

in singolo davanti a Dio ed a Cristo e deve per  
la "volta quantitativa" nel tempo in cui si  
sistenza. Ed è in questo rapporto ~~presente~~ all'Assol  
che l'uomo <sup>si</sup> stringe il <sup>vero</sup> vincolo assoluto. Qui il  
vicio è inevitabile. Ognuno ha l'esperienza di  
proprio io in atto e quindi del fatto delle ne  
ci: l'impegno nella vita quotidiana e l'insi  
fatto contribuisce la trama dell'esistenza di cia  
non solo <sup>ha coscienza</sup> del fatto come evento di cronaca, ma  
e qualità dell'atto, buono o cattivo, in cui si con  
volta stessa. E possiamo pertanto dire che la  
benziale contribuisce a suo modo la realizzazione  
quella che si potrebbe chiamare la "creatività pra  
" dello spirito finito, che il pensiero moderno ha  
come aut

# Riflessioni sulla libertà

Cornelio Fabro

EDIVI

CORNELIO FABRO

RIFLESSIONI  
SULLA LIBERTÀ

CORNELIO FABRO

**RIFLESSIONI SULLA LIBERTÀ**

a cura di Christian Ferraro

Editrice del Verbo Incarnato

Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*  
Prima edizione: MAGGIOLI EDITORE, Rimini 1983

Seconda edizione 2004  
© 2004 – Editrice del Verbo Incarnato  
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)  
info@edivi.com

Proprietà intellettuale:  
«Provincia Italiana S. Cuore» (PP. Stigmatini)

Finito di stampare nel mese di Maggio 2004  
dalla Tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.  
via San Romano in Garfagnana, 23  
00148 Roma – Telefono & fax 06.65.30.467  
email: segr.tipografia@cittanuova.it

## PRESENTAZIONE

*La presente opera è una raccolta di alcuni fra i tanti articoli che durante la sua vita di studioso Fabro ha dedicato all'argomento sempre aperto e mai chiuso di quel supplementum animae ch'è appunto la libertà. A questi articoli il Nostro antepose una bellissima «premessa» scritta appositamente per la prima edizione del volume che oggi, dopo più di vent'anni, vede la sua seconda edizione.*

*L'aver a disposizione, oltre al testo apparso nel 1983, due bozze e i singoli articoli che formano parte della raccolta, ci ha permesso di eliminare qualche errore di stampa che c'era nella edizione precedente: cose certamente di scarsa importanza per la sostanza del lavoro. Abbiamo indicato fra parentesi quadre le pochissime aggiunte, suggerite generalmente dal confronto appena segnalato, usando dei caratteri in superindice per i corrispondenti rimandi a piè, e chiarendo sempre che si tratta di una nostra nota. Sebbene non siamo in grado di dire che si tratti ancora di una edizione «critica», si invece possiamo affermare che lo scopo che ci ha orientato è stato sempre quello di mettere il testo di Fabro a disposizione dei lettori nella maniera più fedele possibile.*

*Resti la nostra più viva riconoscenza a tutte le persone che hanno collaborato per questa seconda edizione delle stupende Riflessioni sulla libertà di Cornelio Fabro. Crediamo, inoltre, che sia questa un'occasione che si addice per ringraziare l'autore, apostolo fervente della libertà che ci ha conquistato e offerto il Crocifisso e Risorto – «l'Assoluto entrato nel tempo...» –, per averci lasciato queste pagine di fuoco, frutto certamente di una particolare e acuta penetrazione intellettuale e, soprattutto, testimonianza eloquente di un intenso itinerario spirituale.*

*Christian Ferraro*

## PREMESSA

*La realtà della libertà, prima ancora del problema, è la prima esperienza che ha fatto l'uomo fin dall'antichità: eppure il problema della libertà pare non sia stato ancora risolto; più esattamente è stato il farne un problema, ovvero il subordinarlo al pensiero, cioè il rendere dipendente ciò che in sé deve per natura essere indipendente, che ha gettato la libertà, la realtà primaria appunto della libertà, alla mercé delle aporie. È mai possibile uscire da questo labirinto? Quello che nulla più esalta l'uomo della libertà e che nulla l'ha più stretto e continua a stringerlo nelle catene del condizionamento dei fenomeni, è la libertà stessa: non tanto la libertà come pura forma di essere dell'umano, quanto anzitutto il modo d'intenderla e quello, conseguente, di esercitarla. Si può dire che la libertà è l'aurora della gloria dell'essere dell'uomo, purché si aggiunga che hinc incipit tragoedia hominis!*

*Già con la prima filosofia greca, cioè con il primo affermarsi del lógos di emergenza dell'uomo sulla fusij, comincia il paradosso che più l'uomo cerca di avvicinare la libertà con la riflessione e più essa si allontana poiché è proprio della ragione di stringere con le tenaglie della necessità – Heidegger dirà: con la sua esigenza della verità come «certezza» (Gewissheit). In questo attrarsi e respingersi di ragione e libertà, c'è l'intero conflitto, come esige la realtà stessa dell'uomo nell'espandersi della sua storia, nel salire e nel cadere della periodizzazione dell'eterno ritorno del simile: un cominciare per finire, un nascere per morire. Dobbiamo al profondo Anassagora, che Aristotele dice «saggio e prudente» (1141 b 3), l'assegnazione della libertà «a scopo della vita teoretica» (A 29 – II 13, 11); e lo stesso Aristotele lo segue anche qui, come per la scoperta del Nouj, quando all'inizio della Metafisica afferma che «di tutte le scienze la sola libera è la filosofia» (982 b 25-28) Ormai il destino della libertà sembra segnato per sempre: l'umanità sarà divisa per sempre in liberi e schiavi, in coloro che per la forza della ragione possono operare per sé, cioè al proprio scopo, e coloro che possono applicarsi soltanto al lavoro materiale per avvantaggiare i primi. Se spostiamo la considerazione dal piano aristocratico del pensiero greco al piano pragmatico della politica, anche di quella contemporanea, il divario fra la classe dominante e quella dominata – operante come tensione di nazioni e gruppi di nazioni – non solo non è stato tolto ma piuttosto si è rinsaldato grazie, ossia per disgrazia, delle armi nucleari e chimiche, in una imminente minaccia di proporzioni apocalittiche.*

\* \* \*

*Il pensiero moderno, com'è noto, è l'apoteosi della libertà come essenza e vita della ragione ch'è diventata più autonoma con l'affermarsi della scienza moderna: vale a dire – per ricordare ancora la diagnosi di Heidegger – con l'identificazione di verità e certezza; e la certezza non è riferita più semplicemente alla riflessione (sia intuizione o astrazione) nell'esperienza comune della vita quotidiana, ma nasce e si sostiene col calcolo matematico ch'è applicato all'esperimento. La conoscenza è vera soltanto alla condizione di un «discorso del metodo» che ha il suo paradigma nel principio di identità del pensiero con se stesso (il cogito). Questo non è un semplice ritorno all'intellettualismo greco; lo è infatti come affermazione di fiducia incondizionata nella ragione la quale celebra i suoi trionfi con i risultati éclatants dell'analisi matematica e degli esperimenti «prodotti» con gli accorgimenti – strumentazioni e progettazioni – specifici e propri di ogni scienza. Il divario fra l'immobilismo della filosofia (la metafisica) ed i continui progressi della scienza ha portato, com'è noto, alla Kritik der reinen Vernunft di Kant che aveva lo scopo di recuperare e ricollocare al loro posto regale i tre pilastri della metafisica: Dio, la libertà e l'immortalità quali oggetti della «fede razionale» (B XXX), e la messa al bando del «materialismo, fatalismo, ateismo... dell'incredulità illuministica, del fanatismo e della superstizione assieme all'idealismo ed allo scetticismo» (B XXXV). Per la prima volta la libertà, almeno all'apparenza come funzione della Ragion pratica, otteneva la sua autonomia ma prendeva il comando nella fondazione della vita umana in forza dell'«imperativo categorico» che la realizza. Ma si tratta ancora, almeno per quanto Kant lascia trapelare, di una libertà aristocratica ossia riservata ad una élite, quella cioè in grado di avvertire e di seguire siffatto imperativo la cui sublimità è pari a quella dei cieli stellati.*

*Su questa rotta, anche se per vie diverse, viaggiano le inesauribili ricerche di Fichte ch'è il «classico della libertà» nell'età moderna, e le geniali Ricerche filosofiche sulla libertà umana di Schelling, commentate da pari suo dal vecchio Heidegger (1971).*

*Ma Heidegger, se non ho letto male, non si è accorto o non gl'importava di rilevare la rivoluzione o cambiamento di rotta dell'ultimo Hegel, di cui non ho trovato traccia – nel preciso contesto che ora riporterò ed al quale mi riferirò presto e spesso nelle seguenti Riflessioni sulla libertà – in Kant, Fichte e Schelling. Il testo più completo ed il contesto più preciso sembra quello della Enciclopedia: la libertà esprime insieme l'essenza ed il vertice dell'uomo come spirito (Geist), ossia come elevazione della volontà alla realtà assoluta dell'Idea. A questo riguardo si potrebbe dire ch'egli fa il suo cominciamento (Anfang) ed il suo punto d'impostazione (Ansatzpunkt) al modo stesso del suo più fiero avversario ch'è stato Kierkegaard, il fondatore dell'esistenzialismo teologico. Per Hegel, infatti, l'idea di libertà universale non è molto antica nella storia dell'umanità: come qualità, ossia qualità caratteristica di ogni uomo, essa è entrata nel mondo soltanto col Cristianesimo secondo il quale, spiega Hegel, «... l'individuo (il Singolo) è stato creato ad immagine di Dio, ha un valore infinito ed è destinato perciò ad avere un rapporto diretto con Dio come spirito» (Enzykl., § 482). A complemento di questa dichiarazione, la quale (forse) ha spinto Croce a scrivere, ma in senso opposto a quello suggerito da Hegel: «Perché non possiamo non dirci cristiani», possiamo aggiungere che sembra muoversi sotto l'influsso di Hegel anche il testo più incisivo di Kierkegaard sulla fondazione della libertà nell'onnipotenza di Dio al quale anche ricorreremo spesso in queste riflessioni.*

\* \* \*

*Il richiamo di Hegel al contesto biblico della creazione dell'uomo come spirito perché creato ad immagine di Dio (Gen 1,27), quale riferimento esistenziale per la fondazione della libertà umana, aveva la consonanza di tutta la tradizione cristiana. Per quanto riguarda san Tommaso, ch'è uno dei principali protagonisti delle seguenti riflessioni, egli si appella espressamente a Giovanni Damasceno proprio sulla soglia, cioè nel «Prologo», alla sua morale generale: «... Sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem» (S. Th., I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>, Prologus). Il Damasceno è più pittoresco, perché più aderente al testo biblico (PG 94, col. 920 b), e lo leggiamo nella trasparente versione latina di Burgundio di Pisa seguita dall'Aquinate: «Quia vero haec ita se habebant, ex visibili et invisibili natura condidit hominem: ex terra quidem corpus plasmans, animam autem rationalem et intelligibilem per familiarem insufflationem dans ei quod utique divinam imaginem dicimus. Nam quidem “secundum imaginem”, intellectuale significat et arbitri liberum; quod autem “secundum similitudinem”, virtutis secundum quod homini possibile est similitudinem» (De fide orthodoxa, lib. II, c. 26; ed. M. Buytaert, p. 113, ll. 19-26). Ambedue i testi, più pittoresco quello patristico e più asciutto quello tomistico, si muovono e indicano – senza tuttavia esaurirla (e come potevano?) – l'originalità primaria della libertà come creatività partecipata: atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona.*

*L'orizzonte operativo della libertà è pertanto rovesciato rispetto a quello classico, ossia elevato dall'immersione nella funzione razionale di «comandi» attribuita in proprio fin da Anassagora all'intelletto (*ifa kratei*), all'emergenza della responsabilità nella quale ognuno, poco o molto dotato, poco o molto intelligente... si riconosce nel proprio io. Si tratta – ed è il significato fondante che può avere la libertà come creatività partecipata – che la libertà è quella proprietà dell'uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere né divenire, invece diviene ed è e parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è né diviene. L'essenza creativa della libertà è in quel «può» la cui verità non si trova in un concetto né in un giudizio e neppure in un discorso della ragione, ma è nella «posizione di sé» in virtù della quale è in grado di muovere, cioè di trattenere o lasciare, di accogliere o di respingere, di amare o di odiare... ciò, e soltanto ciò, che l'uomo vuole ammettere all'interno della propria vita. Infatti in questo progetto, per usare la terminologia di Kierkegaard, confluiscono ed operano – toccandosi sempre ma senza identificarsi – il «ciò» (*havd*) e il «come» (*hvorledes*).*

*È vero che è nella sfera conoscitiva che ambedue sono chiamati all'appello poiché la vita non è – almeno non dovrebbe essere – un gioco a mosca-cieca ma un compito per affrontare il dilemma del senso della vita e della morte: ma la chiamata a quest'appello dell'intera costellazione della conoscenza, delle tendenze, delle passioni, ossia l'intero groviglio della soggettività che ci costituisce, è opera della volontà e scelta della libertà. Lo scettro della vita, in quanto questa ha dignità umana e non soltanto dirime il bene dal male ma anche il vero dal falso, nasce, si accompagna e si compie nella volontà col movimento – ch'è solum suo – della scelta o decisione del nostro arbitrio che si dice appunto libero. In questo già il giovane Baccelliere*

*era di convinzione chiara e ferma, e prima ancora l'aspirante novizio domenicano fu fermissimo quando respinse col tizzone ardente la maliarda e affascinante tentatrice («pulcherrima», dicono i primi biografici) nel castello paterno di Monte S. Giovanni Campano dove ancora si vede, nella parte della stanza che i familiari avevano trasformato in carcere, la rappresentazione realistica dell'evento. E, fatto forse unico di unità di sviluppo nella storia del pensiero, l'Aquinate usa la medesima formula di quest'emergenza dinamica del volere: «Intelligo quia volo».*

*In questa virata decisiva l'Aquinate non lasciava Aristotele ma veniva in soccorso del dubbio o incertezza del Filosofo se la libertà fosse atto d'intelletto o di volontà. Essa è di entrambi: certamente è indispensabile l'opera dell'intelletto per orizzontarsi sul progetto dell'esistenza; ma il muovere a questo e il decidere su questo è anzitutto e soprattutto opera di volontà. L'evangelista Luca presenta nel suo Vangelo (1,26 ss.) l'Annuncio fatto a Maria come atto di libertà: sia da parte di Dio che manda un Angelo a chiedere il consenso dell'umile fanciulla, sia da parte di Maria la quale, benché sommersa nella luce dell'apparizione celeste e stupefatta della proposta, chiede garanzia e soltanto dopo averla ottenuta concede il suo consenso (cf. Lc 1,26-38). Lo stesso Luca, nel racconto drammatico della conversione del suo Maestro da primo persecutore della Chiesa ad Apostolo e Dottore per eccellenza della medesima, secondo il Crisostomo, la presenta come una contesa e intesa di libertà tra la predestinazione di Dio ed il consenso dell'uomo. È prova di ciò il dialogo di Cristo col giovane ardente rabbino, disarcionato e scaraventato a terra con l'impeto di una luce veemente sulla via di Damasco, dove si recava «furente di minacce e strage» per distruggere i fuggiaschi cristiani. Al Personaggio che, librato sopra di lui, lo rimprovera: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?», Paolo, prima di cambiare rotta e diventare l'Apostolo delle Genti, atterrato nel corpo ma non domato nello spirito, ardisce chiedere: «Chi sei, Signore?». E soltanto dopo la dichiarazione di Cristo ch'era Lui che egli stava perseguitando nei suoi credenti e che non l'avrebbe vinta, la veemenza della violenza si trasforma nella docilità dell'obbedienza: «Signore, che vuoi ch'io faccia?» (At 9,1-5). Una chiamata straordinaria anche questa della conversione dell'Apostolo, come era stata quella dell'annuncio a Maria: una richiesta dall'Alto anche questa ed un consenso ch'è stato un rischio supremo di libertà per ambedue, come ha visto chiaramente la tradizione cristiana che ha trovato un'eco profonda ancora in Kierkegaard, «poeta e teologo dell'Annunciazione».*

\* \* \*

*Non tutte le vocazioni alla libertà nell'obbedienza all'Assoluto hanno avuto l'esito delle scelte di consenso come quelle di Maria e Paolo, e prima ancora – su di un piano inferiore ma non per questo anch'esso non autentico e rivelatore della infinità creativa partecipata della libertà dell'uomo – la testimonianza, spinta fino al sacrificio della vita, dei contestatori dei tiranni in Grecia e a Roma: qui la contestazione estrema per la libertà dell'uomo nella città, là per la liberazione dell'anima dal peccato. Dopo la venuta di Cristo è questa la libertà che per l'uomo spirituale unicamente conta e che sarà chiamata all'ultimo giudizio; ma persino Socrate ed Epitteto, prima di Cristo, proprio soggiacendo alla morte e alla schiavitù, avevano proclamato, con il sacrificio della libertà nella vita visibile, la supremazia di quella invisibile che abita e deve abitare nell'intimo di ciascuno. Ma il mondo moderno – come è stato mostrato, con l'indicazione di Heidegger sull'«oblio dell'essere» nell'identificazione, o gioco di scambievole svuotamento, di essentia ed existentia – ha rifiutato l'invocazione alla libertà del mondo classico e la realtà della liberazione offerta ad ogni uomo dall'Uomo-Dio. Il recupero della libertà cristiana – quanto sorprendente altrettanto ambiguo da parte di Hegel – non ha potuto impedire, ma piuttosto ha contribuito, in modo decisivo, a far precipitare la situazione spingendo Feuerbach e la sinistra hegeliana a legare la coscienza alla finitezza. Così la affermazione dell'Io diventava solidale dell'espulsione di Dio, e la realizzazione del nuovo messianismo veniva dallo stesso Hegel trasferita alle nazioni germaniche. Inoltre, una volta che si pone e si risolve l'essere come l'attuarsì della coscienza, ch'è in fondo (sul piano teoretico) l'identità di essenza ed esistenza dalla Scolastica fino ai nostri giorni – cioè, ripetiamo con Heidegger, l'identità di Was (essenza) e Dass (fatto) –, non resta che l'accadere come presentarsi degli eventi (tempo) che s'impongono; e la libertà – che Heidegger chiama aperità, apertura... – precede e costituisce la verità. E la verità è la storia nel suo divenire: perciò dalla parte del più forte. Il pensiero moderno presenta due esiti radicali che poi finiscono per congiungersi e coincidere: l'affermazione che «Dio è morto» di Nietzsche e l'affermazione del principio del Führer come portatore della «volontà di potenza», teorizzata ancora da Nietzsche e ripescata da Heidegger il quale ha chiarito con straordinaria lucidità il senso della ripulsa dell'uomo moderno verso il Cristianesimo, qualificato come «degenerazione del Platonismo» (Abart des Platonismus), ossia un «Platonismo per il popolo» per la distinzione (sovrapposizione) di un mondo ideale da (a) quello della natura (Nietzsche, Bd. II, p. 543), ossia del Dio cristiano dalla (alla) natura.*

*Il nichilismo «vuole» essere l'ultima parola della filosofia. Come Prometeo è legato da Giove alla rupe e straziato dall'avvoltoio per la sua arroganza; come Caino è condannato ad andare ramingo sulla terra per il suo fratricidio e porta in fronte il segno della maledizione divina; così l'uomo, nel mondo moderno, è caduto nell'insignificanza e nella disperazione e non riesce a trovare – come Ulisse – la via del ritorno. Rimane tuttavia la possibilità di trovarla, ma per oppositam viam. «Questa via porta a Londra?» è la ipotiposi che Kierkegaard propone al principio e verso la fine del cammino spirituale affidato al suo Diario. «Sì», risponde: «purché prendiate la direzione opposta!». Tale infatti è il compito della libertà quale realtà di possibilità in utramque partem che si propone ad ogni istante, che si offre ad ogni Singolo capace di vincere ogni ostacolo e di spezzare ogni vincolo: purché l'uomo lo voglia.*

*Volerlo però non è compito della filosofia, bensì del rischio per la scelta che non si fa con suono di parole né con alchimia di concetti, ma con sacrificio (Opfer, direbbe Heidegger) di amore e impeto di azione.*

*Così, e non altrimenti, si può attestare quella libertà della verità che è la verità della libertà da cui siamo partiti: ad essa attendono le seguenti riflessioni in forma di umile proposta, non come traguardo di arrivo ma come punto di partenza per sfuggire al risucchio incombente del nulla e dissipare le folte ombre dell'enigma della morte.*

*L'Autore*

## I - ORIZZONTALITÀ E VERTICALITÀ NELLA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ

Non è una scoperta confessare che viviamo in un'epoca di crisi, che l'intera civiltà a tutti i livelli e in tutti i contenuti è in crisi cioè percorsa da fremiti e oscillazioni paurose che mettono in contestazione ed in pericolo, non solo la cupola dell'orgoglioso pantheon della scienza e della tecnica, ma i pilastri stessi della concezione dell'uomo. Sembra che l'uomo si senta tradito dall'uomo – lungo tutto l'arco della sua storia – nella famiglia, nella scuola, nella società politica e nella stessa società religiosa ch'è fondata per tradizione – e sembra anche per principio – sull'autorità. Il dilemma ovvero l'alternativa di libertà-autorità sembra abbia raggiunto la tensione estrema della rottura in una frenesia di chiarezza apollinea e di turgore dionisiaco irrefrenabili che sembrano sfuggire ad ogni tentativo di diagnosi e di analisi che ci possa orientare per la guarigione.

Ma quale crisi? Crisi di verità o crisi di libertà? Piuttosto vorremmo dire: crisi di verità della libertà ch'è crisi della libertà della verità in quanto è la tensione per la determinazione della verità che ha messo in crisi la libertà ed insieme è la determinazione ultima della libertà che ha messo in crisi la verità. Più precisamente, è stata la progressiva e inarrestabile perdita nell'Occidente – Heidegger parla di oblio e trascuratezza della verità dell'essere (*Seinsvergessenheit-Seinsverlassenheit*)<sup>1</sup> – a togliere la piattaforma della realtà della libertà lasciando l'uomo privo di qualsiasi appoggio e valido riferimento in balia dell'evento come ammette oggi lo stesso Heidegger<sup>2</sup>. La realtà è, possiamo dirlo subito, che senza l'autentica trascendenza (la verticalità) non può reggere neppure l'immanenza (l'orizzontalità), senza il riferimento dell'io all'Assoluto – al Principio che l'ha posto<sup>3</sup> – anche l'uomo crolla nel caos dell'infraumano ossia – nella terminologia che oggi è in voga – senza verticalità non ha senso né dimensione alcuna neppure l'orizzontalità. L'orizzonte, anche qui, non ha senso che presentando una realtà manifesta ch'è il mondo, ossia in riferimento al limite ovvero nell'orizzonte ch'è lo stesso uomo nella tensione appunto della libertà, in parte visibile e in parte invisibile: ed è l'Invisibile che sta aldilà come riferimento ultimo che dà rilievo al limite ed al mondo che lo contiene ma non lo trattiene, l'Invisibile sempre presente che tutti i popoli hanno chiamato Dio. Eclissi della verità dell'essere, eclissi della presenza della libertà, eclissi dell'esistenza di Dio... e questo in un'epoca come la nostra in cui come forse mai prima – anche nei tempi di maggiore affermazione dell'uomo sulla natura e di splendori nell'arte e nella speculazione – pare che l'uomo abbia raggiunto lo zenit delle sue possibilità cioè della sua libertà.

La tensione di orizzontalità e verticalità della libertà esprime la dialettica interiore della storia nell'aspirazione inesauribile quando l'uomo prova a chiarire a se stesso il fondo della verità e l'esito ultimo del suo destino. Ad essa si può dire che fanno capo tutte le tensioni della storia sacra e profana, la quale nel suo distendersi non è che il tendersi dello spirito per il dispiegamento della libertà: l'impegno per la sua difesa quand'è posseduta e la lotta per la sua conquista quand'è perduta. Tensione all'apparenza, ovvero nella realtà della presentazione immediata, multivalente e policroma che si pone e propone nelle varie forme di civiltà ed a tutti i piani della coscienza come quella che intende afferrare il tutto della vita dello spirito e portarla alla sua determinazione. Che è la tensione di autorità e libertà, di libertà e necessità, di verità e libertà, di ragione e fede... per il senso della libertà: tensioni queste, sul piano speculativo, che richiamano sul piano reale la tensione di Singolo e Società nel mondo antico e di Chiesa e Stato nel mondo moderno... per la realizzazione storica della libertà. Sul piano poi della riflessione teologica, circa il senso dell'elevazione della libertà per l'esito della salvezza, c'è soprattutto la tensione di Pelagio-Agostino al tempo della prima affermazione del Cristianesimo che si cimenta direttamente col fatalismo e naturalismo del mondo classico, nel Medio Evo cristiano la lotta fra Papato e Impero e poi, come risposta all'Umanesimo del Rinascimento, le tensioni nel Seicento di Molinismo-Tomismo, dell'*Augustinus* di Giansenio, delle *Provinciales* di Pascal, nel Settecento le polemiche sull'amore puro e il quietismo, nell'Ottocento lo scontro diretto fra il pensiero moderno e l'ortodossia culminato nella condanna col *Syllabus* di Pio IX... – tensioni tutte che annunziano e svolgono il conflitto di orizzontalità e verticalità nel tentativo di dare senso e ragione a ciò, com'è appunto l'atto della libertà, che dev'essere ad un tempo secondo e sopra la ragione ovvero oltre la ragione cioè come un impegno personale del rischio e l'affermazione responsabile dell'amore.

La formula odierna di siffatto plesso di tensioni, dopo l'esperienza della soggettività radicale fatta dal pensiero moderno, è l'opposizione ossia tensione (o antitesi) di trascendenza e trascendentale: si vuol dire



che alla visione tridimensionale della realtà nel Cristianesimo di mondo-uomo-Dio, è stata sostituita per tappe la visione unidimensionale centrata sull'uomo secondo tutte le possibili infinite, cioè indefinite, valenze variabili della soggettività umana che si dissolvono via via nell'estroversione della libertà storica secondo le analisi della fenomenologia pura, dell'analitica radicale, della filosofia del linguaggio, dell'economismo totale del materialismo dialettico e storico, della scelta di non scegliere ovvero dell'essere come evento cioè farsi puro dell'evento nell'esistenzialismo... Il bilancio quindi della «storia trascendentale della libertà», se così si può dire questa ricerca inquieta e tormentata del fondamento e del senso della libertà, può sembrare poco lusinghiero; esso attesta comunque la passione insonne dell'uomo di determinare quel punto dentro e mediante il quale egli deve poter cogliere ad un tempo il suo inserimento nel mondo ed insieme il riferimento a Dio, un «punto fuori del mondo» ma ch'è ancora al di qua di Dio, che non è Dio stesso se Dio dev'essere il punto di arrivo per il compimento supremo. Questo punto dev'essere anzitutto nell'uomo stesso, è infatti la sua libertà originaria e ineffabile, quanto evidente e inesauribile ad ogni livello della vita umana – etico, politico, religioso... – questo punto sta perciò al centro della persona ch'è anzitutto e soprattutto richiesta e attuazione di libertà.

Secondo le dichiarazioni di Hegel tale concetto di libertà universale radicale, come nucleo originario della spiritualità di ogni uomo, è entrato nel mondo soltanto con il Cristianesimo. Esso è ignoto al mondo orientale, che riservava la libertà al despota, ed è rimasto estraneo allo stesso mondo greco-romano che, pur avendo la coscienza della libertà, sapeva che soltanto «alcuni uomini» sono liberi (come cittadino ateniese, spartano, romano...) e non l'uomo come tale cioè ogni uomo in virtù della sua umanità e non soltanto in virtù del censo, della forza, del carattere, della cultura... ossia in virtù di quella che Kierkegaard chiama l'ingiustizia delle distinzioni particolari nel banchetto della fortuna dal quale rimane escluso l'uomo comune: cioè un ritorno al paganesimo. Quest'idea della libertà è venuta nel mondo soltanto col Cristianesimo secondo il quale l'individuo (il Singolo) come tale è stato creato ad immagine di Dio ed ha valore infinito ed è destinato perciò ad avere un rapporto diretto con Dio come spirito così che «... l'uomo è destinato a somma libertà»<sup>4</sup>. Scrive Hegel ancora: «Certamente il soggetto era individuo libero, ma si sapeva tale soltanto nell'unità colla propria essenza: l'Ateniese si sapeva libero soltanto come Ateniese, e altrettanto il cittadino romano come *ingenuus*. Ma che l'uomo fosse libero in sé e per sé, secondo la propria sostanza, che fosse nato libero come uomo: questo non seppero né Platone, né Aristotele, né Cicerone, e neppure i giuristi romani, benché soltanto questo concetto sia la sorgente del diritto. Nel principio cristiano per la prima volta lo spirito individuale personale, è essenzialmente di valore infinito, assoluto; Dio vuole che tutti gli uomini siano aiutati». La caratteristica fondamentale quindi di essere uomo è di essere libero e la storia dell'umanità è la faticosa ricerca dei fondamenti di questa libertà e tale ricerca non è ancora finita. Continua infatti Hegel: «Nella religione cristiana si fece strada la dottrina secondo cui tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio, perché Cristo li ha chiamati alla libertà cristiana. Queste affermazioni rendono la libertà indipendente dalle condizioni di nascita, stato sociale, educazione, ecc. e sono enormi le conseguenze di queste idee, ma tuttavia esse sono ancora diverse da ciò che costituisce il concetto dell'uomo come essere libero. Il sentimento di tale determinazione fermentò attraverso i secoli e i millenni, quest'impresa ha prodotto i più enormi rivolgimenti; ma il concetto, la conoscenza che l'uomo è libero per natura, questa scienza di se stessi non è antica»<sup>5</sup>.

Nelle pieghe del discorso hegeliano, categorico e preciso solo in apparenza, ci sono delle allusioni e insinuazioni in un senso ancor più preciso e categorico che mette o può mettere in crisi ed in contestazione, se così piace, l'affermazione fondamentale. Secondo Hegel infatti, se bisogna dire e riconoscere ch'è stato il Cristianesimo a portare il messaggio di libertà universale e radicale, in realtà per Hegel esso non è riuscito di fatto a realizzarlo come attuazione di vita: ciò è accaduto solo nell'epoca moderna, prima con Lutero nel campo religioso e con Machiavelli in quello politico, e poi con l'identità dialettica di teoria e prassi nell'idealismo tedesco<sup>6</sup>. Secondo Hegel infatti solo le nazioni germaniche sono giunte nel Cristianesimo alla coscienza che l'uomo è libero come uomo: questo per lui significava che il Cristianesimo storico si era limitato alla sfera religiosa, mentre si trattava di applicare e realizzare quel principio in tutta la realtà mondana. Ed è ciò che la filosofia moderna, dopo la rottura con l'autorità fatta da Lutero, ha realizzato di tappa in tappa fino al superamento prima della religione da parte della filosofia e della politica nell'idealismo verticale e poi con la negazione radicale di ogni trascendenza nell'orizzontalità senza residui dell'antropologia trascendentale delle filosofie contemporanee.

Cheché sia quindi delle pretese universalistiche del discorso hegeliano, possiamo prendere atto sia del posto di privilegio assegnato al Cristianesimo nell'affermazione e rivendicazione della libertà, sia del trattamento di favore usato verso il pensiero moderno per la fondazione ed attuazione della medesima libertà. Infatti si può anche qui accettare la prospettiva o diagnosi di Heidegger sulla natura propria dello sviluppo del pensiero moderno il quale non ha tanto realizzato la fondazione del conoscere come «certezza», quanto –

e proprio per aver messo al centro della verità il momento soggettivo della «certezza» (*Gewissheit*) – ha risolto il conoscere nel volere ed il sapere nell'agire.

Ora, procedendo in modo largamente schematico, possiamo dire che l'intero pensiero moderno si risolve per l'appunto nella ricerca della fondazione dell'attività dello spirito come libertà così che lo stesso *cogito* che Cartesio fa sorgere dal dubbio radicale, come negazione di ogni presupposto, è essenzialmente un atto di libertà. Di qui scaturiscono le direzioni fondamentali del pensiero moderno per concepire la struttura della libertà nel suo attuarsi: il razionalismo o verticalismo dell'astrattezza, l'empirismo od orizzontalismo della concretezza, ed infine l'idealismo come tentativo di sintesi convergente dei due movimenti precedenti. In realtà, tutti e tre i momenti o movimenti ora indicati sono radicati nel comune punto di partenza dell'identità del plesso di *dubito-cogito*, al quale corrisponde il plesso di *cogito-volo* come spontaneità attiva ponente dello spirito e quindi come emergenza dell'atto che rimanda unicamente a se stesso perché si fonda unicamente su di se stesso. Però il riferimento nel suo compiersi all'interno della spontaneità della coscienza avviene in modi diversi, nel tentativo precisamente di colmare la lacuna ovvero l'inadeguatezza che l'un movimento intende fare del proprio opposto oppure, com'è il caso dell'idealismo, della lacuna di entrambi.

Nella *concezione verticale* del razionalismo assoluto stoico-spinoziano bisogna dire con tutto rigore che spontaneità e libertà coincidono in quanto s'identificano con la razionalità pura ch'è stretta e rigorosa necessità: tutto procede secondo la rigida concatenazione delle cause nella corrispondenza fra anima e corpo, di guisa che la convinzione della libertà, intesa come capacità di scelta, è soltanto un'illusione psicologica. Così Spinoza: «Falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sint conscii et ignari causarum, a quibus determinantur... Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam»<sup>7</sup>. Il verticalismo è quindi rigido determinismo, dal quale, malgrado i suoi molteplici tentativi di sfuggire all'abborrito spinozismo, non riesce a distaccarsi l'abile Leibniz: «*Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto..., id in homine vel in alia substantia intelligente, altius assurgit et liberum appellatur*». Leibniz vuole subito scindere la spontaneità dalla *necessitas*, ma per ricadere subito nel determinismo e quasi con gli stessi termini di Spinoza. Infatti, dopo aver rigettato la libertà d'indifferenza, precisa: «*Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione, eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus*»<sup>8</sup>. Là, nella ragione, c'è la perfetta interiorità e necessità, qui nelle passioni l'esteriorità e la contingenza. La libertà verticale si risolve quindi nella necessità di struttura del contenuto.

Nella *concezione orizzontale* dell'empirismo la spontaneità della libertà è spiegata invece in funzione dell'atto e precisamente della contingenza che compete all'atto. Secondo Locke la libertà (*Freedom, Liberty*) consiste nella «capacità attiva (*power*) di agire o non agire» ed essa coesiste, com'egli spiega ampiamente, con la necessità della volizione poiché l'esistenza e non esistenza dell'atto della volontà segue perfettamente la determinazione e non semplicemente la preferenza della sua volontà. A suo avviso non c'è nulla di strano che necessità e libertà coesistano poiché chi è libero non è propriamente la volontà ma l'uomo. Locke osserva di avere in passato presentato il problema in modo insoddisfacente ed ora riassume la sua posizione con la definizione: «Libertà è un potere di agire e non agire secondo come la mente dirige»<sup>9</sup>. Egli rigetta, non meno di Spinoza e di Leibniz, la *libertas indifferentiae* della tarda Scolastica in quanto per poter agire è sempre indispensabile un atto di giudizio dell'intelletto e la conseguente decisione della volontà. In questa distinzione fra *volition* deterministica e necessaria e *liberty* contingente sembra che Locke abbia cercato di sfuggire alla morsa del determinismo razionalista e per questo è considerato con Kant uno dei fondatori della democrazia moderna.

Kant, com'è noto, è rimasto a mezza via accostando e mantenendo ambedue le posizioni: la volontà come noumeno (*ut natura*), come spontaneità razionale, segue il determinismo rigido, mentre nella sua estrinsecazione è soggetta alla contingenza come fenomeno (*ut facultas*) secondo la terminologia tradizionale. Infatti nel *Fondamento della critica dei costumi* (1780) Kant può precisare: «Il concetto di libertà è la chiave per la spiegazione della autonomia della volontà»<sup>10</sup>. La deduzione della libertà si compie nella *Critica della ragion pratica* mediante l'appartenenza necessaria di moralità e libertà e la connessione di libertà, moralità e felicità<sup>11</sup>: dove l'esistenza inconcussa della legge morale costituisce la chiave di volta della deduzione trascendentale.

Nuovo capovolgimento del rapporto di necessità-libertà, di necessità e contingenza... si ha con l'idealismo, ma in direzione di una sempre maggiore interiorizzazione ed appartenenza dell'atto a se stesso come autodeterminarsi: è questo il momento del suo «andare-in-se-stesso» (*Insichgehen*) ch'è il rivelarsi della sua essenza e che costituisce il punto di rottura per il passaggio al pensiero contemporaneo ed al confronto problematico col pensiero tomista della libertà come atto. Si può riconoscere che fino a Kant il fondo dell'essere, qual è portato dal *cogito*, è il *Wille zum Wissen*; a partire invece dall'idealismo e nelle contemporanee «filosofie della caduta» dopo Nietzsche esso è il *Wille zur Macht*. Infatti l'assolutezza del

sapere ovvero della certezza non procede, secondo l'incisiva formula di Fichte, dal conoscere ma è... «un prodotto della libertà assoluta la quale perciò non soggiace ad alcuna regola o legge od impulso estranei ma è essa stessa quest'assoluta libertà»<sup>12</sup>. Di qui la riduzione trascendentale dell'essere alla libertà: «Nessuna natura e nessun essere se non mediante la volontà, i prodotti della volontà sono il vero essere» (*keine Natur und kein Sein ausser durch den Willen, die Freiheitsprodukte sind das rechte Sein*). Per Fichte il cominciamento, che deve ormai soppiantare il *cogito* astratto, è la «coscienza della libertà» ch'è il principio primo ed immediato da cui procede l'essere. L'orizzonte della verità è quindi capovolto: non è più la presenza del mondo, l'essere del mondo, ciò che fa il cominciamento e lo *status in quo* della verità, ma è l'Io che come atto di libertà, fondato in se stesso, è un cominciare assoluto<sup>13</sup>. È quest'identità allora di libertà e sapere che costituisce l'esperienza vitale profonda dello spirito come totalità ossia quella che Fichte chiama la «intuizione intellettuale» (*intellektuelle Anschauung*) che darà l'avvio alle speculazioni di Schelling e di Hegel. La sintesi infatti di orizzontalità dell'agire umano ch'è il *Sollen* kantiano e dell'Io come assoluto metafisico di assunzione spinoziana resta in Fichte allo stadio iniziale che non oltrepassa ancora l'orizzonte dell'agire umano. La verticalità della libertà si compenetra dell'orizzontalità e, viceversa, con Schelling che intende superare espressamente l'opposizione di Kant e Spinoza e quindi fondere senza residui necessità e libertà. Egli s'ispira in questo espressamente anche a Lutero ed a Böhme, come Hegel, in un plesso ch'è mistico-teosofico e razionale-filosofico ad un tempo: per Schelling l'atto, ch'è il fondamento della vita dell'uomo, è un atto eterno per mezzo del quale la vita di ogni uomo si congiunge al principio originario (*Urgrund*) della creazione. E rifacendosi a Lutero (*De servo arbitrio*), Schelling pensa che con siffatta sintesi di necessità e libertà si possa risolvere l'enigma del «problema del male» ed elevarlo alla forma di accadere puro, perfino nel caso di Giuda: «Che Giuda divenisse un traditore di Cristo, non poteva impedirlo né lui stesso né alcun'altra creatura e tuttavia egli tradì Cristo non costretto ma volontariamente e con piena libertà»<sup>14</sup>. L'atto della libertà quindi assume in questo inserimento *a parte ante* nella creazione eterna ed *ab aeterno*, a monte quindi della storia ed in una forma di predestinazione trascendentale, una struttura ed un valore assoluti.

Agli antipodi di Kant, Fichte e Schelling, si pone Hegel proiettando l'attuarsi della libertà nella realtà vorticosa e trascinante della storia in cui si attua lo «Spirito del mondo» (*Weltgeist*) ch'è sintesi in atto di finito ed Infinito, di tempo ed eternità: ma la forma di questa libertà è sempre l'Infinito, l'eternità, l'Assoluto quiescente (*das Bleibende*) come vuole Spinoza. La libertà quindi coincide con la Volontà assoluta dello Spirito assoluto ed è in sé determinata come Volontà assoluta. Una libertà che fosse riservata all'individuo, come persona singola, è da Hegel tacciata di «arbitrio» ch'è l'opposto della libertà (*das Gegenteil der Freiheit*), essa costituisce e coincide con la servitù stessa del peccato (*die Knechtschaft der Sünde*): il peccato consiste nell'atteggiamento o pretesa del Singolo di essere o scegliere per sé, di contrastare l'affermarsi dello Spirito Universale nella storia universale e quindi di contestare il principio – avanzato prima da Schiller e ripreso poi da Hegel – che «la storia del mondo è il giudizio del mondo» (*Weltgeschichte als Weltgericht*)<sup>15</sup>. Il nocciolo di questa dottrina della libertà impersonale, che assume l'identità della verticalità con l'orizzontalità ove la verticalità dell'Assoluto diventa noumeno e l'orizzontalità dei singoli è ridotta a fenomeno, è non solo che volontà e libertà coincidono, come nel razionalismo ed in Kant, ma che la libertà si realizza come attuarsi della Totalità nella storia così che di fronte al divenire della storia che avanza, sospinta dallo Spirito del mondo (*Weltgeist*), non vale alcuna resistenza o contestazione. È la formula metafisica sia della volontà di potenza del Superuomo di Nietzsche e dell'isolamento dell'Unico di Stirner, sia della sopraffazione del collettivo (della massa, del partito, dell'ordine stabilito...) contro i quali Kierkegaard avanzerà la sua protesta del «Singolo davanti a Dio».

La filosofia novissima ha fatto perciò un ulteriore rovesciamento del concetto di libertà, quello dell'appaiamento senza residui dell'essere all'apparire come atto intrascendibile, né metafisico né teologico, nel senso che la volontà pone solo e sempre se stessa e ponendo se stessa pone l'essere secondo le infinite possibili vie dell'esistenza: è la libertà come orizzontalità pura, quella ch'è secondo Heidegger «l'aperibilità dell'aperto» (*das Offenbare eines Offenens*), la libertà che costituisce appunto «l'essenza della verità»<sup>16</sup>. È la libertà che si dà e non può darsi di volta in volta che come atto. È il *bei-sich-selbst-sein* adottato anche da K. Rahner<sup>17</sup> per rivendicare l'assoluta libertà dall'autorità della stessa ricerca teologica.

\* \* \*

La filosofia moderna quindi è permeata di volontarismo: sotto la scorza dell'istanza gnoseologica, volta alla «certezza del conoscere», essa ha sviluppato in realtà l'autonomia dell'agire, l'indipendenza dalla norma e la libertà creatrice. Nella filosofia cristiana invece la libertà comporta il doppio riferimento o fondo che dir si voglia: anzitutto al presentarsi del mondo come oggetto in sé condizionante la sfera della scelta, poi all'esistenza di Dio creatore del mondo e quindi primo principio della stessa libertà ed ultimo fine della

scelta libera. Il momento oggettivo sembra quindi soverchiante rispetto a quello soggettivo così che l'intelletto quasi finisce per avere il sopravvento sulla volontà. Procederemo quindi per momenti dialettici.

A) *Dominio oggettivo formale dell'intelletto*. Tutta la dottrina tomistica della libertà sembra svolgersi in sostanza sulla trama dei principi dell'Etica Nicomachea ch'è indubbiamente intellettualistica<sup>18</sup>. Per Aristotele, ed è il caposaldo del realismo, l'agire presuppone l'essere e l'inclinazione come aspirazione al bene e stimolo ad agire presuppone la forma sia naturale del soggetto agente sia intenzionale dell'oggetto dell'appetito ch'è il bene. La subordinazione della volontà all'intelletto nell'attuazione della libertà è ferrea: ogni atto di volontà, sia circa il fine (*intentio*) sia circa i mezzi (*electio*), è subordinato ed è perciò la conseguenza di un atto da parte dell'intelletto.

1. La *intentio finis* segue alla *apprehensio boni in communi* (la felicità). La dinamica della volontà non ha alternativa così che è «necessario» tendere alla felicità una volta che ci pensiamo e questa necessità di aspirare alla felicità è messa da S. Tommaso in corrispondenza all'evidenza nella sfera speculativa della *apprehensio entis* e come la radice dei primi principi morali<sup>19</sup>. Le dichiarazioni sono perentorie: «Intentio nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem» (*S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 12, a. 1 ad 3<sup>um</sup>). Ma la volontà è subordinata all'intelletto non solo nella *intentio*, ch'è il proposito pratico di raggiungere il fine con i mezzi adatti ma anche come «... simplex voluntas», o volontà assoluta del bene come aspirazione iniziale ed infine come *fruitio* o godimento terminale nel fine acquisito (ad 4<sup>um</sup>). Quindi «... sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini»<sup>20</sup>.

2. La *electio mediorum ad finem*. Essa è concepita al modo di sillogismo pratico che segue parimenti la dinamica del sillogismo speculativo, così che la sfera della libertà di scelta è ristretta alla scelta dei mezzi non indispensabili al fine od esattamente ai «... particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem» (*S. Th.*, I<sup>a</sup>, q. 12, a. 2). Come l'aspirazione al fine costituisce la sfera della necessità, così l'ambito della scelta costituisce la sfera della «contingenza», dove la volontà può spaziare nella scelta. La valenza della libertà è concepita «a parte obiecti» cioè più dall'imperfezione dell'oggetto particolare che non sazia completamente la volontà, che non dal dominio attivo della volontà così che perfezione dell'oggetto buono e necessità di aspirazione coincidono. E S. Tommaso ricorre espressamente ad un esempio di sopraffazione fisica...: «Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particolari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo»<sup>21</sup>. Nella dinamica della scelta dell'oggetto la volontà viene al terzo posto, dopo l'azione dell'intelletto e della ragione, così che alla volontà compete il momento *materiale* (del tendere), mentre alla ragione è riservato quello *formale* di guida e disposizione dell'atto stesso: è l'atto del *iudicium*, con cui si conclude il sillogismo pratico, che decide della scelta. La precedenza del conoscere sul volere ha valore metafisico e non puramente funzionale: «Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis». La funzione della volontà sembra relegata al rango di semplice facoltà esecutiva ed il suo contributo è detto appunto «materiale», mentre quello della ragione è sostanziale e formale, come precisa ancora il seguito del testo: «In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae»<sup>22</sup>. Come possa stare questa conclusione con la sua premessa, è arduo vederlo ma di questo si dirà fra poco. Di qui non sorprende come nella scuola tomistica, e di conseguenza nella polemica antitomistica, abbia avuto particolare fortuna l'assioma giovanile di S. Tommaso: «Cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio, *tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet*. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur». Chi decide è il giudizio dell'intelletto da parte del soggetto: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: *unde totius libertatis radix est in ratione constituta*. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur»<sup>23</sup>. Il paradigma ed il fondamento della libertà è perciò la ragione, la

misura dell'aspirazione è nella conoscenza così come il compimento della felicità consiste *per sé* nella visione o conoscenza intuitiva adeguata del Sommo Bene. Non siamo allora quasi allo *amor intellectualis* di Spinoza?

3. La *superiorità dell'intelletto sulla volontà*. Questa tesi sembra uno dei punti capitali del tomismo storico e non v'è dubbio ch'essa può rivendicare l'appoggio esplicito dei testi tomistici dal principio alla fine dell'attività del Dottore Angelico. La formula davvero sconcertante, almeno a prima vista, è che «simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas», per la ragione anzitutto tutta aristotelica – e assai discutibile, come presto diremo – che «... quanto aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et altius»; ma «obiectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis» poiché «obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis». Quindi in sé considerati, cioè rispetto all'oggetto proprio, si deve dire che «... intellectus eminentior invenitur». Solo *secundum quid* e come rapporto ad altro e solo qualche volta (*interdum*) la volontà può dirsi superiore all'intelletto ossia quando essa tende a Dio: «Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor»<sup>24</sup>. La conseguenza diretta di siffatta impostazione è l'altra tesi, intangibile nel tomismo, che l'essenza della felicità consiste nell'unione con Dio mediante la conoscenza in quanto la felicità consiste nel «... consequi finem intelligibilem, consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto»<sup>25</sup>. Bellissimo quel «voluntas delectata», ma allora resta poco convincente il procedimento tomistico se è lasciato statico e formale. Non convince anzitutto che la «ratio boni appetibilis» sia l'oggetto esclusivo e proprio dell'intelletto, poiché nella deduzione dei trascendentali si ha che come la *ratio veri* sorge per la relazione dell'ente all'intelletto, così la *ratio boni* sorge per la relazione dell'ente all'appetito intellettuale cioè alla volontà<sup>26</sup>. Non convince neppure la ragione che l'intelletto conoscendo ci dà la presenza delle cose, poiché si tratta qui di una presenza intenzionale e non reale e quindi di una semplice perfezione formale la quale è in sé indifferente, poiché – come lo stesso S. Tommaso riconosce – tale presenza non conferisce al soggetto nessuna perfezione nell'ordine morale, rispetto al conseguimento dell'ultimo fine ch'è quello che soprattutto conta. E allora?

B) *Dominio soggettivo esistenziale (reale) della volontà*. Diciamo subito che alla terminologia davvero minimista circa la superiorità dell'intelletto sulla volontà del «simpliciter» e «secundum quid» o «per accidens», S. Tommaso qualche volta sostituisce rispettivamente quella di *substantialiter* e *formaliter*, e questo è già – per l'uomo moderno – un discorso di un senso più comprensibile. Ma si tratta, come sembra, di una formula vicina al primo periodo ed anche questa – per strano che possa sembrare – è ispirata ad Aristotele. La situazione a prima vista sembra capovolta poiché leggiamo che la «... beatitudo sicut obiectum potentiae... praecipue comparatur ad voluntatem» e la ragione è – ovvia e giustissima – il fatto che «nominat enim beatitudo ultimum finem hominis et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt obiectum voluntatis» e non, come (poi) si legge nella *S. Th.*, che la *ratio boni appetibilis*<sup>27</sup> è oggetto dell'intelletto. La formula allora qui diventa che «... beatitudo *originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et complete in actu voluntatis*»<sup>28</sup>. La ragione profonda però di quest'insistenza nell'attribuire all'intelletto la preminenza sulla volontà è di natura piuttosto sistematica cioè il principio già ricordato del rapporto della potenza all'oggetto. Infatti il primo momento della potenza è verso l'oggetto e non verso l'atto ch'è attinto soltanto nella riflessione: perciò «... impossibile est ipsum actum voluntatis [desiderium, delectatio, amor] esse ultimum finem voluntatis... Prius est enim potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur super actum suum: prius enim intelligitur actus alicuius potentiae quam reflexio eius super actum illum»; e di conseguenza «... actus voluntatis non potest esse primo volitum et per consequens nec ultimus finis»<sup>29</sup>. Ma questa ragione formale vale anche per l'intelletto. Quel che non si riesce a capire è perché l'unione beatificante dello spirito creato con Dio debba essere anzitutto quella che si compie nella sfera oggettiva dell'intelletto e non piuttosto quella della sfera soggettiva tendenziale nella quale il *desiderium* si compie nella *delectatio* e poi si sublima nell'assimilazione suprema dell'*amor*, come ora si vedrà. Comunque, questa posizione o terminologia intermedia fra l'agostinismo e l'aristotelismo sembra sia stata poi decisamente abbandonata.

1. *Superiorità dinamica della volontà quanto all'oggetto ch'è il bene*. Ciò che lascia perplessi, ad una considerazione esistenziale dell'atto umano, è l'affermazione tomistica che l'intelletto «muova» la volontà e precisamente per *modum finis*: «Aliquid dicitur muovere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis». Altrettanto sorprende che la volontà sia ridotta a muovere in

forma di agente estrinseco dove S. Tommaso ricorre nientemeno che all'analogia dei movimenti materiali: «Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit»<sup>30</sup>. A questo proposito gli stessi principi tomistici suggeriscono le seguenti osservazioni. Anzitutto, dire che l'intelletto «muove» la volontà è una semplice metafora: l'intelletto apprende e «presenta» l'oggetto appetibile alla volontà e, benché esso oggetto – sul fondamento della perfezione reale o supposta – sia appetibile, non è ancora appetito in sé, poiché questo dipende dall'accettazione o meno della stessa volontà in virtù della sua inclinazione. È propria della volontà la *inclinatio in bonum* e della libertà il dominio su tale inclinazione: essa esercita questo dominio, come stupendamente svolge S. Tommaso, muovendo (cioè dirigendo e perciò dominando) lo stesso intelletto pratico. L'intelletto speculativo ha per oggetto *l'ens ut verum* ch'è la conformità in funzione della presenza intenzionale dell'oggetto del conoscere; la volontà ha per oggetto il *bonum* ch'è *l'ens ut perfectum et perfectivum*<sup>31</sup>, perciò appetibile come fine e che non è più oggetto di una sola facoltà, ma diventa lo scopo dell'intera persona. Il dinamismo della persona nasce da questa *inclinatio* originaria della facoltà appetitiva, che si partecipa (a detta dello stesso S. Tommaso) a tutto il settore intenzionale dello spirito: è la volontà allora, e non l'intelletto, la facoltà che costituisce l'attività più profonda dello spirito<sup>32</sup>. Il ridurre pertanto la mozione della volontà ad un «... movere per modum agentis» di grado inferiore a quella dell'intelletto è un preferire il rapporto formale a quello reale, la situazione statica a quella dinamica ed è un assimilare la dinamica dello spirito a quella del mondo materiale come sembra fare espressamente S. Tommaso. Mentre in realtà la vita dello spirito presenta, proprio secondo gli stessi principi tomistici, una dinamica capovolta. È il fine ed il bene che domina (e deve dominare) la vita dello spirito: il fondamento, d'accordo, è l'apprensione dello *ens-verum*, ma la dinamica concreta è sotto l'egida della volontà, che ha per oggetto il *bonum*, e anche per questo si dice che *finis* è *primum in intentione* e *ultimum in executione et assecutione*.

2. *Superiorità ontologica della volontà quanto all'oggetto ch'è Dio come ultimo fine.* Questo è un punto pacifico, come ora si è visto, nella posizione tomista e sorprende che S. Tommaso l'abbia lasciato ai margini e ammesso quasi di passaggio e come «recitando», mentre esso attinge in realtà l'intera strutturazione del soggetto spirituale. Si potrebbe discutere se per le cose finite, anche sul piano oggettivo, l'intelletto sia effettivamente da considerare superiore alla volontà precisamente per il fatto che riceve in sé la «ratio rei intellectae»<sup>33</sup>: perché mai la *res materialis* nella sua effettualità reale, a cui si volge direttamente la volontà, è da considerare inferiore alla sua presentazione formale astratta nell'intelligenza? Nell'intellettualismo greco, che preferisce l'universale astratto al singolare concreto, si può anche capire la posizione di privilegio riservata all'intelletto: anche per questo intellettualismo il mondo classico – e lo stesso Aristotele, com'è noto<sup>34</sup> – ha difeso la schiavitù come condizione naturale di una certa frazione dell'umanità. Questo è inammissibile, anche sul solo piano speculativo, dopo l'avvento del cristianesimo il quale insegna che la creazione è tutta opera di libertà e di amore, che attinge il fondo stesso della materia e quindi Dio conosce gli individui singolari come ammette espressamente anche S. Tommaso. Ed è ancora S. Tommaso il quale, sviluppando in questa linea creazionistica la dottrina aristotelica della «*conversio ad phantasmata*», riconosce l'indispensabilità della conoscenza dei singolari nei quali soltanto esiste realmente la natura universale: «Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» (*S. Th.*, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 7). Ora, se l'intelletto stesso, per la sua funzione oggettivante, ha bisogno di rivolgersi (*quasi per quamdam reflexionem*) ai singolari, come può dirsi superiore alla volontà la quale direttamente... *inclinatur ad res ipsas* nella loro realtà immediata carica di tutti i valori esistenziali? L'osservazione ha poi la conferma dell'ammissione di S. Tommaso che, conosciuta l'esistenza di Dio, la volontà amando Dio va direttamente a Dio: «In omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiae, incipiat actus secundae: unde cum voluntas praesupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur. Intellectus autem quamvis Deum in statu vitae non nisi per effectus cognoscat, tamen eius operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantumcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget at hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7 sol., ad 7<sup>um</sup>). È questa la superiorità esistenziale della volontà sull'intelletto da cui segue che l'amore di Dio è migliore della conoscenza di Dio. Ma Dio non è forse il nostro Sommo Bene? E non basta allora questa superiorità della volontà su questo punto, per trascinare al livello della libertà tutta la dignità della persona? Sta bene quindi, o almeno passi, che l'intelletto sia detto *prior*, non però *superior* sulla volontà e questo in virtù degli stessi principi tomistici.

3. *Superiorità «metafisica» della volontà sull'intelletto*: superiorità della «libertas quoad exercitium» sulla «libertas quoad specificationem». L'itinerario è complesso ed è bene percorrerlo nei suoi punti principali: si tratta di trovare il preciso «locus metaphysicus» della libertà come valenza ovvero contingenza positiva della vita spirituale – ch'è detta oggi lo «stare nell'aperto» (*Offenheit, Offenbarkeit*) – come emergenza sulla semplice spontaneità naturale che ha la stessa volontà verso il bene in generale. L'ultimo punto di arrivo delle riflessioni dell'Angelico sembra la mirabile *Q. Disp. De Malo*<sup>35</sup>.

a) Netta è qui la distinzione della mozione che si può compiere nella volontà umana, che è duplice: «ex parte subiecti» cioè mediante la stessa volontà, ed «ex parte obiecti» cioè per l'intervento dell'intelletto che presenta l'oggetto. La formula è conosciuta poiché è diventata classica. Dopo aver precisato, sempre in ossequio ad Aristotele, che nell'atto libero «... intellectus est primum principium in genere causae formalis» perché il suo oggetto è lo *ens et verum* e che «obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum»<sup>36</sup> l'Angelico passa all'enunciazione ch'io reputo la più completa e profonda della dialettica della libertà umana: – I. *Quantum ad determinationem actus*, cioè «ex parte obiecti» la mozione parte ovviamente dall'apprensione dell'intelletto (*ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu*) e tale mozione diventa necessitante soltanto per l'aspirazione alla felicità in generale di cui l'uomo non può fare a meno quando s'impegna all'azione. – II. *Quantum ad exercitium actus*, cioè «ex parte subiecti», ch'è propriamente l'attività della persona come tale, la mozione parte dalla volontà in quanto – è questa l'ultima ragione metafisica – essa è la «*facultas ipsius finis principalis*» ch'è appunto il bene. La tesi ha due momenti, si badi bene: anzitutto «... hoc modo voluntas movet seipsam», poi muove «... et omnes alias potentias» – a cominciare dall'intelletto: «*Intelligo enim quia volo et utor omnibus potentiis quia volo*»<sup>37</sup>. È qui il nodo principale del problema ed anche, a nostro avviso, il progresso decisivo di S. Tommaso su Aristotele nell'approfondimento della dialettica della libertà.

b) Questa dialettica consta di due momenti. Il primo è che «... quantum ad exercitium actus, voluntas movetur a seipsa». Come l'intelletto, conosciuto – a seguito della prima e immediata *apprehensio entis* – i primi principi, si muove all'acquisto della scienza, così anche la volontà passa dalla volizione del fine all'uso dei mezzi per conseguirlo: «*Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa, sicut movet alias potentias, ita et seipsam movet... ita per hoc quod homo vult aliquid in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem*»<sup>38</sup>. La *volitio finis* è perciò l'atto fondante per l'esercizio della libertà: vedremo fra poco se essa è anche l'atto fondamentale: «*Voluntas in quantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem*»<sup>39</sup>. E questo sembra ovvio.

Ma il progresso che ora ci sembra di scorgere nel testo tomista è l'insistenza nel dare rilievo all'atto della volontà così che lo *obiectum apprehensum* è detto muovere «ab exteriori», a differenza del «... principium interius quod producit ipsum voluntatis actum»<sup>40</sup> così che la volontà è *sempre* in grado di dominare non solo le passioni ma lo stesso intelletto traviato dall'errore e dalle passioni. C'è quindi sempre un punto di forza intatto di libertà al centro della volontà, ch'è sottratto alla rigida «*consecutio intentionalis*» della volontà da parte dell'intelletto, di cui essa conserva la capacità, che costituisce perciò il nucleo profondo della responsabilità: «*Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat*» (*De Malo*, q. 3, a. 10). È vero pertanto che S. Tommaso conduce questo discorso sulla libertà in stretto parallelismo con la concatenazione degli atti dell'intelletto sia nel passaggio dalla conoscenza dei primi principi alla formazione della scienza, sia nel passaggio dalla coscienza dell'oggetto all'autocoscienza (come riflessione sul conoscere in atto che si attua soltanto mediante l'oggetto). Per S. Tommaso però la volontà ha in mano il proprio atto nel modo più categorico: «*Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam*» (*S. Th.*, I<sup>o</sup>, q. 9, a. 3; *Sed contra*). Queste considerazioni lasciano quindi un ampio margine di duttilità che tempera nel fondo il rigido schema intellettualistico che la scuola tomistica aveva dato alla dottrina dell'Angelico Dottore la cui terminologia è assai varia e complessa ed in continuo approfondimento di quello che ci piace chiamare il nucleo originario della libertà radicale.

C) *La struttura trascendentale (esistenziale) della libertà radicale*. Se confrontiamo la posizione di S. Tommaso sulla libertà con quella dei suoi predecessori, teologi e filosofi, la prima impressione è certamente che le sue preferenze vanno per la soluzione dei filosofi ossia del rigido condizionamento dell'attività volontaria e libera da parte del conoscere. Ma è soltanto un'impressione che S. Tommaso stesso s'incarica di dissipare nel modo più esplicito quando afferma che la volontà è facoltà della persona come tale ossia che ad

essa compete non solo – e sarebbe già decisivo – di muovere *tutte* le facoltà a cominciare dall'intelletto, ma di muovere se stessa secondo la doppia (o triplice) valenza, che non ha senso nella sfera dell'intelletto, di *velle, nolle e non velle* – una valenza la quale, anche nelle due forme di espressione negativa (*nolle e non velle*), ha significato positivo ossia indica l'esercizio positivo della libertà come rifiuto ad agire ed a scegliere. Si può quindi parlare di un'emergenza positiva della volontà nella sfera dinamica della strutturazione esistenziale della persona nel senso tomistico di «causa sui»<sup>41</sup>. Quest'emergenza positiva è nella natura della volontà la quale, come si è accennato (e l'osservazione indica già il gran passo fatto oltre l'intellettualismo greco), sta agli antipodi della potenzialità della materia prima: «Ratio [= nulla potentia educit se in actum] procedit de potentia passiva ad esse, qualis est materia prima, quae non perducit se ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis est liberum arbitrium, quae ad actum ducitur per obiectum» (*De Ver.*, q. 24, a. 4 ad 15<sup>um</sup>). Quest'originalità trascendentale della libertà splende proprio nella definizione del libero arbitrio ch'è «libere iudicare» (*De Ver.*, q. 24, a. 4), la quale è un'espressione contraddittoria sul piano del conoscere come tale, ma ch'è la pura essenza della libertà sul piano esistenziale. S. Tommaso infatti precisa: «Potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quae facit libertatem in iudicando, quod est voluntatis. Unde liberum arbitrium est ipsa voluntas: nominat enim eam non absolute sed in ordine ad aliquem actum eius qui est eligere»<sup>42</sup>. Si può allora parlare di una «autodeterminazione originaria» (*ursprüngliche Selbstbestimmung*) della volontà nell'esercizio della libertà?

1. *L'autodeterminazione originaria della volontà.* La risposta affermativa non può lasciare dubbi, dopo quanto si è detto sull'emergenza trascendentale della *libertas exercitii* la quale rivendica, dentro un «certo» condizionamento da parte della sfera razionale, l'indipendenza della volontà nella sfera tendenziale. S. Tommaso con espressione felice parla d'immediatezza che qui indica originarietà, nel senso moderno: «Quamvis [nell'atto di libertà] iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate»<sup>43</sup>. Nella terminologia di S. Tommaso la *voluntas ut natura* (qelhsij), la quale ha per oggetto il *bonum in communi* ossia la felicità in generale, può dirsi (come dev'essere ogni facoltà) «determinata ad unum»: ma questo riguarda solo la determinazione dell'oggetto in generale. Quanto alla volontà come facoltà di scelta (*boulhsij*) sia rispetto all'oggetto come all'atto in particolare, si deve riconoscere che «voluntas est domina suorum actuum» nel senso ovvio che «... omne quod voluntas vult, potest velle et non velle» (*De Ver.*, q. 22, a. 5; *Sed contra: Praeterea* 5 e ad 5<sup>um</sup>). L'emergenza della volontà sulla ragione è quindi costitutiva per l'attuarsi dell'atto libero: «Non enim voluntas de necessitate sequitur rationem» (*De Ver.*, q. 22, a. 15). Ma cos'è che forma e regge quest'emergenza trascendentale della volontà? È la sua *inclinatio necessaria ad ultimum finem*, come prima risposta, così che «... voluntas – a differenza dell'intelletto – ipsam inclinationem hominis nominat»<sup>44</sup> cioè al bene ed alla felicità. È all'interno di quest'inclinazione allora che si attua la libertà. Infatti mentre l'intero complesso della natura inferiore, compreso il regno animale, si agita e muove secondo scopi già fissati e quindi mediante inclinazioni determinate in modo univoco, non così per l'uomo ed il soggetto spirituale come tale ch'è fatto partecipe della autonomia divina. Ecco il testo stupendo: «Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Dei vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare». Quindi «... natura rationalis quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa» (*De Ver.*, q. 22, a. 4). È vero che la ragione obiettiva di questo dominio della volontà sull'inclinazione è riferita alla «apprehensio intellectivae partis», ma la spinta attiva originaria è solo della volontà dentro la spinta originaria alla felicità e spetta alla volontà nell'atto di scelta di muovere l'intelletto.

2. *L'autoappartenenza originaria della libertà alla volontà.* Nell'aristotelismo e nel tomismo tradizionale la libertà era più una funzione della ragione sulla volontà che il dominio della volontà sulla ragione, secondo l'espressione plastica già riportata: «Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet... Totius libertatis radix est in ratione constituta» (*De Ver.*, q. 24, a. 2). Checché sia del rapporto sul piano formale, è certo – come si è accennato e come cercheremo di completare – che sul piano esistenziale la formula va esattamente rovesciata. Lo stesso san Tommaso, parlando del rapporto di intelletto e volontà, sembra temperare il razionalismo spinto di quella formula. Considerata rispetto all'oggetto, la volontà è profondamente distinta dall'intelletto come si è visto. Ma se consideriamo la volontà rispetto all'essenza dell'anima in cui ha la sua radice, allora la volontà s'incontra con l'intelletto ch'è parimenti una facoltà



spirituale: «Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque; et sic dicitur quod voluntas est in ratione. Et secundum hoc rationale includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile» (*De Ver.*, q. 22, a. 10). L'emergenza dinamica della volontà tende allora, anche se sempre non riesce a chiuderla perfettamente a causa delle passioni e degli errori, a formare un circolo in se stessa ch'è rispettivamente il circolo del vizio e della virtù (grazia) su questa terra, della riprovazione e della salvezza (gloria) nell'altra vita. Forse è in questa analisi della soluzione estrema della libertà che S. Tommaso coglie il momento profondo dell'appartenenza originaria della libertà alla volontà: «Dicendum quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret; sed per peccatum aliquid additur, scilicet unio quaedam liberi arbitrii cum fine perverso, quae ei quodammodo naturalis efficitur. Et ex hoc necessitatem habet sicut et alia quae sunt libero arbitrio naturalia»<sup>45</sup>. È per questa appartenenza o presenza naturale della libertà a se stessa che la volontà può resistere alle passioni ed inclinazioni cattive ed è perciò possibile al peccatore evitare il peccato. S. Tommaso perciò corregge il noto esempio di Sant'Agostino della gamba claudicante: «Exemplum Augustini de curvitate, quantum ad aliquid non est simile; quia scilicet non est in potestate tibiae ut utatur curvitate vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiae curvae claudicationem esse; liberum autem arbitrium potest uti vel non uti sua curvitate: et ideo non oportet quod in quolibet actu suo peccet, sed potest quandoque vitare peccatum»<sup>46</sup>.

Il significato perciò di siffatta appartenenza della libertà alla volontà va preso in senso positivo e totale lungo l'arco dell'intero dispiegamento della soggettività dall'inizio alla fine: «Finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio» (*S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 3, a. 4 ad 3<sup>um</sup>). E la ragione di quest'appartenenza è intesa da S. Tommaso – con espressione degna degli ardimenti di un Fichte – come un'immanenza di «presenza della potenza della volontà sempre in atto» da cui può prendere il via per l'azione: «Potentia voluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat» (*S. Th.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 9, a. 3 ad 2<sup>um</sup>). E questa è la sfera della riflessione in cui la volontà ottiene la palma sulla ragione: «Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operative ad invicem ordinatae; et, absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem» (*De Ver.*, q. 22, a. 13)<sup>47</sup>. C'è perciò anzitutto una *circulatio* scambievolmente, quasi una specie di osmosi trascendentale, fra intelletto e volontà per abbracciare insieme tutta la realtà spirituale dell'anima. S. Tommaso, con una terminologia che s'avvicina ancora a Kierkegaard, parla qui di una riflessione doppia con uno stile di pari potenza: «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas: unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se, et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et [vult] intellectum intelligere et vult essentiam animae, et sic de aliis»<sup>48</sup>. Cosa avrà voluto intendere S. Tommaso con l'audace espressione che la volontà nella riflessione non solo «... vult se velle et intellectum intelligere», ma anche «... et vult essentiam suam»? E forse l'abbraccio totale col quale l'uomo giunge, come dirà poi Taulero, al *fundus animae*? Quel ch'è certo è che quando S. Tommaso si abbandona al suo genio speculativo rompe i limiti della cultura del suo tempo e soprattutto dello stesso paradigma aristotelico, da cui sembra spesso soggiogato, quando vuole proporre le formule conclusive.

3. *L'oscuramento della dinamica esistenziale della «electio»*. Semplificando anche noi le formule in corrispondenza del titolo di questa ricerca possiamo concludere affermando (cioè ripetendo) esplicitamente il carattere di verticalità della volontà rispetto al Bene Sommo ed al fine ultimo e quello di orizzontalità rispetto ai beni particolari ed ai mezzi richiesti per conseguire il fine stesso<sup>49</sup>. Ma con questo si deve riconoscere che tutto il problema cruciale della libertà resta completamente in aria: cioè il problema della «scelta». Lo schema dell'azione volontaria si articola per S. Tommaso in tre momenti: *velle, intendere, eligere*... che riguardano rispettivamente il *bonum in communi*, il fine (ultimo) in concreto ed i mezzi per conseguire questo fine. La formula è che la volontà vuole necessariamente – nel senso sopra indicato – la felicità come tale ed il fine ultimo che con essa coincide realmente, mentre resta libera circa l'uso dei mezzi (cf. *De Ver.*, q. 22, aa. 6 e 15). Questa sembra la posizione di Aristotele legato ad una visione del mondo dominata dal fato: ma essa è anche l'ultima parola di S. Tommaso circa il dramma più acuto e sempre attuale della libertà umana?<sup>50</sup>.

È il parallelismo diretto della volontà con la sfera conoscitiva che crea il principale disagio: «Cum electio sit quoddam iudicium de agendis vel iudicium consequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principiis: unde, sicut de primis principiis non iudicamus ea examinando, sed naturaliter eis assentimus, et secundum ea

omnia alia examinamus, ita et in appetibilibus de fine ultimo non iudicamus iudicio discussionis vel examinationis, sed naturaliter approbamus; propter quod de eo non est electio, sed voluntas. Habemus ergo respectu eius liberam voluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, secundum Augustinum, V *De Civ. Dei*, non autem liberum iudicium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione» (*De Ver.*, q. 22, a. 1 ad 20<sup>um</sup>). Non si vede, in questo rigoroso parallelismo come si possa parlare di «libera voluntas» rispetto al fine (*in communi*) «... quem naturaliter approbamus» e quindi anche «... naturaliter appetimus». Invece se fra la *intentio* naturale (necessaria) del *finis in communi* e la *electio mediorum* si pone la *electio finis* del progetto di vita in concreto, secondo l'alternativa di finito (creatura-io) e Infinito, qui si può e si deve parlare di *libera voluntas*: è questo l'atto fondamentale della libertà esistenziale. A questo modo si può e si deve allora ammettere una *libera voluntas* rispetto al fine ultimo in concreto, e questa libertà non si esercita «naturaliter» ma mediante il processo di *consilium-electio*: quindi prima della scelta del fine ultimo in concreto della nostra vita, il tendere al fine ultimo in astratto non pone alcun problema – dobbiamo poi, ciascuno per proprio conto, cercare, discutere, esaminare... cioè riflettere per poter infine decidere sul fine concreto dell'esistenza e quindi scegliere. Altrimenti la «libera voluntas» del fine ultimo a cui, nel testo citato, conviene la *necessitas naturalis*, non è dissimile dalla libertà spinoziana e non si capisce più cosa significhi, rispetto al fine concreto, il *liberum iudicium*. Invece nella prospettiva esistenziale lo *iudicium* è libero perché rimane sempre sotto la volontà che muove la ragione alla *collatio*: «Iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis; non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus in scientiis speculativis; nam ipsa electio est quasi quaedam scientia de praeconsiliatis» (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 17<sup>um</sup>). Cf. *Eth. Nic.*, lib. III, cc. 11.12-15).

La filosofia moderna, come si è detto al principio, attribuisce – come fa S. Tommaso stesso – alla soggettività della libertà la capacità di ec-sistere ossia di porsi fuori nella trascendenza. Ma se questo situarsi nella trascendenza ch'è la scelta, viene limitato ai mezzi e la scelta del fine è garantita dalla sola *intentio* formale, non ha più senso la lotta della libertà per la costituzione del soggetto morale. S. Tommaso sembra riposare tranquillo nella dialettica formale del «passaggio rettilineo» dalla *intentio (volitio) finis* alla *electio mediorum*, tramite il *consilium*... e l'Angelico ha fatto una mirabile analisi dell'intreccio fra gli atti dell'intelletto e quelli della volontà i quali hanno da portare al conseguimento e godimento finale della beatitudine. Il principio generale è il seguente: «Per hoc quod homo aliquid vult in actu [= è il fine nel senso esistenziale concreto] movet se ad volendum aliquid aliud in actu sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem... Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari» (*De Malo*, q. 6, a. un.). Questo è ormai chiaro, dopo quanto è stato detto circa la dinamica della *libertas quantum ad exercitium actus*. Ma il dramma della libertà, e così nel clima cristiano l'esito della salvezza o della perdizione, sembra qui appena sfiorato.

È vero che S. Tommaso taglia corto sull'incertezza di Aristotele se la scelta sia un atto dell'intelletto oppure della volontà<sup>51</sup> ed afferma che la scelta «substantialiter non est actus rationis sed voluntatis» nel senso che «materialiter quidem est [actus] voluntatis, formaliter autem rationis»<sup>52</sup>. L'Angelico sembra mantenere lo schema che a) quanto all'atto la «electio» abbraccia universalmente il «velle et non velle» (*libertas exercitii*), ma b) quanto all'oggetto abbraccia solo gli oggetti «... quae sunt ad finem et non [est] ipsius finis». Sembra che per S. Tommaso il cardine della vita morale sia l'aspirazione naturale (*naturalis inclinatio*) cioè innata alla felicità *in generale* la quale diventa così il primo principio dell'agire: il fine ultimo perciò non è oggetto di scelta, ma solo di aspirazione. La scelta perciò riguarderebbe soltanto «... ea quae sunt ad finem», poiché tali oggetti (beni e mezzi particolari) «... non habent determinationem respectu finis ut, remoto aliquo eorum, removeatur finis»: così c'è spazio per la scelta. Il fine perciò è fuori causa e s'impone per se stesso. Si ha quindi l'impressione che l'analisi tomistica dell'atto umano, così profonda sotto l'aspetto metafisico e ricca nei particolari psicologici, sorvoli quasi l'impostazione decisiva del momento esistenziale che consiste precisamente nella scelta o determinazione personale che ognuno ha e deve fare del fine concreto della propria vocazione. E la ragione è ovvia: tutti aspirano alla felicità in generale allo stesso modo ed in questo l'uno non si distingue dall'altro. Ogni uomo poi si fa per conto suo un giudizio della felicità che preferisce e fa la sua scelta di conseguenza: è questa la scelta esistenziale del fine che qualifica ontologicamente e moralmente il soggetto. C'è infatti chi sceglie per scopo della sua vita, e quindi come *oggetto* della sua felicità, la ricchezza, chi i piaceri, chi la carriera o gloria umana, chi la cultura... e chi la conformità con la volontà di Dio e la vita eterna – ossia, secondo la terminologia kierkegaardiana, la scelta esistenziale pone la *Diremtion* fra l'oggetto (bene) finito ed Infinito. Bisogna perciò ammettere una *electio finis* ch'è la scelta del *proprio ideale* o della *propria* vocazione in questa vita: una scelta sempre riformabile secondo tutto l'ambito della propria libertà. È la responsabilità (libertà) di questa scelta concreta del fine che attua la libertà personale e costituisce in atto la sua moralità.

D) *La scelta esistenziale del fine.* Cerchiamo allora di fare l'ultimo passo per l'incontro della libertà verticale con quella orizzontale. Per questo fine concreto, ch'è l'oggetto reale esistenziale di siffatta scelta, vale infatti il principio: «In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quae sunt ad finem; cum quae sunt propter finem non appetantur nisi ratione finis» (*De Ver.*, q. 22, a. 5). E si deve dire, a riconoscimento della sua perspicacia, che lo stesso S. Tommaso ha un qualche vago sentore che la situazione va messa in questi termini, p. es. quando scrive: «Voluntas vult naturaliter bonum, sed non determinate hoc bonum vel illud; sicut visus naturaliter videt colorem, sed non hunc vel illum determinate. Et propter hoc, quidquid vult, vult sub ratione boni; non tamen oportet quod semper hoc vel illud bonum velit» (*De Ver.*, q. 22, a. 6 ad 5<sup>um</sup>). Ed in forma positiva afferma: «Finis est in quem ordinatur ea quae sunt ad finem. Cum enim voluntas moveatur in suum obiectum sibi propositum a ratione, diversimode movetur, secundum quod diversimode sibi proponitur. Unde, cum ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum, voluntas movetur in illud absolute; et hoc est velle. Cum autem proponit sibi aliquid sub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non secundum propriam naturam, sed secundum exigentiam rationis»<sup>53</sup>. Tutto questo presuppone la realtà di una scelta concreta di un fine concreto personale della propria vita.

1. *Scelta esistenziale del fine e determinazione morale.* È mediante questa scelta del fine ultimo personale che si costituisce la moralità fondamentale dell'atto umano e che la volontà umana si dice buona o cattiva, ed è mediante lo sviluppo di questa scelta che si viene formando e qualificando la personalità morale dell'uomo nella sua integrità. A quest'uomo, impegnato nella scelta radicale in concreto del fine, si applica allora la nota dichiarazione, mirabile per semplicità e profondità, purché si sottintenda la scelta concreta del fine ultimo: «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium» (*S. Th.*, I<sup>a</sup>, q. 5, a. 4 ad 3<sup>um</sup>). Ma si dice buona o cattiva la volontà che fa una scelta libera del fine ch'è *in concreto* buono o cattivo in cui la volontà sceglie la propria felicità, come riconosce lo stesso S. Tommaso: «*Felicitatem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel illo. Et sic in appetendo felicitatem aliquis peccare potest, si eam quaerat ubi quaerere non debet, sicut qui quaerit in voluptatibus felicitatem; et ita est respectu omnium bonorum*»<sup>54</sup>. La realtà del peccato e gli orrori della libertà umana di cui è insanguinata la storia sono lì a mostrare che la crisi della scelta non si agita né risolve nell'ambito dei mezzi ma nella sfera dei fini concreti a cui l'uomo si vota per la vita e per la morte.

Il testo a mia conoscenza più completo ed esplicito è nel giovanile Commento alle Sentenze: «Bonum, quod est obiectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus in VI Metaph., et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis: et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum: et similiter quantumcumque feratur in summum bonum huius, vel illius rationis. Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen *quod feratur in beatitudinem talem, vel talem*, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc, vel in illo summum bonum hominis constare: et ideo quodcumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter coniungitur ibi appetitus naturalis et appetitus rationalis: et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est: et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adiuncta gratia, vel demereri, secundum quod eius appetitus est rectus, vel perversus» (*In IV Sent.*, q. 1, a. 3, sol. 3). La «discretio rationis quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum» suppone quindi la mozione della volontà la quale comporta un giudizio di scelta – la scelta fondamentale sul piano esistenziale – secondo il principio: «... de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit» (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 20<sup>um</sup>). Quindi mentre l'*appetitus naturalis* della volontà tende in tutti al *bonum in communi* spontaneamente, l'*appetitus rationalis* fa la scelta precisa del bene speciale in cui ognuno pone la propria felicità in concreto, cioè «sceglie» fra i vari beni possibili offerti alla libertà, quello «preferito» così che dalla sua bontà o malizia dipende la bontà o malizia (il merito o la colpa) della volontà stessa (*ibid.* ad 2<sup>um</sup>).

Il fine concreto della vita è ciò che anzitutto e soprattutto cade sotto il nostro giudizio di scelta: perciò dipende dalla libertà. Quindi quell'«adinvenit» può trarre in inganno come fosse un semplice atto della sfera

conoscitiva, mentre in realtà esso dipende dalla mozione della volontà. Più esistenziale è la distinzione che S. Tommaso pone un po' più avanti fra *voluntas naturalis* (del fine *in communi*) e la volontà deliberativa (del fine concreto), in un contesto (la volontà nei dannati) che mette a fuoco egregiamente la nostra questione: «In damnatis potest duplex voluntas considerari, scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat secundum hoc bona, poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc, vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala: et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis: nec aliqua voluntas potest esse bona, nisi per ordinem ad finem praedictum: unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit» (*In IV Sent.*, d. 50, q. 2, a. 1, sol. 1).

Lo ammette ancora implicitamente S. Tommaso quando ricerca negli uomini e negli angeli l'origine precisamente della cattiva volontà e perciò del peccato. Per l'uomo nel primo movimento della volontà, ch'è la *intentio finis in communi*, non c'è possibilità di errore o di peccato: «Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni... Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem» (*C. Gent.*, lib. III, c. 107, *Praeterea*). Altrettanto esplicita è l'ammissione per spiegare il peccato nell'angelo decaduto: «Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. *Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem*» (*C. Gent.*, lib. III, c. 109). È in gioco qui la prevalenza del *bonum proprium* soggettivo sul bene supremo ch'è Dio stesso e su ciò ch'è voluto da Dio: ecco che la creatura può derogare, può volere un altro fine ossia il «suo», quello del suo orgoglio, della sua passione, del suo capriccio... – è questa la scelta esistenziale in cui sono caduti il primo uomo, gli angeli ribelli e può cadere ogni uomo e mediante la quale anche ciascuno di noi può perdersi o salvarsi.

2. *Scelta esistenziale del fine ed origine volontaria del male.* È qui allora, nella scelta concreta del fine esistenziale, che si attua, nell'alternativa del bene e del male, la dialettica dell'orizzontalità e verticalità della libertà e che si decide la qualità della sua moralità: buona se il fine concreto è ordinato a Dio, cattiva e perversa se il fine scelto è curvato sull'io che prende il posto di Dio. È ciò che lo stesso S. Tommaso ha visto egregiamente ed è su questo che si basa il suo mirabile trattato delle virtù e dei vizi.

Può darsi – e non era il compito di questa ricerca decidere sull'arduo argomento – che la semantica tomistica della libertà sia rimasta chiusa formalmente entro i limiti del razionalismo od intellettualismo aristotelico, come i costanti richiami all'*Ethica Nicomachea* fanno supporre. Non v'è dubbio tuttavia che se consideriamo la dottrina, sia nel suo complesso sia nel suo effettivo ambiente spirituale, essa rivela non pochi e profondi spunti della natura esistenziale della libertà ossia dell'emergenza operativa della libertà sulla ragione. Anzitutto, la superiorità della libertà *quoad exercitium (actus)* ossia soggettiva sulla libertà oggettiva *quoad determinationem (obiecti)*, una distinzione che resta però appena implicita o comunque inoperante nell'etica aristotelica. In virtù di questa superiorità, come si è detto, tutto il settore operativo della coscienza e quindi l'esercizio delle stesse facoltà conoscitive e soprattutto la ragione pratica passa secondo S. Tommaso alle dipendenze della libertà. Il primo effetto di questa superiorità della volontà si rivela nel dominio ch'essa può esercitare sulla scelta del fine ultimo: «Voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit; non tamen in illud in quod naturaliter tendit de necessitate, sed voluntarie tendit; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinatur: quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturae in qua invenitur talis inclinatio»<sup>55</sup>. È il momento decisivo: se bastasse il contenuto dell'atto a muovere la volontà, il momento volontario dell'atto che consiste nell'aspirazione formale al bene ed il momento libero che consiste nella scelta reale, sia del fine ultimo concreto come dei mezzi, finirebbero per coincidere e la libertà s'identificherebbe con la pura razionalità in atto.

Pertanto, e di conseguenza, la superiorità di dominio della *libertas quoad exercitium* tiene sempre aperta una breccia nel cerchio che tende a chiudersi da parte della ragione ed è così che possono restare distinte oggettività-razionalità e libertà-responsabilità. E questa emergenza della libertà vale anzitutto per la «scelta esistenziale» cioè per il «progetto» del fine, un principio di cui S. Tommaso conosce bene l'importanza anche se non sempre l'esplicita fino in fondo, come si è visto: «Voluntas neque subiecto cogi potest, cum sit