

## **La relazione tra libertà e sicurezza nella teoria ontologica della sicurezza umana**

*(The Relation Between Freedom and Security in the  
Ontological Theory of Human Safety and Security)*

**Uroš Mihajlović**

University of Belgrade - SR

### **Abstract**

*This paper examines the ontological foundations of human security through the lens of the philosophical relation between freedom and security. The analysis is theoretically and methodologically grounded in an ontological-phenomenological approach, which allows security to be understood not as an external condition but as an internal, constitutive principle of human existence. Such an approach enables a deeper comprehension of the way in which freedom and security mutually found and condition one another. The structure of the paper includes an examination of the concept of the state of nature and its implications for the relation between freedom and security; a critical reconsideration of the traditional division of freedom; and an articulation of security as an ontological foundation of human existence. In its concluding section, the paper offers a synthetic, holistic perspective on the relation between freedom and security. The central conclusion is that security is not a limitation of freedom but the condition of its actual realization.*

**Keywords:** *freedom, human security, ontology, human existence, phenomenology*

## **Abstract**

*Questo articolo esamina i fondamenti ontologici della sicurezza umana attraverso la lente della relazione filosofica tra libertà e sicurezza. L'analisi si fonda teoricamente e metodologicamente su un approccio ontologico-fenomenologico, che consente di comprendere la sicurezza non come una condizione esterna, ma come un principio interno e costitutivo dell'esistenza umana. Tale approccio consente una comprensione più profonda del modo in cui libertà e sicurezza si fondano e si condizionano reciprocamente. Il saggio include un esame del concetto di Stato di natura e delle sue implicazioni per la relazione tra libertà e sicurezza, una riconsiderazione critica della tradizionale divisione della libertà e un'articolazione della sicurezza come fondamento ontologico dell'esistenza umana. Nella sezione conclusiva, l'articolo offre una prospettiva sintetica e olistica sulla relazione tra libertà e sicurezza. La conclusione centrale è che la sicurezza non è una limitazione della libertà, ma la condizione della sua effettiva realizzazione.*

**Keywords:** libertà, sicurezza umana, ontologia, esistenza umana, fenomenologia

## **1. Introduzione**

Concentrarsi<sup>1</sup> sul concetto di *inizio*, riflettere sull'inizio e, infine, partecipare all'atto stesso di iniziare qualcosa, qui in particolare la fondazione degli studi sulla sicurezza su basi filosofiche costituisce un compito intrapreso solo da pochi. Tanto più oggi, che ci troviamo in un profondo dubbio sulla possibilità stessa di iniziare in quanto tale, in

---

<sup>1</sup> Traduzione dall'inglese a cura di Lorenzo De Donato.

qualsiasi campo. Ogni nuova fondazione acquisisce così il peso di un gesto originale di pensiero.

Per questo motivo, questo articolo affronta anche un inizio, non del tutto nuovo in senso assoluto, ma certamente nuovo nel suo modo di comprendere qualcosa di antico e onnipresente. Come ci ricorda Gadamer, lavorare sull'inizio significa indicare ciò che non è ancora determinato in questa o quella direzione, né in accordo con una data rappresentazione della realtà. L'inizio è un movimento aperto e indeterminato, ma che gradualmente si concretizza, acquisendo forma, direzione e necessità interiore (Gadamer 2007: 19). È proprio in questo senso che l'obiettivo di questo saggio è riflettere sulla teoria ontologica della sicurezza umana di Milenko Bodin, esposta nel suo testo *Philosophy of Human Safety and Security versus Ontological Constructivism* (2024), attraverso la lente di uno dei presunti antagonismi filosofici più persistenti: quello tra libertà e sicurezza.

Poiché, come sottolinea Gadamer, «è l'obiettivo che determina da dove qualcosa appare come un inizio e lungo quale percorso procederà» (Gadamer 2007: 17), l'obiettivo di questo articolo si colloca in un duplice orizzonte: in primo luogo, nell'ordine di un esame del modello hobbesiano del contratto sociale come fonte della moderna legittimazione dell'ordine socio-politico, e, in secondo luogo, all'interno di una comprensione ontologico-fenomenologica dell'essere umano come essere-nel-mondo. Per questo motivo, la libertà deve essere considerata anche in due contesti: in primo luogo, nella tradizione dei teorici del contratto sociale, dove sono stati gettati i fondamenti della moderna nozione di umano come individuo astratto dotato di diritti naturali, e, in secondo luogo, all'interno della prospettiva esistenzial-fenomenologica, in cui l'essere umano non è più semplicemente un aspetto di una relazione soggetto-oggetto, ma l'essere che dà significato a se stesso e al mondo nell'atto unificante dell'esistenza.

Una dualità così robusta richiede una struttura triplice. La prima parte esamina la funzione e la natura della libertà nella transizione dalla condizione naturale a quella civile, con particolare attenzione alla dicotomia di libertà negativa e positiva di Isaiah Berlin. La seconda parte introduce la dimensione fenomenologico-esistenziale dell'analisi, in cui libertà e sicurezza si rivelano come elementi integrati di un unico fondamento dell'essere umano. La terza parte, sintetizzando le due precedenti, dimostra che la teoria ontologica non solo chiarisce la natura della loro relazione, ma svela anche l'origine dell'equivoco secondo cui sicurezza e libertà si escludono a vicenda. Ritornando a un approccio autenticamente filosofico, che non solo separa ma anche unifica, la teoria ontologica ripristina la possibilità per l'essere umano e il mondo di essere considerati nuovamente come un tutto. Così, libertà e sicurezza vengono liberate dai vincoli tecnico-funzionali e assumono il loro giusto posto all'interno dell'ontologia dell'esistenza umana.

Questo approccio fa parte del cambiamento paradigmatico che Bodin designa come *Umanologia*. Essa rappresenta un paradigma filosofico-scientifico per la comprensione dell'essere umano e delle sue concezioni filosofiche e scientifiche esistenti. Il termine *umanologia* è coniato in modo analogo a *biologia* o *antropologia*, ed è composto dal latino *humanum* (umano, umanità) e dal greco *logos* (scienza, ragione, conoscenza). Il paradigma umanologico presuppone il fondamento di un approccio interdisciplinare volto a comprendere l'essere umano non semplicemente come oggetto di indagine, ma come soggetto essenziale di ogni conoscenza e azione. L'umanologia parte dalla domanda su cosa significhi essere umani nel mondo contemporaneo e su come la natura e i valori umani si manifestino e siano plasmati all'interno della scienza, della tecnologia e della cultura. Il suo approccio è allo stesso tempo filosofico e scientifico: cerca di riesaminare il rapporto tra umanesimo e scienza moderna, offrendo un

nuovo quadro paradigmatico in cui l'idea e la prospettiva dell'essere umano fungono da misura e punto di partenza di ogni cognizione. In questo senso, l'umanologia si sforza di ripristinare il significato della *questione dell'umano* in un'epoca in cui tale questione è stata trascurata a causa della razionalità tecnologica e strumentale (Bodin 2025: 9–15).

## **2. Libertà e Stato di natura**

Lo Stato di natura, nel modello legittimante di Hobbes, non è presentato come un fatto storico, ma come un esperimento mentale, un tentativo di fondare l'autorità politica senza ricorrere a Dio e fondandola invece nell'essere umano stesso. In questo modo, si afferma il paradigma filosofico tipicamente moderno, umanocentrico, in cui la natura umana, intesa soprattutto come essenzialmente determinata dalla ragione, è presupposta come fonte di ogni progresso cognitivo e come legittimazione di ogni ordine. Questo spostamento di fondamento e legittimazione dall'ultraterreno all'intramondano e al razionale segna una svolta decisiva nella storia della metafisica: l'essere umano diventa ora la misura di tutte le cose, e il concetto di libertà acquisisce un significato nuovo e ambivalente (Bodin 2019: 53–54).

Nello Stato di natura, l'essere umano esiste senza autorità esterna, senza legge o ordine, cioè senza alcuna istanza che ne limiti il potere. Hobbes descrive questa condizione come una libertà illimitata, ma è proprio in questa illimitatezza che emerge il suo paradosso: la libertà senza limiti annulla se stessa, perché distrugge colui che la possiede.

Poiché un uomo può essere utile a se stesso per preservare la propria vita contro i suoi nemici, ne consegue che, in tale stato, ogni uomo ha diritto a tutto, persino al corpo altrui. E

quindi, finché dura questo diritto naturale di ogni uomo a tutto, non può esserci sicurezza per nessuno (Hobbes 1985: 190).

Il paradosso della libertà assoluta è già evidente qui: quando tutto è permesso, nulla può più essere genuinamente voluto. La libertà senza confini perde il suo significato, proprio come un mondo senza ombre perde profondità.

Hobbes introduce così la seconda legge di natura, secondo la quale l'essere umano, per amore della pace e dell'autoconservazione, deve limitare il proprio diritto a tutte le cose e concedersi solo la libertà che è disposto a concedere agli altri. Così facendo, introduce inconsapevolmente la condizione ontologica della libertà, ovvero il fatto che essa può esistere solo entro i confini che ne salvaguardano la durata.

«Un essere umano libero può persistere solo se possiede durata, se esiste come entità, e questa è la condizione fondamentale della sicurezza umana» (Bodin 2025: 43). La libertà assoluta, al contrario, abolisce la durata, trasformando l'esistenza in un momento di pura arbitrarietà. Elimina la possibilità per l'essere umano di essere un essere-che-può-essere.

Nello Stato di natura, afferma Hobbes, «non ci sono arti; né lettere; né società; e, cosa peggiore di tutte, vi è paura continua e pericolo di morte violenta» (Hobbes 1985: 186). In questa descrizione è racchiuso il punto essenziale: l'essere umano nello Stato di natura non può essere libero, perché la sua libertà non è orientata verso nulla che vada oltre la mera necessità. La vita in tale "libertà" equivale a mera sopravvivenza, con la quale l'essere umano perde la possibilità di dispiegare la pienezza del suo essere.

Da ciò deriva la conclusione di Bodin: la sicurezza è l'interesse primordiale dell'essere umano. Se la libertà come potere assoluto

distrugge, la sicurezza come interesse ontologico raccoglie e preserva. La sicurezza non è l'opposto della libertà, ma il suo fondamento e la sua condizione di possibilità. L'essere umano non è libero perché è sicuro; piuttosto, è sicuro perché può essere libero (Bodin 2025: 181). La sicurezza si rivela quindi l'interesse per la sostenibilità della forma di essere-nel-mondo dell'essere umano (la sua persistenza nel tempo), che, per preservare se stesso e la propria libertà, intraprende il perseguimento e la realizzazione della condizione civile derivata da quella naturale (198).

Il passaggio dalla condizione naturale a quella civile non è quindi un atto morale, ma un evento ontologico di autoconservazione, un momento in cui la libertà riconosce il proprio limite e lo accetta come condizione di esistenza. Il contratto sociale di Hobbes non è una capitolazione di fronte all'autorità, ma un atto in cui l'essere umano salva la libertà dalla propria distruttività. Ciò che nasce da questo atto non è solo mera autorità, ma anche durata temporale, una delle forme di sicurezza come possibilità di sussistenza.

Nella teoria ontologica, il passaggio dalla condizione naturale a quella civile è inteso come la transizione da uno stato di non sicurezza, cioè di miseria, a uno stato di sicurezza, una condizione senza miseria: questa transizione non avviene attraverso un atto contrattuale, ma si dà all'interno di un processo dinamico di passaggio che lascia aperta la possibilità del fallimento o il ritorno allo Stato di natura. All'interno di questa dinamica di passaggio, il ruolo fondamentale è svolto dall'interesse per la sicurezza.

### 2.1. La dicotomia della libertà di Isaiah Berlin

Nella filosofia contemporanea, Isaiah Berlin tenta di risolvere l'annoso conflitto tra autonomia personale e autorità politica. Nel suo saggio *Due concetti di libertà* (1958), Berlin distingue tra libertà "negativa", come assenza di coercizione esterna, e libertà "positiva", come capacità

umana di prendere decisioni su se stessi, di scegliere o di realizzare qualcosa. Così facendo, Berlin cerca di proteggere l'individuo dalle pretese degli ideali collettivi, soprattutto quelli che, come la «volontà generale» di Rousseau, possono facilmente trasformarsi nella tirannia della morale o del sistema<sup>2</sup>.

Tuttavia, questa divisione, per quanto utile, rimane nell'ambito della logica funzionale del potere, nella misura in cui in entrambi i casi la libertà si misura o in base al numero di ostacoli assenti, o in base al grado di controllo che l'individuo ha su se stesso. Berlin non si pone la domanda, posta in parte da Hobbes e, come vedremo più avanti, da Bodin, su cosa renda possibile la libertà, né da dove nasca il bisogno stesso di essere liberi. Per Berlin, la libertà è un dato di fatto, un fenomeno che può essere classificato ma non spiegato ontologicamente. In questo senso, sebbene Berlin metta giustamente in guardia contro «la distorsione della libertà positiva» e il pericolo che essa diventi una giustificazione per la coercizione in nome della "ragione", egli misura tuttavia la libertà in base ai suoi limiti piuttosto che in base al suo fondamento. La libertà negativa preserva lo spazio, ma non fornisce significato. Non sa cosa fare di sé una volta che gli ostacoli scompaiono. Un essere umano liberato da ogni forza esterna può comunque rimanere interiormente perso, privo di un orientamento che renda reale quella libertà.

Ne consegue che la dicotomia positivo/negativo può essere intesa come sintomo di un problema più profondo: la dimenticanza del significato ontologico della libertà. La libertà (positiva) non è semplicemente un potere decisionale, ma un modo di esistere. È una

---

<sup>2</sup> Berlin tenne la conferenza in cui presentò le sue intuizioni nel 1958, al culmine della Guerra Fredda, due anni dopo l'intervento sovietico in Ungheria e un anno dopo il lancio dello Sputnik 1 oltre l'atmosfera terrestre, nonché nel contesto della questione della decolonizzazione. Emergendo da questo contesto, la sua conferenza mira ad articolare la tensione fondata sulla questione se la libertà di una persona esista a scapito di quella di un'altra (si veda anche Tully 2011: 24-25).



possibilità, non logica, non fisica, e nemmeno metafisica, bensì esistenziale, una possibilità che presuppone un fondamento, senza il quale la libertà crolla nel vuoto. L'analisi di Berlin, sebbene politicamente valida, rimane filosoficamente incompleta perché non pone la domanda fondamentale: chi è libero e in cosa può sussistere tale libertà? Insomma, non affronta la struttura ontologica della libertà stessa.

## 2.2. Libertà come emancipazione

Nel suo *Abbozzo di un quadro storico del progresso dello spirito umano*<sup>3</sup> (1795), Condorcet eleva la libertà al rango di principio della storia. Essa diventa la forza che spinge l'umanità in avanti, da uno stadio di ignoranza a uno stadio superiore di illuminazione. La libertà è, quindi, la funzione storica della ragione: l'essere umano progredisce perché si libera da catene, pregiudizi e tirannia (Condorcet 2015: 176–178)<sup>4</sup>.

Eppure sta qui il paradosso essenziale: la libertà intesa in questo modo manca di qualsiasi determinazione positiva e sostanziale. In assenza di una concezione sostanziale della libertà, che possa renderla autenticamente chiara, rimaniamo immersi in un processo costante di liberazione *da* qualcosa. Una tale articolazione della libertà appare come *emancipazione*. L'emancipazione ha un carattere negativo; nega sempre e non realizza mai. Nella teoria di Condorcet, l'essere umano diventa libero non attualizzandosi, ma smantellando i confini. La libertà si misura in base a ciò che è stato abbandonato, non a ciò che è stato raggiunto. Questa logica porta a concepire la storia umana, e in effetti

---

<sup>3</sup> In particolare nel decimo capitolo.

<sup>4</sup> Condorcet descrive qui il progresso innanzitutto con riferimento alla storia, ma anche alla condizione moderna, soprattutto attraverso la speranza che i popoli dell'Africa e dell'Asia, guidati dall'esempio delle repubbliche francese e americana, accelerino il proprio progresso, poiché, come se fossero allievi, hanno ora qualcuno da cui imparare e possono così aggirare lo sviluppo graduale che hanno sperimentato gli europei.

il suo futuro, come un progresso infinito in cui ogni nuovo confine appare come un ostacolo da superare.

Immaginiamo il movimento della libertà come una spirale allungata lungo l'asse x del sistema di coordinate cartesiane. Ogni suo anello rappresenta un grado di liberazione, eppure il movimento a spirale non chiude mai un cerchio, ma cresce all'infinito. I vuoti che tale progresso lascia dietro di sé sono riempiti dalla «legge della libertà stessa»: l'imperativo di progredire. In quel momento la libertà entra nel paradosso; diventa un obbligo di liberarsi – una nuova forma di necessità. Emerge così quello che possiamo chiamare *l'ordine della libertà*, in cui l'emancipazione è politicamente costituita (Bodin 2019: 59). Quest'ordine rappresenta lo stadio finale della libertà concepita negativamente all'interno di un progresso senza fine. La libertà intesa come emancipazione senza fine perde il suo oggetto e si trasforma nel suo opposto: una continua compulsione a produrre il nuovo. *L'essere umano non è più libero di scegliere, ma obbligato a cambiare.*

In questo senso, l'umanesimo progressista di Condorcet, per quanto razionalmente fondato, rivela i limiti del concetto moderno di libertà: non conosce stabilità, né quiete, né dimora. Al suo interno, l'essere umano è costantemente dislocato dal presente, spinto verso un futuro che non arriva mai. Questa struttura di avanzamento infinito nasconde al suo interno lo stesso elemento che Hobbes identificava nello Stato di natura: l'impossibilità di perdurare. In tal caso, però, la distruzione appare non come caos, ma come una forma di necessità storica.

### 2.3. La transizione verso la sicurezza come fondamento ontologico

Tra l'essere umano di Hobbes, che si difende dalla propria libertà, e l'essere umano di Condorcet, che si perde all'infinito nella libertà, si estende la stessa tensione: la libertà senza fondamento non può durare. O si autodistrugge o si trasforma in una via di fuga infinita. Ma

dove può autodistruggersi? Si autodistrugge dentro se stessa, nella ferocia dello Stato di natura, o nel controllo totalitario dell'aspetto positivo della libertà.

Pertanto, come mostra Bodin, la sicurezza non è l'opposto della libertà, ma la sua realizzazione nell'essere. Sicurezza non significa pace in senso esteriore, ma uno stato in cui l'essere umano può dimorare, persistere e pensare. In una condizione di sicurezza, la libertà non si perde, ma si radica: diventa la capacità *di essere* nel mondo, e non semplicemente di agire in esso. Qui inizia una filosofia della sicurezza e della protezione umana che non parla più esclusivamente del contratto o dello Stato<sup>5</sup>, ma della stabilità ontologica dell'esistenza umana. Il passaggio dalla condizione naturale a quella civile acquisisce così una nuova dimensione: non è più un accordo razionale, ma un evento esistenziale in cui la libertà trova il suo fondamento. È un processo attraverso il quale si fonda la sicurezza umana, come articolazione dell'interesse chiave che apre la possibilità della durata esistenziale.

### **3. Considerazione fenomenologico-ontologica di sicurezza e libertà**

Abbiamo posto le premesse fondamentali per riflettere sulla relazione tra sicurezza e libertà, nonché sul loro posto nella vita umana. Ci rivolgiamo ora a una comprensione ontologico-fenomenologica più profonda dell'essere umano e del concetto di libertà, attingendo alla teoria ontologica di Bodin e a un modello esistenziale-fenomenologico

---

<sup>5</sup> Il concetto di Stato è molto importante all'interno della teoria ontologica, tuttavia la teoria non si basa sul modello di una transizione da una condizione naturale a una condizione civile per legittimare l'emergere dello Stato e della società civile attraverso un contratto sociale. Invece, interpreta questa transizione – e queste due condizioni – in modo esistenziale-ontologico, cercando di scoprire le radici esistenziali del fenomeno della sicurezza e il ruolo costitutivo della sicurezza per la struttura ontologica dell'essere umano.

ispirato alla filosofia di Martin Heidegger<sup>6</sup>. Questo cambio di prospettiva significa che considereremo l'essere umano in relazione alla sua struttura ontologica di poter-essere, la cui funzione risiede nell'aprire l'essere umano a diverse possibilità della sua esistenza. Nello spirito della filosofia di Heidegger, l'essere umano è inteso come un essere che comprende già da sempre l'Essere in qualche modo e che si trova nel mondo interpretando la propria esistenza (Dreyfus 2005: 193). Allo stesso tempo, secondo l'ontologia di Bodin, si tratta di un essere la cui sicurezza e libertà non possono essere separate dal suo status ontologico<sup>7</sup>.

Questi due approcci, fenomenologico ed ontologico, consentono un riesame critico dell'essere umano non solo come soggetto di relazioni sociali, ma come essere fondato sull'Essere, la cui libertà e vulnerabilità vanno comprese a un livello più profondo.

Pertanto, ci spostiamo ora sul piano fenomenologico dell'analisi, indagando come libertà e sicurezza appaiano nella struttura dell'esperienza umana stessa, e simultaneamente sul piano ontologico, riflettendo sulle caratteristiche fondamentali dell'essere umano che determinano questi fenomeni. Attraverso l'analisi ermeneutico-fenomenologica, scopriamo come l'essere umano comprenda se stesso e il mondo nel contesto della libertà e dell'esposizione alla minaccia, mentre la teoria ontologica cerca di collegare le questioni tradizionali della filosofia – come libertà, essere e identità – con il fenomeno della sicurezza. Nelle riflessioni che seguono, approfondiamo quindi la nostra comprensione dell'essere umano alla luce della struttura proposta da Bodin, come un poter-essere-nel-mondo, a cui la libertà è immanente

---

<sup>6</sup> La filosofia di Heidegger viene presentata in questo saggio in una interpretazione originale, pur preservando la relazione fondamentale tra l'essere umano e l'Essere, così come la natura dell'Essere stesso – qualcosa che diventerà più chiaro *infra*.

<sup>7</sup> Nella nostra interpretazione di Heidegger, manteniamo il concetto di *essere umano* pur sapendo che Heidegger insiste nell'abbandonarlo e nel sostituirlo con il termine *Dasein* (Bofre 1977: 54-55).

e per il quale la sicurezza non è semplicemente una condizione esterna, ma una caratteristica interiore della sua esistenza.

Di conseguenza, esamineremo innanzitutto lo *status* ontologico della sicurezza e la distinzione tra sicurezza e messa-in-sicurezza (3.1); poi analizzeremo la libertà come determinazione immanente dell'essere umano alla luce dell'interpretazione ermeneutico-fenomenologica e del pensiero ontologico (3.2); e, infine, valuteremo criticamente il paradigma umanocentrico e presenteremo un quadro olistico per la comprensione della libertà (3.3).

### 3.1. Sicurezza e protezione

In senso ermeneutico-fenomenologico, la distinzione tra *sicurezza* (*security*) e *messa-in-sicurezza* (*securing*) non si basa su una differenziazione linguistica o tecnica, ma sulla relazione ontologica tra un modo di essere e un modo di agire.

La sicurezza rappresenta uno stato di esistenza, un modo in cui l'essere umano *si trova* nel mondo; è l'orizzonte esperienziale della pace interiore e della libertà dalla minaccia (Bodin 2025: 173). Non è il prodotto di un sistema esterno, ma uno stato esperienziale di consapevolezza del proprio poter-essere. In questo senso, la sicurezza è una modalità esistenziale del «poter-essere» (*Seinkönnen*), in cui l'essere umano sperimenta se stesso come un essere capace di durare, agire, proiettare significato e trovare in ciò la propria libertà. Non può essere ridotta a una categoria razionale o a una struttura oggettiva, poiché la sua essenza è fenomenologica: si manifesta nella misura in cui l'essere umano comprende la propria esistenza in relazione al pericolo e alla possibilità dell'impermanenza.

Inoltre, il *poter-essere* è significativamente orientato all'azione, all'impegno proattivo degli esseri umani, attraverso il quale la libertà si realizza direttamente. A questo proposito, la sicurezza riguarda non solo la possibilità di esistere, ma anche la possibilità di agire: *essere*

*sicuri nel proprio spazio d'azione*. Ciò mette in luce la distinzione tra *poter-essere* ed *essere-nel-mondo* (*In-der-Welt-Sein*), quest'ultimo ontologicamente più fondamentale e connesso alla relazione primordiale tra l'essere umano e il mondo, in quanto contiene "spazio" ma non la chiamata all'azione (Heidegger 1996: 57). Avendo così introdotto la questione dell'essere sicuri nel proprio spazio d'azione, siamo naturalmente portati ad una pulsione securitaria.

La pulsione securitaria (sicurezza come *messa-in-sicurezza*), al contrario, denota un atto, un'azione, una procedura; è un tentativo di trasformare la sicurezza in un oggetto, qualcosa che può essere prodotto, posseduto o controllato. Invece di essere un modo d'essere, diventa una tecnica, uno strumento o una strategia per gestire i pericoli. Mentre la sicurezza esprime un significato che si rivela nell'essere umano come essere-nel-mondo, la pulsione securitaria esprime un'attività che trasforma quella struttura dotata di significato in un oggetto di pianificazione. In questa transizione dall'esistenziale allo strumentale, la cura primordiale dell'essere umano (*Sorge*), in quanto fonte dell'interesse per la sicurezza, si trasforma in controllo, nell'aspirazione a rendere il mondo prevedibile e misurabile.

Ermeneuticamente, la sicurezza appartiene al cerchio della comprensione, mentre la pulsione securitaria appartiene al cerchio della spiegazione. La prima è il modo in cui l'essere umano interpreta il proprio essere in relazione al mondo e agli altri; la seconda è il modo in cui cerca di fissare e materializzare tale relazione. In questa distinzione si rivela una tensione fenomenologica più profonda: nella sua ricerca della sicurezza, l'essere umano produce continuamente concretizzazioni della pulsione securitaria, eppure ciascuno di tali atti placa solo parzialmente la sua ansia esistenziale. La sicurezza autentica rimane sempre nell'ambito della comprensione, come relazione dinamica tra essere-nel-mondo e poter-essere, mentre la messa-in-

sicurezza rappresenta il tentativo di trasformare tale relazione in una forma, una regola o un sistema.

Quindi, in chiave ermeneutico-fenomenologica, la sicurezza è un interesse esistenziale e una possibilità esistenziale – una possibile articolazione e realizzazione dell'esistenza – mentre la pulsione securitaria e la messa-in-sicurezza sono modalità di intervento nell'esistenza. La prima comprende il significato interiore dell'esistenza; le seconde, la sua articolazione esteriore. Tra i due esiste una relazione tesa ma feconda; in altre parole, una relazione viva che si articola in una data situazione come atto di messa-in-sicurezza. Pertanto, possiamo affermare che ogni tentativo di messa-in-sicurezza testimonia il bisogno duraturo dell'essere umano di comprendere e preservare il significato della propria esistenza in un mondo che lo espone continuamente alla possibilità di perdita. Naturalmente, non bisogna mai cadere nella trappola di considerare la messa-in-sicurezza come necessariamente restrittiva della libertà, anche se, in caso di abuso, può effettivamente diventare limitante o addirittura totalizzante. D'altra parte, quando l'interesse alla sicurezza è correttamente riconosciuto, esso legittima l'azione intrapresa nell'interesse della sicurezza – un'azione che riarticola la libertà in relazione all'entità che fornisce sicurezza.

3.2. La libertà come determinazione immanente dell'essere umano alla luce del modello heideggeriano e del pensiero ontologico

Dalla prospettiva dell'ontologia fondamentale e della fenomenologia ermeneutica, la libertà appare come una caratteristica interiore e costitutiva dell'esistenza umana. Per Heidegger, l'essere umano (*Dasein*) non è determinato da un'essenza pre-data, ma soprattutto dal suo modo di essere (*Sein*), ovvero dall'esistenza (*Existenz*), dall'apertura alle possibilità e dalla capacità di essere qualcuno/qualcosa. Il concetto di libertà non è qui inteso come la più

ampia determinazione socio-politica dell'essere umano nella società, né come una mera negazione del determinismo, ma principalmente come la possibilità di agire senza ostacoli, come l'apertura di uno spazio per l'iniziativa esistenziale che, a sua volta, fonda il dominio e il significato etico e socio-politico della libertà (Heidegger 1996: 176).

In un passaggio, Heidegger distingue e allo stesso tempo sottolinea il parallelismo tra la parola *Friede* (pace, tranquillità) e, per converso, le parole *das Freie* (il luogo libero, aperto; la radura), *das Freie*. Il verbo *fry* significa: essere preservato da un danno e da un pericolo, preservato da qualcosa, cioè, in breve, risparmiato. Di conseguenza, *freien* (liberare) significherebbe in effetti anche risparmiare. Questo risparmiare non consiste semplicemente nel non fare nulla a ciò che viene risparmiato. Il vero risparmiare è qualcosa di positivo; si verifica quando lasciamo in anticipo qualcosa nella sua essenza, quando in un modo particolare lo restituiamo alla sua essenza, quando realizziamo il senso proprio dei termini: *freien – einfrieden* (liberare – racchiudere, recintare). Allo stesso modo, abitare, essere portati alla tranquillità, significa rimanere racchiusi nello spazio di ciò che è libero, cioè nello spazio libero (*das Freie*), che risparmia ogni cosa concedendole il libero campo della sua essenza (Heidegger 2016: 108). In inglese, si può osservare qualcosa di simile: la *libertà (freedom)* segue la stessa logica interna, ovvero quella di riguardare uno spazio protetto per un'entità. Questa analisi etimologica dovrebbe qui essere letta come fenomenologica, poiché ci indica la connessione immanente tra libertà e sicurezza.

Questa determinazione più precisa di libertà e "risparmio" riguarda direttamente il tema che stiamo trattando. Risparmiare significa proprio tenere al sicuro da danni e pericoli; la libertà appare quindi come uno stato positivo di pace e tranquillità che sorge insieme allo stato di sicurezza come interesse originario. Se applichiamo ora a questo contesto il modello di libertà di Isaiah Berlin, costituito da due



aspetti, otteniamo il seguente risultato: la libertà intesa positivamente significa *essere in pace*, mentre la libertà definita negativamente significa *non essere interrotti, vincolati* (dal punto di vista dello sviluppo e della pace, da sfide o rischi) o, nel peggiore dei casi, *non essere messi in pericolo* (da minacce). Il pericolo, come concetto già consolidato negli studi sulla sicurezza (Bodin 2025: 16), può essere sistematicamente differenziato, ma per il nostro argomento è fondamentale che sia proprio la sicurezza ad aprire lo «spazio libero» in cui una cosa conquista il campo della sua essenza (177).

Essere umani significa essere «gettati» nel mondo con il peso della propria libertà – la libertà di scegliere e plasmare la propria vita entro certi confini (del tempo, della mortalità, della società)<sup>8</sup>. Nel linguaggio analitico di *Essere e tempo*, la libertà è presupposta nella nozione di possibilità: il *Dasein* è l'essere che si proietta nelle possibilità del suo essere, cioè - esistendo - trascende costantemente lo stato dato verso ciò che deve ancora essere. La più profonda e difficile tra tutte le possibilità è la possibilità della propria morte, che segna l'orizzonte di ogni altra possibilità (Heidegger 1996: 262). Il confronto con questa possibilità ultima (la morte) rende l'essere umano distintivo: è proprio questo limite che richiede una decisione, che richiede di assumere la propria esistenza come un compito.

In altre parole, l'esistenza è permeata di libertà nella misura in cui l'essere umano si trova sempre di fronte a una scelta su come essere, consapevole che un giorno potrebbe non essere più. Questa consapevolezza della mortalità non rende schiavi; anzi, paradossalmente, libera l'essere umano da ogni essenza fissa: essere

---

<sup>8</sup> Si veda Heidegger 1949. Heidegger propone di pensare all'essere umano partendo dalla questione dell'Essere (*die Frage nach dem Sein*), perché l'essere umano non è il «centro del mondo» ma il custode della verità dell'Essere (*Hüter der Wahrheit des Seins*). L'essenza dell'essere umano non è una "natura" o una "razionalità", ma il suo esistere come *Dasein*, come apertura in cui l'Essere si rivela.

umano significa essere un progetto e una decisione, non il prodotto di un piano prestabilito.

Nello spirito ermeneutico-fenomenologico, la libertà è allo stesso tempo la condizione di possibilità di ogni comprensione. Il fatto che l'essere umano interpreti il mondo e se stesso si fonda sul fatto che non è completamente determinato da istinti naturali o segni prestabiliti, ma ha a disposizione uno spazio per un nuovo inizio, per ciò che è diverso. La libertà è, quindi, una dimensione ontologica, un modo in cui l'esistenza umana si dispiega come apertura (*Offenheit*) all'Essere. Pertanto, la tesi di Heidegger può essere interpretata nel senso che «l'essenza della verità è la libertà»: solo un essere libero può permettere agli esseri di mostrarsi così come sono (153–154, 201). La libertà non è un attributo o un diritto aggiuntivo, ma il fondamento stesso dell'essere-nel-mondo dell'uomo. L'essere umano è «condannato alla libertà» nel senso che non può evitare di prendere posizione nei confronti della propria esistenza e del proprio essere.

Il pensiero ontologico di Bodin riprende queste intuizioni e le integra in una teoria della sicurezza umana. Nella prospettiva di Bodin, la libertà è sostanzialmente legata alla sicurezza: solo un essere libero può essere considerato veramente sicuro, e la sicurezza è preziosa proprio perché consente la realizzazione della libertà. Secondo Bodin, le «vie della libertà» sono le vie della preservazione dell'essere umano e della vita umana, le condizioni di vigilanza sulla «miseria», attraverso le quali la dinamica della sicurezza umana porta alla luce il significato fondamentale della libertà: l'umanità passa da uno stato di schiavitù (miseria) a uno stato di dominio (libertà) proprio attraverso la condizione di sicurezza umana (Bodin 2025: 173). Pertanto, la libertà non è solo una categoria politica o morale, ma uno stato ontologico raggiunto quando l'essere umano si libera da un fondamentale pericolo esistenziale. "Miseria", in senso ontologico, denota la non-libertà ultima, la privazione della possibilità di essere; "libertà", al contrario,

denota la presa di possesso del proprio essere, la transizione verso uno stato in cui l'essere umano non è più vincolato dal bisogno e dalla paura, ma può realizzare le proprie potenzialità.

L'analisi di Heidegger mostra perché la libertà è immanente all'essere umano: in quanto essere consapevole della propria fine, l'essere umano proietta la propria vita come una sequenza di possibilità e deve essere libero per essere autentico (Bofre 1977: 54–55). Bodin sviluppa questa idea entologicamente attraverso il concetto di poter-essere-nel-mondo (un approfondimento dell'*In-der-Welt-Sein* di Heidegger). Nell'interpretazione entologica, l'orientamento umano verso la sopravvivenza e l'autorealizzazione è descritto come la proiezione di una possibilità fondamentale: la possibilità di essere. Questa proiezione presuppone la libertà di iniziativa esistenziale e la formazione della situazione fondamentale dell'essere umano come poter-essere-nel-mondo (Bodin 2025: 189). In altre parole, nell'atto stesso del sussistere è inscritto lo sforzo creativo dell'essere di affermarsi nel mondo nonostante la costante minaccia del nulla. L'esistenza non è il subire passivamente forze esterne, ma la formazione attiva della vita: ogni atto, ogni comprensione, ogni decisione testimonia che la libertà è radicata in ogni momento dell'esistenza.

È importante, tuttavia, sottolineare che la libertà non è né arbitrarietà illimitata né potere assoluto sulle circostanze: è sempre situata nel quadro della fatticità (la situazione data) e segnata in modo permanente dalla certezza della possibilità ultima (la morte). Ma è proprio all'interno di questi confini che si manifesta l'autentica libertà: la libertà di essere se stessi, di persistere autenticamente di fronte alla necessità. Bodin osserva che l'interesse esistenziale orienta l'essere umano «dalla mera datità verso il poter-essere in generale»: la comprensione della propria situazione avviene nella modalità del poter-essere, dove persino la "sopravvivenza" diventa una forma di

proiezione di possibilità. Proiezione significa che l'essere umano apre e orienta liberamente i possibili percorsi della propria vita: è questo il nucleo della sua libertà. La libertà si manifesta quindi come risolutezza esistenziale, la disponibilità - nonostante l'ansia per la fine - a continuare la vita e a riempirla di significato (Bodin 2024: 176-177).

Alla luce di queste considerazioni, possiamo concludere che la libertà è una determinazione immanente dell'essere umano, perché l'esistenza umana non è né statica né determinata esternamente una volta per tutte. La libertà scaturisce dalla struttura stessa dell'esistenza: dal fatto che siamo esseri dotati di comprensione (di se stessi e del mondo), e ogni atto di comprensione presuppone apertura e possibilità di un esito diverso; dal fatto che siamo gettati nel mondo, ma non per sempre vincolati in un unico modo, poiché all'interno di quel mondo scegliamo percorsi e progettiamo la vita. L'approccio entologico mostra anche che il vero significato della sicurezza si delinea solo in relazione alla libertà: la sicurezza non è un fine in sé, ma la condizione in cui la libertà umana - questa determinazione essenziale del nostro essere - può essere realizzata senza ostacoli. L'essere umano libero e autocosciente può essere compreso solo all'interno della totalità del suo essere-nel-mondo, il che ci conduce a un riesame critico del paradigma umanocentrico e alla promozione di un approccio olistico alla libertà.

### 3.3. Critica entologica del paradigma umanocentrico: un quadro olistico della libertà

Per affrontare in modo appropriato la critica del paradigma umanocentrico e il costrutto di *humanum*, è necessario introdurre l'entità della sicurezza come un concetto che riguarda esclusivamente le forme umane dell'essere, che includono non solo l'individuo umano, ma anche la famiglia, lo stato, l'azienda, la nazione; in altre parole, i diversi modi di essere e le entità umane (Bodin 2025: 193). Possiamo

immediatamente osservare che in questo contesto tutte le entità possiedono, nelle loro determinazioni e attualizzazioni, una qualche forma di libertà. Tuttavia, per completare la comprensione, dobbiamo anche elencare i criteri di realizzazione della sicurezza, che allo stesso tempo costituiscono l'entità in quanto tale. Bodin identifica tre criteri per l'attualizzazione della sicurezza.

Il primo e fondamentale criterio, nel senso della costituzione di un'entità, è il criterio di *identità*. Questo criterio è legato alla domanda «chi è l'entità» della sicurezza e, come tale, rappresenta una condizione necessaria. Naturalmente, nella formazione dell'identità, si possono formulare condizioni aggiuntive che determinano i fondamenti generali dell'identità umana (195); ad esempio, la concezione di Ricoeur dell'identità personale presuppone un processo dialettico di autorealizzazione e riconoscimento reciproco<sup>9</sup>. La libertà, qui portata dall'interesse della sicurezza, rivela nuovamente la sua presenza, poiché l'identità si costruisce nella libertà.

Il secondo criterio è l'*integrità*, che rappresenta la struttura e il modo in cui l'entità si forma, e quindi anche l'espansione delle sue possibilità, rendendo dinamica la relazione tra l'entità e il mondo (196).

Il terzo criterio è la *sovranità*, che nella teoria entologica è intesa in modo tale che nulla al di fuori dell'entità possa decidere per suo conto: l'entità nella sua interezza deve decidere per se stessa. In altre parole, per un'entità, essere in grado di essere intero significa possedere la struttura entro la quale determinare sovranamente la propria esistenza, ovvero avere autorità su se stessa (Ib.). La totalità

---

<sup>9</sup> Questo processo dialettico si fonda su alcune capacità umane fondamentali: la capacità di parlare (linguaggio), di agire (fare), di raccontare la propria vita e di assumersi la responsabilità delle proprie azioni. Sono proprio questi quattro momenti fondamentali – parola, azione, narrazione e responsabilità morale – a costituire il fondamento condiviso dell'identità di ogni persona (Busacchi 2019: 151–153). Inoltre, diamo importanza al riconoscimento e allo scambio intersoggettivo. Il riconoscimento reciproco (rispetto e stima) rappresenta la dimensione sociale senza la quale l'identità non può svilupparsi pienamente (Ricoeur 2005: 69).

dell'entità non può essere compresa senza la libertà, che, in quanto aspetto interno della sicurezza, non può essere percepita senza pericolo esterno, ovvero senza l'articolazione della libertà negativa. Autonomia e indipendenza sono caratteristiche della sovranità come sicurezza realizzata di un'entità (196–197).

Sulla base di questi tre criteri, diventa chiaro come, anche a livello logico, *l'umanocentrismo* venga decostruito in entità diverse, dove ciascuna entità di sicurezza si rivela qualcosa che deve essere presa *sui generis* e considerata nella sua relazione con se stessa e con il mondo in cui esiste in modo autentico. Nella sua teoria, Bodin affronta implicitamente questa critica quando insiste sul fatto che né l'antropologia filosofica né la teoria sociale possono trattare l'essere umano come separato dai suoi fondamenti esistenziali. Seguendo Heidegger, egli indica che il concetto di essere umano e della sua situazione, se rimane al livello della mera analisi antropologica, deve essere fondato sull'analisi esistenziale dell'essere umano. Per comprendere l'essere umano, anche in termini sociali e culturali, dobbiamo partire dalle condizioni ontologiche: mortalità, libertà, essere-nel-mondo e relazioni con gli altri. Il paradigma umanocentrico dimentica queste condizioni, ponendo l'essere umano come un padrone incondizionato, il che porta a semplificazioni e alla perdita di consapevolezza della finitezza umana. La prospettiva ontologica cerca di reinserire l'essere umano nella rete di relazioni con il mondo e con gli altri esseri.

Una conseguenza visibile dell'umanocentrismo è la relazione umana con la natura. Da questa prospettiva, la libertà è spesso intesa come libertà *dai* limiti naturali, come diritto di sottomettere la natura alla volontà umana. Le conseguenze di tale visione sono chiaramente visibili nelle crisi ecologiche e spirituali contemporanee: l'eccessivo sfruttamento e la strumentalizzazione del mondo hanno messo a repentaglio l'esistenza umana stessa. L'ontologia direbbe che questa è

una libertà distorta, poiché trascura l'interdipendenza tra l'umanità e gli esseri.

Un quadro olistico della libertà implica un ritorno all'intuizione della reciprocità: la libertà umana non può essere separata dall'articolazione di libertà, sostenibilità e integrità di altre entità nel mondo. L'essere umano può essere veramente libero solo in armonia con il tutto, non sulle sue rovine. Questo principio olistico non riguarda solo un'articolazione dell'azione umana e delle sue conseguenze (come l'ecologia); si estende anche alla sfera sociale. La libertà dell'individuo è legata alla libertà della comunità, alle giuste relazioni tra le persone, alla pace e alla sicurezza che prevalgono nel tutto. La libertà intesa esclusivamente come libertà individuale, senza riguardo per gli altri, porta al conflitto e, in ultima analisi, all'autodistruzione. La libertà in chiave olistica considera tutti i livelli, dal personale al collettivo, come reciprocamente connessi.

La critica entologica dell'umanocentrismo cerca quindi di decentrare la nostra prospettiva: disimparare l'abitudine di osservare il mondo come un palcoscenico per il dominio umano e ricordarci che l'essere umano è un essere tra gli esseri all'interno del tessuto dell'Essere. Ciò non significa abolire la specificità umana, ma collocarla in un contesto più ampio in cui acquisisca il suo pieno significato. Abbiamo già visto che la sicurezza acquista significato solo in relazione a valori come la libertà, la dignità e la comunità. Quando un sistema – lo Stato, la tecnologia, le istituzioni di potere – inizia a considerarsi uno scopo al di sopra dell'essere umano, si verifica una pericolosa distorsione: la sicurezza appare non più al servizio della vita, ma al servizio del potere. Bodin mette in guardia contro «la perversione del significato di sicurezza che si verifica quando il potere o un sistema diventano qualcosa al di sopra dei valori della società e persino al di sopra del fondatore dello Stato stesso, diventando uno scopo per se stessi o per altri detentori di potere». In tal caso, il collegamento con

il quadro olistico si perde: il sistema non serve più l'essere umano, ma si racchiude in se stesso.

Un quadro olistico della libertà, al contrario, richiede che le istituzioni, le strutture sociali e l'intero ordine devono essere subordinati alla prosperità umana nel senso più ampio, includendo le dimensioni spirituali ed esistenziali, e non semplicemente alla sopravvivenza<sup>10</sup> o all'accumulo di potere. In tale contesto, la libertà non è più interpretata come radicale indipendenza individuale, ma come sintonia con se stessi, con gli altri, con la natura e con ciò che Heidegger chiama Essere. Questa è una libertà che contiene in sé la consapevolezza della responsabilità e del limite. L'ermeneutica critica ci aiuta a scoprire narrazioni che giustificano il potere illimitato dell'essere umano sul mondo, indirizzandoci a mettere in discussione i pregiudizi e le ideologie che derivano dalla visione umanocentrica.

A livello pratico, un approccio olistico alla libertà significa integrare diverse prospettive, filosofiche (ontologiche), scientifiche ed etiche, al fine di comprendere cosa significhi la libertà per l'essere umano nel suo complesso. La riarticolazione di Bodin dell'idea di «cultura della sicurezza» è vicina a questa comprensione: presuppone la costruzione di una coscienza collettiva che valorizzi la resilienza, l'umanità e il rispetto reciproco, in contrapposizione a nozioni egoistiche di interesse. In un sistema olistico di valori, la libertà di alcuni non si ottiene più subordinando gli altri, ma attraverso l'equilibrio. La libertà di ogni essere è limitata dalla libertà di un altro, e tutti sono congiuntamente in sintonia con il benessere comune.

La critica ontologica dell'umanocentrismo conduce infine a una rinnovata nozione di libertà: la libertà come modalità dell'essere all'interno della totalità dell'esistenza. L'essere umano è più libero quando riconosce il proprio posto nel mondo, quando vede e riconosce

---

<sup>10</sup> Non nel senso dell'evoluzione, ma nel senso della permanenza in vita e nel tempo.



sia il proprio potere che i propri limiti, e quando agisce in accordo con l'Essere, con ciò che accresce la vita, il significato e la sicurezza essenziale per sé e per la comunità. Questa libertà non è umanocentrica in senso stretto, poiché riconosce che il destino umano non è separato dal destino del mondo. Questa è la libertà olistica, la libertà che afferma la totalità dell'essere: l'individuo, l'umanità e la natura come un campo unificato di realizzazione.

In questo spirito, la cornice entologica della libertà trascende il dualismo tra essere umano e mondo, offrendo una prospettiva integrata e criticamente ermeneutica: comprendere la libertà significa comprendere l'essere umano nel contesto del suo essere, non come un'entità isolata. La vera libertà è sempre connessa alla verità, al significato e a una vita buona all'interno dell'intera esistenza, non ai suoi margini.

Applicata alla relazione tra lo Stato<sup>11</sup> e l'individuo, la teoria entologica vede l'individuo non semplicemente come un soggetto giuridico impersonale, ma come un essere umano realizzato attraverso i criteri di identità, integrità e sovranità. Un essere umano è libero quando vive in uno Stato sicuro, quando il bisogno di sicurezza è soddisfatto e quando si trova nella condizione di poter-essere-nel-mondo. Allo stesso modo, lo Stato stesso, in quanto entità al servizio del benessere dei suoi cittadini, che soddisfa i criteri di realizzazione della sicurezza, si presenta agli altri – e a se stesso – proprio come il suo cittadino: libero, con una chiara comprensione della propria identità, in possesso di integrità ed esercitando la sovranità.

---

<sup>11</sup> Bodin riflette anche sullo Stato come entità che è l'insieme di riferimento di ogni poter-essere (degli esseri umani); nel suo insieme, acquisisce in tal modo proprietà aggiuntive che non sono esaurite dalle sue parti. Si veda Bodin 2025: 200.

#### **4. Conclusione: la libertà come altro nome della sicurezza**

Partendo dalla limitazione della libertà assoluta di Hobbes, dalla dicotomia di libertà negativa e positiva di Berlin, dalla nozione di progresso di Condorcet come emancipazione infinita, nonché dalla concezione di libertà come apertura di Heidegger e dalla teoria ontologica della sicurezza umana di Bodin, possiamo concludere che la sicurezza è la condizione ontologica della durata della libertà, e la libertà il significato profondo della sicurezza. La loro relazione non è di opposizione, ma di co-fondazione: la libertà senza fondamento ontologico si dissolve in un caos di emancipazione senza oggetto, mentre la sicurezza senza libertà diventa una forma vuota di protezione che non preserva più la vita, ma la priva di significato. In questo senso, la struttura del rapporto tra sicurezza e filosofia diventa visibile. La filosofia, in quanto ricerca del fondamento dell'essere, non può accontentarsi di una descrizione della libertà in categorie di misurazione, gestione o diritti; piuttosto, cerca le condizioni della sua possibilità, ovvero si chiede cosa renda possibile l'esistenza della libertà. La risposta, in altre parole, indica il fondamento stesso del risparmio, lo spazio in cui l'essere umano può abitare, perdurare e pensare, vale a dire la sicurezza umana come momento costitutivo dell'essere-nel-mondo. La filosofia non appare quindi semplicemente come interprete della sicurezza, ma come quel pensiero che pone la sicurezza come condizione della vera libertà.

La teoria ontologica formula questo principio attraverso il principio del *sui generis*<sup>12</sup>, ovvero procede dalla cosa stessa, dall'ente e dalla sua struttura, senza ridurla a descrizioni funzionali esterne. Quando l'essere umano è considerato in relazione alla cosa stessa, come un essere segnato dalla configurazione ontologica dell'essere-nel-mondo,

---

<sup>12</sup> Questo principio viene ripreso dalla tradizione giuridica con l'intento di evidenziare l'approccio metodologico caratteristico della teoria ontologica, che consiste in un'analisi derivante dalla cosa stessa, sempre data concretamente e nel suo contesto.

con i criteri di sicurezza (realizzata) di identità, integrità e sovranità, diventa chiaro che l'interesse originario della sua esistenza è una tensione verso la durata esistenziale. Tale durata/permanenza, tuttavia, non è possibile senza uno stato in cui la miseria, cioè l'angoscia e il pericolo, siano stati superati. In quello stato, che l'entologia chiama sicurezza umana, la libertà non è un'aggiunta, ma il modo stesso in cui la permanenza è strutturata; in altre parole, è l'apertura di possibilità, l'iniziativa esistenziale e la comprensione del mondo e di sé stessi.

Ne consegue che la libertà è un altro nome per la sicurezza, nella misura in cui la sicurezza non è intesa come una barriera esterna, ma come una struttura interiore di apertura che preserva l'essere affinché possa essere. Quando la sicurezza opera come risparmio che realizza il poter-essere-nel-mondo, appare come una forma positiva di libertà, mentre nel caso in cui si riduca a mera protezione, l'interesse originario viene svuotato e la libertà soffocata dalla logica tecnica dell'apparato. La struttura della loro relazione può quindi essere compresa in tre insiemi interconnessi. In primo luogo, la sicurezza è una condizione ontologica, poiché senza di essa non esiste soggetto che possa sopportare la libertà. In secondo luogo, la libertà conferisce alla sicurezza il suo significato, poiché senza libertà la sicurezza diventa mera protezione priva di contenuto. In terzo luogo, la misura olistica della relazione mostra che la libertà può durare solo in armonia con il tutto, ovvero nella sua relazione con gli altri, con la comunità e con la natura, poiché senza un tutto preservato né la libertà umana né la sicurezza umana possono persistere.

Di conseguenza, la conclusione entologica è che ogniqualvolta il poter-essere dell'essere umano si realizza, ogniqualvolta la sua identità, integrità e sovranità sono costituite e protette, libertà e sicurezza non sono due obiettivi opposti, ma due parole per la stessa cosa: la possibilità durevolmente aperta dell'esistenza umana.

## **Bibliografia**

Baum, B., & Nichols, R., eds. (2011). *Isaiah Berlin and the Politics of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Berlin, I. (2002). *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Edited by H. Hardy. Princeton: Princeton University Press.

Bodin, M. (2019). *Filozofski diskurs liberalizma*. Beograd: Univerzitet u Beogradu.

Bodin, M. (2022). *Philosophy of Human Safety and Security versus Ontological Constructivism*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Bodin, M. (2025). Humanology and the humanological sciences. *International Journal of Advanced and Applied Philosophy for the 21st Century*, 1(1).

Bofre, Ž. (1977) *Uvod u filozofiju Egzistencije*. Beograd, BIGZ

Condorcet, A.-N. de. (2015). *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Translated by J. Barraclough. WeLib.org Edition.

Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A., eds. (2005). *A Companion to Heidegger*. Malden & Oxford: Blackwell Publishing.

Gadamer, H.-G. (2007). *Početak filozofije*. Beograd: Fedon.

Heidegger, M. (1949). *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Trans. by J. Stambaugh. Albany: State University of New York Press.

Heidegger, M. (2016). *Philosophical Essays, Lectures, and Treatises: On the Thing of Thinking*. Podgorica: CID.

Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. London: Penguin Books.

Ricoeur, P. (2005). *The Course of Recognition*. Trans. by D. Pellauer. Cambridge/London: Harvard University Press.

Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (Eds.). (2005). *A companion to Heidegger*. Malden, MA: Blackwell Publishing.