libertà ha a che fare con quella di vita e di essere liberi di vivere: ha a che fare

cioè con il senso primario del sé e del sentirsi vivi e con l'istinto di sopravvivenza che è un istinto per la perpetuazione a tutti i costi della motilità spontanea alla base della vita.

Così concepita, la libertà acquisisce una dimensione di attaccamento emotivo ancora più pregnante e viscerale, perché si pone in relazione diretta con la vita quale stato fisico contrapposto alla morte. Se l'impedimento del movimento volontario comporta un forte disagio o una molestia, l'impedimento del moto involontario provoca la morte. Ciò che viene a crearsi è un collegamento somatico fra l'idea di inibizione della libertà e quella di perdita della vita. In questo modo, il terrore di morire e le sensazioni legate all'istinto di sopravvivenza e al desiderio di preservare la vita entrano nel nucleo del concetto di libertà creando un'equivalenza emotiva fra libertà e vita.

Secondo questa ipotesi i soggetti in tenera età elaborano il proprio concetto nucleare di libertà a partire dall'esperienza tacita della propria motilità involontaria, la quale diviene consapevole e saliente nei casi in cui questa motilità è, in qualche modo, inibita. Quando qualcosa ostacola la normale motilità involontaria del corpo, ciò che viene esperito è un'inibizione momentanea delle proprie funzioni vitali, la quale si accompagna senz'altro a un'emozione di qualità diversa e di intensità superiore a quella associata al disagio o al fastidio di vedere inibita la propria locomozione o azione.

Se la libertà è originariamente libertà di movimento nel senso della libertà del corpo di esercitare la propria motilità spontanea, e se la differenza fra una condizione di libertà e una di costrizione è percepita nei termini della differenza fra l'esperienza di un normale esercizio della propria motilità spontanea e l'esperienza di una momentanea inibizione di tale motilità, allora l'esperienza della libertà coincide con quella del sentirsi-vivi, mentre la privazione della libertà è collegata al senso della perdita della vita. In questo caso i casi centrali di libertà saranno quelli legati al libero corso della motilità spontanea, mentre le situazioni in cui tutti saremo unanimemente dispo-

sti a riconoscere una violazione della libertà, concerneranno l'inibizione forzata delle funzioni vitali e quindi quella della sofferenza.

Anche nel caso in cui l'origine empirica del concetto di libertà si collochi nel movimento involontario è pensabile un'estensione (tramite metafora o tramite altri generi di operazioni cognitive) del suo nucleo che consenta di formare man mano, a seconda del frame nel quale è inserito, un concetto esteso, astratto e pienamente formato di libertà da utilizzare all'interno di contesti complessi quali quelli politici o sociali. Anche in questo caso, la prima estensione del nucleo porterà plausibilmente a generare un concetto "individualistico" di libertà, più vicino a quello di "libertà da" e "libertà di" che non a quello di "libertà per".

L'idea di libertà collettiva è un costrutto particolarmente complesso che richiede la formazione di un forte senso sociale e il superamento di una concezione individualistica del vivere a favore di un'ideale collettivo di diritti autenticamente condivisi. Nonostante sia il meno naturale, è il più importante dal punto di vista della vita sociale, poiché è l'unico che si fonda su un tentativo di conciliazione interindividuale ed è l'unico che possa garantire il sussistere di un elemento comune politicamente e ideologicamente rilevante all'interno delle varie concezioni possibili della libertà.

E tuttavia una reinterpretazione della posizione di Lakoff come quella proposta in questa sede, potrebbe dar luogo anche all'individuazione di una base ulteriore per pensare un'origine più vicina alla corporeità e quindi non interamente "culturalista" della nozione di "libertà per". Se si ammette l'importanza del "caricamento" emotivo che ciascuno di noi sente verso il proprio nucleo concettuale profondo di "libertà", e se si ammette anche che le strutture fondamentali della regolazione emotiva si radicano nell'acquisizione delle modalità di organizzazione delle attività di esplorazione del mondo in relazione anche alla risposta ricevuta a sostegno delle medesime da parte del *caregiver* di riferimento in epoca precoce, sarebbe possibile pensare la costituzione di uno schema originario per l'acquisizione del

*frame* necessario a concettualizzare in futuro il proprio benessere come prossimo al portato della nozione di “libertà per”, che si non risulti collocato esclusivamente su un piano linguistico-culturale.

Se si considerano le potenzialità aperte dalle recenti acquisizioni compiute nel campo delle ricerche sulla prima infanzia legate alla nozione di *attaccamento infantile e sulle ripercussioni dell'attaccamento infantile sull'organizzazione psichica nella vita adolescenziale e adulta*,<sup>42</sup> è possibile allora avanzare l'ipotesi per cui la regolazione affettiva maturata nelle esperienze di attaccamento (che prende corpo nelle dinamiche di *tuning* emotivo in tenera età nel rapporto con il proprio *caregiver*), generi un *frame* capace di promuovere o indebolire – nell'organizzazione mentale del soggetto – la concettualizzazione del proprio benessere percepito sulla base della risposta, della manipolazione e del contenimento, fisici ed emotivi, messa in atto dal *caregiver*. In questa maniera la concettualizzazione del proprio benessere acquisirebbe una coloritura strettamente correlata alla risposta (emotiva) dell'altro. La possibilità di regolare la percezione di sé e del proprio benessere come risultato di una interazione non unidirezionale con l'altro, potrebbe costituire lo schema di base – tutto ancora da investigare – per lo sviluppo di un modello strutturante un *frame* originario, in cui il soggetto si dispone a concepirsi come titolare di possibilità di benessere e azione intrinsecamente relazionali, “intersoggettive” e “socializzate” nella loro stessa origine.

Questa ipotesi sposta il piano di origine del *frame* dalla mera configurazione culturale (come in Lakoff) a un piano più profondo. L'origine del *frame* in questione starebbe non più solo nell'apprendimento di convenzioni sociali e costrutti linguistici al cui interno poter “scegliere” una volta entrati in una fase di commercio adulto e maturo con il mondo e le sue coloriture culturali, ma si andrebbe a configurare su quel piano proto-relazionale e di proto-socializzazione in cui matura la costituzione di quella intersoggettività primaria e secondaria sperimentata dal soggetto nella costi-

tuzione del proprio sé, che quindi viene mediata dalle figure parentali, consegnando al corpo vissuto e alla regolazione dei suoi vissuti emotivi un ruolo-chiave per la comprensione delle condizioni di possibilità di un concetto di libertà come quello di “libertà per” che permette di considerare il proprio benessere come paritario e direttamente e/o indirettamente collegato a quello dell'altro.<sup>43</sup>

## Note

<sup>1</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001 (trad. it., *Ricerche filosofiche*, traduzione di M. TRINCHEIRO, Einaudi, Torino 1968); L. WITTGENSTEIN, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958 (trad. it. *Libro blu e libro marrone*, traduzione di A.G. CONTE, Einaudi, Torino 1983).

<sup>2</sup> Cfr. H. PUTNAM, *The Meaning of “Meaning”*, in: H. PUTNAM, *Mind Language and Reality. Philosophical Papers*, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 215-271 (trad. it. *Il significato di “significato”*, in: H. PUTNAM, *Mente, linguaggio e realtà*, traduzione di R. CORDESCI, Adelphi, Milano 1987, pp. 239-297); T. BURGE, *Individualism and the Mental*, in: P.A. FRENCH, T.E. UEHLING, H.K. WETTSTEIN (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IV, *Studies in Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1979, pp. 73-122.

<sup>3</sup> Cfr. W.V.O. QUINE, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge 1960 (trad. it. *Parola e oggetto*, traduzione di F. MONDADORI, Il Saggiatore, Milano 1970); D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984), Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 141-154. (trad. it. *Verità e interpretazione*, traduzione di R. BRIGATI, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 213-230); D. DAVIDSON, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford 2001 (trad. it. *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, traduzione di S. LEVI, Cortina, Milano 2003).

<sup>4</sup> Cfr. D. MARCONI, *Understanding and Reference*, in: «Sémiotiques», vol. I, n. 1, 1991, pp. 9-25.

<sup>5</sup> D. MARCONI, *Lexical Competence*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997, pp. 57-76 (trad. it. *La competenza lessicale*, Laterza, Roma 1999, pp. 69-91).

<sup>6</sup> D. MARCONI, *Lexical Competence*, cit., p. 59 (trad. it. p. 72).

<sup>7</sup> *Ibidem*, cfr. anche p. 64 (trad. it. p. 72; cfr. anche p. 77).

<sup>8</sup> Fra gli esempi più discussi di competenza se-

manica parziale vanno annoverati quantomeno: (i) il caso del gemello trasportato sulla terra in cui l'acqua non ha formula chimica  $H_2O$  (cfr. H. PUTNAM, *The Meaning of "Meaning"*, cit.); (ii) il caso del parlante che confonde i faggi con gli olmi (cfr. J.A. FODOR, *The Elm and the Expert*, MIT Press, Cambridge 1994 che riprende questo esempio dal noto articolo di Putnam, *The Meaning of "Meaning"*); e (iii) quello dell'individuo che ritiene che l'artrite possa affliggere anche la coscia, nonostante l'artrite sia definita come un'affezione delle sole articolazioni (cfr. T. BURGE, *Individualism and the Mental*, cit., pp. 73-122. A proposito dell'argomento qui proposto va precisato inoltre che esso tiene conto unicamente della componente sociale della posizione di Putnam (incentrata attorno all'idea della divisione del lavoro linguistico), trascurando invece il fattore indessicale (essenzialistico) al quale essa si associa all'interno dell'argomentazione proposta in H. PUTNAM, *The Meaning of "Meaning"*, cit.

<sup>9</sup> H. PUTNAM, *The Meaning of "Meaning"*, cit., p. 246. Riflessioni analoghe sulla necessità di distinguere due sensi della parola "significato sono già presenti in S. DELLANTONIO, L. PASTORE, *Concetti e rappresentazioni semantiche: un'ipotesi genetica*, in: L. PASTORE, S. DELLANTONIO (a cura di), *Percezione, rappresentazione e coscienza. Questioni filosofiche e problemi epistemologici*, ETS, Pisa 2009, pp. 233-275.

<sup>10</sup> R. JACKENDOFF, *Languages of the Mind. Essays on Mental Representation*, MIT Press, Cambridge 1992, p. 22.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Riflessioni analoghe sull'uso della nozione di concetto sono state già proposte in S. DELLANTONIO, L. PASTORE, *Concetti e rappresentazioni semantiche: un'ipotesi genetica*, cit., pp. 233-275.

<sup>13</sup> Da un punto di vista filosofico, la possibilità di distinguere termini astratti e termini concreti è tutt'altro che garantita. Perlomeno a partire dalla critica di Quine ai due dogmi dell'empirismo e in particolare alla possibilità di distinguere fra verità analitiche e sintetiche, è rinvenibile un ampio accordo attorno alla posizione per cui non esistono termini puramente osservativi: cfr. W.V.O. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, in: W.V.O. QUINE, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge 1961, pp. 20-46 (trad. it. *Due dogmi dell'empirismo*, in: W.V.O. Quine, *Il problema del significato*, traduzione di E. MISTRETTA, Ubaldini, Roma 1966, pp. 20-44). Tut-

tavia, la portata della critica quineana a questo proposito è stata spesso ingiustificatamente amplificata sino a ricomprendere l'impossibilità di fare distinzioni, anche soltanto di grado, fra termini più o meno vicini all'esperienza. La nozione di "termine concreto" fatta proprio in questo lavoro è perfettamente compatibile con l'idea che nessuna parola si determina in maniera diretta sulla base dell'esperienza empirica, ma che il significato di tutti termini di una lingua dipende, almeno in parte, dal sistema semantico entro il quale è inserita. Questa consapevolezza non impedisce tuttavia di distinguere fra termini osservativi o quantomeno maggiormente vicini al piano dell'esperienza empirica e termini invece più astratti (teorici e lontani dall'esperienza). La differenza è, nel caso dei termini osservativi, il riferimento può essere osservato da tutti i soggetti, indipendentemente dal loro sistema semantico di riferimento e nonostante ciascuno possa poi vederlo o interpretarlo a modo proprio. Nel caso di termini astratti, invece, il riferimento esiste e si determina sono all'interno di un sistema di riferimento, mentre la sua esistenza stessa può essere negata da chi è estraneo a quel sistema. In proposito si veda R. TUOMELA, *Theoretical Concepts*, Springer, Berlin 1973, cap. 1.

<sup>14</sup> Cfr. D. MARCONI, *Lexical Competence*, cit. (trad. it. p. 76).

<sup>15</sup> G. HARMAN, *(Nonsolipsistic) Conceptual Role Semantics*, in: E. LEPORE, B. LOEWER (eds.), *New Directions in Semantics*, Academic Press, London 1987, pp. 55-81, citazione a p. 61.

<sup>16</sup> Un'eventuale discrepanza fra concetto e significato linguistico sarà riconducibile al fatto che il soggetto portatore del concetto non ha appreso correttamente o in maniera completa il significato della sua lingua.

<sup>17</sup> Cfr. per esempio E. SAPIR, *Language: an Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, New York 1921 (trad. it. *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, traduzione di P. RAMAT, Einaudi, Torino 1969); B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, edited by J.B. CARROLL, MIT Press, Cambridge 1956; D. DAVIDSON, *Seeing through Language*, in: J. PRESTON (ed.), *Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 15-27.

<sup>18</sup> Per questa discussione cfr. l'appendice in G. ORWELL, *Nineteen Eighty-Four* (1949), Penguin Books, USA 2004 (trad. it. 1984, traduzione di S. MANFERLOTTI, Mondadori, Milano 2002, pp.

307-320).

<sup>19</sup> In proposito si veda G.I. MOLIVAS, *A Right, Utility and the Definition of Liberty as a Negative Idea: Richard Hey and the Benthamite Conception of Liberty*, in: «History of European Ideas», vol. XXV, n. 1-2, 1999, pp. 75-92.

<sup>20</sup> Cfr. H.J. FRANKFURT, *Alternate Possibilities and Moral Responsibilities*, in: «Journal of Philosophy», vol. LXVI, n. 23, 1969, pp. 828-839; H.J. FRANKFURT, *The Importance of What we Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

<sup>21</sup> Si muta l'espressione mentalità "allargata" o "estesa" dal lessico arendtiano, in cui questa nozione indica l'importanza del decentramento cognitivo del soggetto nel ragionamento pratico-morale. Cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. BEINER, Chicago University Press, Chicago 1982 (trad. it. *Teoria del giudizio politico*, traduzione di C. CICOGLIA, M. VENTO, Il Melangolo, Genova 2005); per una discussione si veda B. ASSY, *Verso un nuovo cosmopolitismo: l'educazione dei sentimenti pubblici*, in: N.G. LIMNATIS, L. PASTORE (a cura di), *Prospettive sul postmoderno*, vol. II, *Ricerche etiche e politiche*, Mimesis, Milano 2005, pp. 95-123.

<sup>22</sup> In merito cfr. L. PASTORE, *Gemeinsamkeit und gemeinsame Erfahrungen. Die intrinsischen und extrinsischen Eigenschaften des Verstehens*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Repräsentation und Wissenskulturen*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2007, pp. 39-63; S. DELLANTONIO, *Kognitionswissenschaften und menschliche Natur: Diskussion eines Fallbeispiels*, in: H.J. SANDKÜHLER (Hg.), *Repräsentation und Wissenskulturen*, cit., pp. 75-82.

<sup>23</sup> G. LAKOFF, *The Political Mind. Why You Can't Understand a 21<sup>st</sup>-Century Politics with an 18<sup>th</sup>-Century Brain*, Viking, New York 2008, p. 178.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 178-179.

<sup>25</sup> Cfr. G. LAKOFF, *Whose Freedom? The Battle Over America's Most Important Idea*, Picador, USA, p. 14, 28-31; G. LAKOFF, *The Political Mind*, cit., pp. 178-180.

<sup>26</sup> G. LAKOFF, *Whose Freedom?*, cit., pp. 30-31; G. LAKOFF, *The Political Mind*, cit., pp. 180-181.

<sup>27</sup> G. LAKOFF, *The Political Mind*, cit., p. 180; cfr. anche G. LAKOFF, *Whose Freedom?*, cit., pp. 29 e segg.

<sup>28</sup> Se l'impedimento sia o meno "arbitrario", cioè ingiustificato, dipende tuttavia nuovamente dal tipo di concezione politica che il giudicante abbraccia. Pertanto, anche in questo caso sussiste la possibilità

di una discrepanza di giudizio.

<sup>29</sup> G. LAKOFF, *Whose Freedom?*, cit., p. 14.

<sup>30</sup> G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York 1999, p. 46.

<sup>31</sup> G. LAKOFF, *Whose Freedom?*, cit., p. 29.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 30-31; cfr. anche G. LAKOFF, *The Political Mind*, cit., pp. 180 e segg.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 39 e segg.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 10-12.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 12.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 29. L'idea che l'esperienza del corpo come *primum cognitum* individuale possa essere alla base dello sviluppo delle concettualizzazioni etiche e morali umane è un fattore riscontrabile anche in parte della tradizione ispirata dalla Scuola di Francoforte. In proposito cfr. J.M. BERNSTEIN, *Padre l'ingiustizia: il misconoscimento come danno morale nella teoria critica*, in: L. PASTORE, TH. GEBUR (a cura di), *Theodor W. Adorno. Il maestro ritrovato*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 309-338.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>41</sup> S. DELLANTONIO, M. INNAMORATI, L. PASTORE, *Sensing Aliveness. An Hypothesis on the Constitution of the Categories "Animate" and "Inanimate"*, in: «Integrative Psychological and Behavioral Science», in press.

<sup>42</sup> Per un orientamento generale su questi temi cfr. J. BOWLBY, *A Secure Base*, Routledge, London 1988 (trad. it. *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, traduzione di M. MAGNINO, Cortina, Milano 1989); M.D.S. AINSWORTH, *Modelli di attaccamento e sviluppo della personalità: scritti scelti*, a cura di N. DAZZI, A.M. SPERANZA, traduzione di D. SARRACINO, Cortina, Milano 2006; M. MAIN, *Attaccamento: dal comportamento alla rappresentazione*, a cura di N. DAZZI, traduzione di D. SARRACINO, Cortina, Milano 2008.

<sup>43</sup> In merito agli sviluppi recenti delle teorie dell'attaccamento in relazione alla genesi dei valori individuali e dei comportamenti prosociali può essere utile consultare, per contenuti e letteratura discussa, D. SARRACINO, F. PRESAGHI, S. DEGNI, M. INNAMORATI, *Sex-specific Relationships Among Attachment Security, Social Values, and Sensation Seeking in Early Adolescence: Implications for Adolescents' Externalizing Problem Behaviour*, in: «Journal of Adolescence», vol. XXXIV, n. 3, 2011, pp. 541-554.