

3 La struttura della libertà umana

<i>Per una fenomenologia della libertà</i>	2
<i>La volontà come tendenza intellettiva</i>	3
<i>L'anomalia di una tendenza che diventa potere</i>	3
<i>Soggetto e causa della libertà</i>	5
<i>Motivi, cause e l'ordine narrativo della spiegazione.</i>	6
<i>La volontà è indifferente?</i>	8
<i>Volontà come causa sui</i>	9

Per una fenomenologia della libertà

L'analisi della libertà a partire dalla sua manifestazione (come appare) costituisce una tappa importante nel nostro percorso proprio per recuperare l'importanza dell'esperienza in prima persona. Lo avevamo già fatto dopo aver discusso il determinismo ripercorrendo un testo di Karol Wojtyła: torniamo ora a prendere in considerazione questa esperienza tenendo presente quel principio della fenomenologia riproposto da De Monticelli che *nulla appare invano*. In un testo dal significativo titolo *La novità di ognuno*¹ De Monticelli propone tre immagini a cui associa tre definizioni di libertà: un uomo che spezza le catene, un uomo davanti ad un bivio, una danzatrice. La prima figura esprime l'idea di libertà come «poter agire senza costrizione alcuna»² e «conformemente al proprio volere»³. Si tratta in fondo dell'idea negativa di libertà già formulata da Hobbs, per cui anche un fiume può dirsi libero di seguire il proprio corso se non è interrotto da qualche impedimento fisico. Questo concetto, che riguarda per lo più la libertà politica, è stato poi approfondito e reso celebre da Isaiah Berlin nel suo saggio *Due concetti di libertà*⁴. La seconda immagine, su cui poi dovremo tornare, illustra la libertà come «il potere di determinarsi ad un'azione»⁵. Questo concetto è strettamente connesso alla riflessione che abbiamo precedentemente fatto sui motivi, tanto che, anche in un altro testo, osserva che «una decisione è l'atto che trasforma un motivo possibile in un motivo efficace d'azione»⁶. Mentre la prima definizione di libertà riguarda una proprietà dell'agire (non essere impedito da altri), qui ci siamo spostati sul soggetto, capace di libero arbitrio. La terza figura è la più ricca. La danzatrice esprime infatti l'idea di un agire armonioso con la musica e in accordo con sé stessi. La definizione di libertà che le viene accostata è quella del «potere di essere d'accordo con il dovuto»⁷. Ed è particolarmente interessante soffermarci su questo riferimento al dovere, presentato come l'esperienza di adeguatezza dell'agire alle esigenze poste dalla realtà, alle qualità di valore che si danno nell'esperienza delle cose e delle persone. In ultima analisi, si tratta di un agire felice.

Nell'ultima parte del nostro percorso recupereremo questa immagine di *agire felice*. Per ora ci soffermiamo, ancora una volta, su questo fenomeno di un soggetto che si mostra e si esperisce *capace di determinarsi ad un'azione*. Come osserva giustamente De Monticelli, abbiamo bisogno di una teoria della volontà che sappia rendere conto di questa caratteristica essenziale, poiché occorre vedere che cosa si deve *aggiungere agli stati del cervello e agli stati mentali perché ci siano azioni volontarie e decisioni*.

¹ R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009.

² Ibidem p. 44.

³ Ibidem p. 45.

⁴ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in I. Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 169-222.

⁵ R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, p. 75.

⁶ R. De Monticelli, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in in M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice, Torino 2019, pp. 109-128, cit. p. 119.

⁷ R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, p. 120.

La volontà come tendenza intellettuale

L'anomalia di una tendenza che diventa potere

Dobbiamo a questo punto chiederci come sia possibile questa *totale anomalia* rispetto ai viventi: l'anomalia di una tendenza che diventa potere. Una dinamica che, nel suo darsi, permette al soggetto di diventare la *causa dei propri atti liberi*. Dobbiamo chiederci come *ontologicamente* questo sia possibile. L'esperienza ci manifesta, infatti, una diversità di comportamento di cui occorre provare a dare ragione. Facciamo un esempio che potremmo intitolare così: *i leoni non fanno la dieta*. Se un leone ha fame e ha di fronte a sé della carne, mangia. Se un essere umano (capace di intendere e di volere) ha fame ed è davanti a della carne, forse mangia o forse no. I motivi per cui potrebbe non mangiare, nonostante la fame, sono molteplici: sta attendendo l'arrivo di un amico che ha invitato a cena, ha deciso di diventare vegetariano, sta facendo lo sciopero della fame per la liberazione di un prigioniero politico, è cattolico ed è un venerdì di quaresima, vuole dimagrire e quindi ha deciso di mangiare solo verdura... Oppure mangia, godendo del cibo che ha davanti. Detto in altre parole: il leone è determinato dall'oggetto che ha davanti, la carne, e che istintivamente coglie come adeguato a sé, l'essere umano è invece indeterminato rispetto a quell'oggetto che, pure, lo attira. Come è possibile?

Verso la fine degli anni Sessanta, l'università di Stanford ha realizzato un esperimento, noto col nome di "*Marshmallow test*", al fine di studiare il nesso tra la capacità di autocontrollo e il successo nella vita. Rispetto ad una gratificazione immediata, viene misurata la capacità dei bambini di aspettare a fronte della possibilità di una gratificazione più grande ma differita. I risultati vengono poi correlati, anni dopo, al punteggio dei test di ammissione ai college, all'autostima sviluppata nella vita adulta e alla capacità di far fronte alla frustrazione e allo stress. La struttura dell'esperimento è molto semplice: dopo aver messo davanti ai bambini un Marshmallow, li si lascia da soli in una stanza con la promessa che, se sapranno aspettare 15 minuti, alla fine ne avranno due.

Nel tema precedente, avevamo accennato alla complessa questione dell'Intelligenza Artificiale, avevamo osservato che la differenza fondamentale con l'intelligenza umana stia nella capacità semantica e nel riferimento alla totalità della persona umana. Avevamo anche accennato a come proprio questa capacità semantica e questo riferimento alla totalità sono essenziali al darsi della libertà. Ora dobbiamo entrarci.

Possiamo scorgere in ogni ente (anche negli enti inanimati, ma più visibilmente in quelli viventi) una tendenza ad un fine. Detto in altre parole: ogni ente è orientato a ciò che è in accordo con la sua stessa struttura. Classicamente questa inclinazione è stata indicata come "tendenza naturale". Un esempio: per la sua stessa struttura, una pianta crescerà verso la fonte di luce, pur non essendone consapevole. Tra i viventi, ci sono poi quelli dotati di conoscenza, le cui tendenze si danno non solo a livello inconscio (tendenza naturale), ma anche a quello della consapevolezza. Il dinamismo tendenziale si attiva solo dopo aver avuto una certa conoscenza del suo oggetto. I passerotti che scendono a beccare le briciole cadute attorno ai tavolini del caffè, hanno la percezione sensibile delle briciole, magari una certa memoria di averle già trovate in quel luogo, e tendono ad esse. Chiamiamo questo genere di tendenze *tendenze elicitate*. Nell'essere umano la

conoscenza è di tipo intellettuale, ossia per universali. Oltre alle tendenze naturali e a quelle elicitate (anche l'essere umano se ha fame è attratto dal cibo che vede, tanto quanto il passerotto) troviamo qui una tendenza intellettuale, ossia proprio la volontà.

È bene ricordare, a questo punto, che stiamo distinguendo elementi di una realtà unica: le tendenze non sono cose, ma dei dinamismi, così come propriamente non esiste né l'intelligenza né la volontà, ma un soggetto conoscente e volente. Parlare della volontà come tendenza intellettuale significa dire cogliere che il suo dinamismo segue una conoscenza dell'intelligenza che presenta la realtà non solo dal punto di vista "teoretico" (ho davanti della carne), ma anche cogliendolo sotto il suo aspetto di bene (questa carne è buona da mangiare). Poiché la conoscenza intellettuale funziona per universali, la volontà è la tendenza al bene *universalmente conosciuto*, ossia al bene in quanto tale. Ed è proprio questo che ci permette di cogliere l'oggetto di cui abbiamo esperienza (nel nostro esempio la carne) nella sua particolarità. Cogliamo la realtà oggettivata dall'intelligenza *sotto l'aspetto di bene*, come *un bene*, ma non come esaustiva del bene. Ecco perché, per rimanere nell'esempio, cogliamo la carne come *un bene*, ma cogliamo l'aspetto di bene anche dell'attendere l'amico ritardatario, o dello sciopero della fame come forma di protesta e così via. Troviamo dunque qui meglio spiegato quanto avevamo accennato in precedenza: è proprio questa apertura alla totalità (propria dell'essere razionale che conosce intellettivamente) che fa percepire questo bene come *un bene*. Il particolare non costituisce un orizzonte totalizzante e quindi è colto come particolare.

Come lucidamente sintetizza Vanni Rovighi: «parrebbe che quello che noi sperimentiamo come volontà non corrisponda affatto alla definizione della tendenza intellettuale come tendenza al bene in universale. noi vogliamo infatti sempre realtà particolari: questo o quell'altro, non vogliamo concetti. Rispondo: Verissimo, ma, quando operiamo da uomini, sappiamo quello che vogliamo, e perché lo vogliamo; ora sapere quel che si vuole è perché si vuole significa volere ciò che è bene, perché è bene. Noi siamo in grado di rispondere, quando uno ci domandi perché vogliamo una cosa, "perché mi fa piacere", oppure "perché mi fa bene alla salute", ecc. il che significa che noi vogliamo la tal cosa particolare, ma in quanto la conosciamo come *bene* per noi, in quanto vediamo (a torto o a ragione) che la tal cosa realizza in sé la *ratio boni*. Dunque la volontà tende sì alle cose particolari, ma perché queste realizzano la ragione di bene. Tant'è vero che la stessa cosa può essere voluta o non voluta secondo che ci si presenti come bene o come male: uno stesso cibo è voluto se si crede che faccia bene, non evoluto se il medico ce lo ha sconsigliato. Non dunque al tal cibo tende la mia volontà, ma al tal cibo in quanto è bene»⁸.

Trova qui la sua applicazione la distinzione tommasiana di *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*. La prima (*voluntas ut natura*) riguarda l'inclinazione strutturale a ciò che è colto come bene: è l'appetito in quanto tale. Propriamente riguarda il fine (il bene), tanto che se avessimo esperienza piena del bene in quanto bene, la sua volizione si darebbe senza alcuna esitazione e senza alcuna costrizione. Agostino si riferisce a questo dinamismo chiamandolo *libertas maior*. La seconda (*voluntas ut ratio*) riguarda la capacità di scelta, ossia proprio il libero arbitrio. È quello che Agostino *libertas minor*⁹.

⁸ S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Vol. 3, Editrice La scuola, Brescia 1992 p. 140.

⁹ Agostino, *De corrept. et gr.* 12, 33.

Soggetto e causa della libertà

Nella quaestio 17 della I-II^{ae}, all'articolo 1, Tommaso si domanda *se comandare sia un atto della ragione o della volontà*. Rimandando alla lettura personale del testo discusso in aula, possiamo qui sintetizzare alcuni punti.

- C'è una circolarità tra ragione e volontà: i loro atti si riflettono reciprocamente su quelli dell'altra facoltà: si ragiona e si delibera perché si vuole ragionare, e si vuole perché si è ragionato, perché si giunti ad un *giudizio ultimo pratico*.

- Ma la ragione, osserva Tommaso, può intimare o dichiarare una cosa in due modi. In primo luogo come indicazione descrittiva: "questa azione X è ciò che va fatto". Questo comando si colloca ad un certo livello della deliberazione, e più propriamente al giudizio di coscienza. Ad un altro livello come indicazione imperativa: "fai questo!". È quello che riguarda il giudizio ultimo pratico, a cui segue la scelta. A questo livello si colloca un forte influsso della volontà che *decide* a quale bene prestare maggiormente il peso che gli manca per determinarla. Di fatto non sempre il giudizio ultimo pratico, e quindi la nostra scelta, segue quanto abbiamo giudicato bene o male nel giudizio di coscienza.

- Possiamo allora dire che il primo motore dell'azione è la volontà, ma questa si muove perché la ragione le ha mostrato un bene e ha deliberato sull'azione da compiere. Da qui la conclusione di Tommaso per cui la «Radice della libertà come soggetto è la volontà, ma come causa è la ragione. Infatti, la volontà può liberamente indirizzarsi a cose diverse perché la ragione è capace di concepire beni diversi»¹⁰.

Detto altrimenti: la radice della libertà *come soggetto* è la volontà: l'essere umano è libero perché è dotato di volontà. Non siamo liberi nel conoscere un oggetto quando ne facciamo esperienza (esperienza intesa qui in modo estremamente semplice: se la realtà mi si para davanti, la conosco). Siamo però liberi di *volere conoscere*, per cui quella medesima realtà di cui ho un primo grado di conoscenza può essere ulteriormente indagata oppure no. La radice della libertà *come causa* è invece la ragione, poiché ciò che permette la libertà è la capacità di avere l'idea universale di bene e di volere in base a tale idea. Con ragione intendiamo qui sia in generale la capacità di conoscere la verità, sia in modo più preciso la capacità di argomentare, e quindi anche compiere un sillogismo pratico per valutare un'azione e deliberare che cosa fare.

Da quanto stiamo dicendo si coglie, per converso, che l'oggetto che vogliamo o possiamo volere secondo la *ratio boni*, proprio in quanto non esaurisce la nozione di bene, ha anche una parte di *assenza di bene*. Facciamo un esempio. *Dire la verità che conosco per non avvallare un'ingiustizia* mi si propone come bene, ma racchiude anche *un aspetto di fatica*, magari comporta la perdita del consenso da parte di persone che possono decidere del mio futuro. Parlare o tacere hanno due aspetti diversi di bene e due aspetti di assenza di bene. È dunque la volontà a dover prestare il peso

¹⁰ Tommaso, I-II^{ae}, q.17, art 1 punto 2.

necessario ai due oggetti (che da soli non sono in grado di determinarla) per dare un certo *potere causale al motivo*.

Nella sua fenomenologia della scelta, De Monticelli mostra come gli atti sono liberi in senso proprio quando, oltre ad accordare o negare peso motivazionale, *autorizzano i contenuti di esperienza ad essere ragione di azione*. Se, infatti, un fatto non avesse alcun collegamento con la propria azione possibile -né in sé né nella rete di credenze che lo circondano-, non avrebbe alcuna potenzialità motivazionale. Facciamo un esempio. La conoscenza della fase lunare in cui ci troviamo non ha alcun collegamento con la mia decisione di studiare filosofia. Tuttavia questa stessa conoscenza può essere assunta come motivo che spiega (dà ragione) del mio interrompere lo studio per qualche giorno perché è il momento opportuno di imbottigliare il mosto dell'azienda vinicola di famiglia. Alla domanda "perché torni a casa anziché rimanere in città e seguire le lezioni dei diversi corsi?" potrei sensatamente rispondere che per ottenere un vino frizzante da consumare nell'anno è opportuno imbottigliare a marzo nel primo quarto di luna. Attenzione: possiamo dire che questo motivo sia sufficiente per interrompere la frequenza delle lezioni e lo studio? No: ce ne sono altri. Un motivo potrebbe essere che non ho altre persone che possano aiutare mio padre a farlo, oppure che è un lavoro di cui mi piace occuparmi personalmente. Potrei anche rispondere che posso recuperare il tempo di studio in un altro momento, oppure che antepongo questo lavoro nella azienda vinicola al conseguimento della laurea magistrale (licenza) nei tempi canonici di due anni. Il motivo esiste a prescindere dalla mia scelta, ma il suo conferirgli un peso determinante rende l'azione sensata (non necessariamente giusta).

Il motivo pertanto viene integrato e connesso alla causa finale dell'azione. Per rimanere nell'esempio or ora addotto, posso dire che voglio (ho il fine di) portare avanti l'azienda agricola di famiglia. Questo comporta imbottigliare il vino nei momenti opportuni. Essermi reso conto che tra pochi giorni entreremo nella fase lunare adeguata al vino frizzante motiva la mia partenza e la sospensione momentanea dello studio.

Riconsideriamo da questa prospettiva l'esempio precedente sul dire la verità. Sono a conoscenza di come sono andati veramente i fatti e farli conoscere può evitare un'ingiustizia. Voglio essere una persona giusta e leale (causa finale): la volontà aderisce a quell'aspetto di bene (la lealtà) presente nell'azione di "riferire i fatti" e scelgo di parlare. Ma potrebbe anche darsi che io voglia primariamente rimanere "nelle grazie" di chi può prendere decisioni su di me (causa finale), quindi scelgo di tacere. La causa efficiente rimane sempre la *volontà che sia autodetermina*¹¹.

Motivi, cause e l'ordine narrativo della spiegazione.

Lo sguardo oggettivante, che osserva ciò che appare dell'atto libero altrui, può inferire i motivi, ma per averne una conoscenza significativa ha bisogno che il soggetto libero li riveli, con la

¹¹ Si noti che la questione etica si apre a partire dalla prospettiva in prima persona. Magari non ho l'obbligo di riferire come stanno le cose (etica della terza persona) e tacendo non compio alcun atto menzognero, ma è a partire dalla prospettiva della prima persona (che tipo di persona voglio essere? Quali virtù entrano in gioco qui ed ora?) che si coglie la vera portata etica dell'atto di parlare o di tacere. Vale la pena sottolinearlo perché in questo modo si coglie ancora meglio come venga coinvolto l'impegno della libertà e il posizionamento del soggetto. Questo aspetto verrà affrontato in particolare là dove parleremo dell'essere *causa sui*.

parola e con l'azione, ossia con l'insieme del suo agire. Partiamo da questo secondo dato. Per comprendere veramente quale sia l'azione compiuta e quindi in che cosa si stia impegnando il soggetto libero occorre collocare l'azione *in una sequenza narrativa che ne permette l'intelligibilità*. La frammentazione degli atti, isolati rispetto al processo di cui fanno parte, ne tradisce la natura. Ricorriamo anche qui ad un esempio: noi non stiamo mai semplicemente "camminando": stiamo andando in università, andando a trovare un amico, facendo esercizio fisico, allontanandoci da un luogo per non incrociare una persona che potrebbe richiederci un lavoro che non vogliamo fare... La medesima azione inserita in un ordine narrativo può avere motivi molto differenti, cause finali differenti e quindi anche un valore assiologico differente.

Proviamo anche in questo caso a illustrare quanto stiamo dicendo con un esempio. Un bambino svolge il noioso esercizio di sollevare adagio la gamba col piede a martello. Poi la posa, poi la risollewa. Tutti sanno che è stato operato al ginocchio e che quell'esercizio serve per la riabilitazione: l'azione appare perfettamente intelligibile. Davvero? In realtà quanto sta facendo il bambino è qualcosa di diverso. La mamma gli ha detto che deve farlo anche se a lui non piace, e lui vuole obbedirle. Il motivo dell'azione è l'indicazione della mamma, la causa finale è la volontà di obbedirle. Possiamo leggere quell'azione a più livelli: il bambino sta effettivamente rinforzando i muscoli della gamba e allungando i tendini, ma questa è una conseguenza dell'azione. Ciò che lui sta veramente facendo è obbedire alla mamma, magari perché percepisce che è molto stanca e preoccupata. Chiaramente potremmo avere varie narrazioni diverse che ci restituiscono un'azione differente: il ragazzino vuole tornare a giocare a calcio con la sua squadra che sta vincendo il torneo, oppure vuole giocare la finale perché suo padre sia orgoglioso di lui. Potremmo anche immaginare che suo papà sia abbastanza autoritario e che se non fa l'esercizio lo metterà in castigo: quello che il bambino vuole fare è evitare la punizione. Oppure vuole indispettare il fratello più grande che sta studiano, e usa la scusa dell'esercizio. Queste azioni potrebbero anche sommarsi: vuole rafforzare i muscoli e dare fastidio a suo fratello. Potremmo capire quale sia l'azione principale vedendo se, qualora il fratello più grande lo ignorasse, continuerebbe a fare l'esercizio oppure no.

Tutta questa descrizione ci serve anche per eliminare l'idea, errata, che esistano azioni eticamente neutre. Se stiamo parlando di azioni libere (atti umani), queste possono essere più o meno buone o più o meno cattive, ma propriamente non sono mai assiologicamente neutre, prive di valore. Questa idea è frutto di un'astrazione che, appunto, isola l'azione dalla sequenza intenzionale e narrativa in cui è inserita¹². Comprendere la necessità di collocare l'azione nella sequenza che ne restituisce il senso permette di capire anche perché occorra sempre molta cautela nell'interpretazione descrittiva prima e valutativa poi delle azioni altrui.

Come ben riassume Savater: «Il processo razionale è quello che confronta e stabilisce la gerarchia dei motivi, mettendoli in relazione con le possibilità di intervento nel reale. È per questo motivo che parliamo anche di "ragioni" per agire, e non solo di motivi o di cause dell'azione. L'aspetto caratteristico della razionalità è che non opera soltanto nella determinazione dei motivi dell'azione ("per quale motivo"), ma anche sugli scopi intenzionali ("per quale scopo"). Per mezzo

¹² È a questo livello che si colloca la valutazione della eventuale co-operazione (co-operare, operare con altri nella realizzazione di qualcosa) al male e dei diversi livelli di responsabilità, distinguendo una cooperazione solo materiale oppure anche formale, prossima o remota, ecc.

della ragione, l'io ricerca nel tempo futuro (ricordando a volte le lezioni del passato) le azioni più convenienti in rapporto ai desideri, le credenze, le obbligazioni e le possibilità effettive di cui ha coscienza simbolica. Per mezzo della ragione, l'io esegue l'esame dinamico del tempo in cui conduce la sua esistenza»¹³.

La volontà è indifferente?

Possiamo a questo punto distinguere, nell'esperienza della libertà, due livelli: la *libertà psicologica* (ossia propriamente il libero arbitrio) e la *libertà morale* (avere la forza di scegliere il bene). È in questo senso che va letta l'affermazione, che a volte si trova, del libero arbitrio come una *indifferenza della volontà*. Si tratta tuttavia di un'espressione ambigua, foriera di errore che mi sembra meglio non usare.

La volontà, propriamente, non è infatti indifferente. Se lo fosse, non vorrebbe assolutamente nulla: non sarebbe un dinamismo, una tendenza (intellettiva), un potere. Su un altro piano possiamo dire che *la libertà psicologica* è indifferente nel senso di "previa" alla realizzazione o non realizzazione del bene morale. In altre parole, è neutra nel senso che permette di scegliere sia il bene sia il male morale, anche se ciò che si vuole è sempre voluto sotto l'aspetto di bene. I bambini del Marshmallow test non sono affatto indifferenti: sono decisamente attratti dal Marshmallow presente e accessibile, e devono farsi molta forza per aderire al bene maggiore, ma differito, che è stato loro prospettato e che comporta tanta fatica.

Per riprendere la già citata espressione di Calogero di *libertà presupposto*, possiamo dire con Vanni Rovighi che «la libertà-presupposto è una qualità ontologica dell'uomo, una qualità della natura umana, non un valore, non un pregio. Non ha senso quindi, se ci si riferisce alla libertà-presupposto, parlare di vera libertà, intendendo per vera libertà quella che si esercita per il bene, come non avrebbe senso parlare di un vero apparato muscolare, supponendo che un vero apparato muscolare sia quello che serve a nobili gesti, e un falso apparato muscolare sia quello che si adopera per dare pugni. Se si considera la libertà-presupposto come un valore, si finisce con l'affermare che la libertà è solo potere di fare il bene -*potestas servandi rectitudinem voluntaris propter ipsam rectitudinem*, come dice Anselmo di Aosta, e non *potestas peccandi et non peccandi*.»¹⁴ Questa posizione avrebbe come conseguenza, tra l'altro, una totale perdita di responsabilità là dove viene compiuto il male. Avremmo cioè una imputabilità senza alcuna responsabilità perché se la vera libertà fosse solo quella che compie il bene, chiaramente là dove si realizza un male morale si tratterebbe di una falsa-libertà, ossia di una non-libertà. In altre parole, l'atto non sarebbe veramente libero, pertanto chi lo ha compiuto non ne sarebbe responsabile. Se ci attestiamo invece sul livello della libertà morale, occorre allora affrontare la questione contenutistica del bene: la domanda si sposta dalla libertà dell'azione e dell'agente al contenuto della vita buona.

Possiamo in questo senso meglio collocare un'altra distinzione, operata da Tommaso, tra libertà di esercizio, di specificazione e di contrarietà. La libertà di esercizio è infatti quella di

¹³ Fernando Savater, *Il coraggio di scegliere. Riflessioni sulla libertà*. Laterza, Roma-Bari, 2004, p.33.

¹⁴ S.Vanni Rovighi, *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*. Vita e Pensiero, Milano.

esercitare o meno il proprio atto di volontà. anche qui occorre però prestare attenzione perché, propriamente, non è mai veramente possibile decidere di non esercitare la nostra libertà, posto che anche la scelta di non scegliere è una scelta. *La volontà non può volere di non esserci*. La libertà di specificazione, come è facile intuire, consiste nel potere di scegliere tra oggetti differenti, mentre la libertà di contrarietà è in rapporto al fine, ossia riguarda il potere di scegliere sia il bene che il male.

Volontà come causa sui

Abbiamo poco fa accennato al concetto di *vita buona*. Si tratta di una questione importante perché colloca l'agire morale nella sua più ampia verità di posizionamento e di crescita del soggetto agente nel bene. Non si tratta cioè di considerare unicamente, benché sia importante, il contenuto oggettivo delle azioni (insieme chiaramente alle intenzioni e alla situazionalità in cui ci si trova ad agire), ma anche la modificazione del soggetto attraverso il proprio agire e la sua capacità di *condursi*, di avere una condotta. Occorre insomma mettere in luce l'aspetto sempre anche intransitivo di qualunque atto della volontà.

Innanzitutto dobbiamo mettere a tema qualcosa di solo apparentemente ovvio: non esiste una vita buona astratta da un soggetto. La vita, infatti, non è un ente, una cosa, ma il modo di essere di un ente (il vivente). Nella persona, questo *modalità di essere* (essere vivente appunto) include la libertà, pertanto il dinamismo del suo sviluppo non è totalmente determinato dall'ambiente e dalla propria conformazione interna: il soggetto libero è infatti *causa sui*, causa di sé stesso. Chiaramente non lo è in senso ontologico, perché nessuno – al di fuori dell'essere necessario che ha in sé la causa del proprio essere, ossia la Causa Necessaria Trascendente che chiamiamo Dio - si può dare l'esistenza, ma nel senso che in parte modifica il proprio essere acquisendo o perdendo volontariamente perfezioni, modificando la disposizione abituale delle proprie tendenze e, in generale, forgiando la propria identità morale.

Questo potere del soggetto libero trova la sua radice nella peculiarità della volontà il cui atto, come si è prima accennato, ha sempre una dimensione anche intransitiva, incluso nei suoi atti transitivi. Detto in altre parole, il soggetto libero non solo vuole qualcosa che è *altro da sé*, ma contemporaneamente, scegliendolo, si sceglie. Quello che facciamo, in quanto atto volontario, *convoca il soggetto*. Mutuo questa espressione da Leonardo Polo, che l'ha proposta proprio per dare voce a questo dinamismo. Convocare significa infatti *chiamare insieme*: nell'atto volontario il soggetto è coinvolto in quello che compie. L'atto conoscitivo da solo non convoca il soggetto: non possiamo scegliere di conoscere la realtà che si presenta alla nostra esperienza. Viceversa, quando *vogliamo qualcosa*, ossia quando compiamo un atto libero di cui siamo la fonte, implicitamente e contemporaneamente ci accettiamo come colui o colei compie quell'atto. Polo lo spiega ricorrendo ad un esempio semplice. "Io scrivo con la penna stilografica" non può essere considerato come un mero avvenimento empirico, perché per compiere questo atto occorre accettarsi come colui o colei che, appunto, scrive con la stilografica: è proprio questa convocazione del soggetto nell'atto libero che fa sì che quell'atto sia propriamente suo. La lingua italiana, come molte altre, raccoglie molto bene questa differenza distinguendo alcune coppie di verbali come vedere e guardare, o sentire ed ascoltare. Immaginiamo ad esempio che due persone stiano conversando privatamente su questioni

personali, ma non hanno avuto l'accortezza di chiudere bene la porta del locale in cui si trovano. Se passando nei pressi di quella stanza *sentiamo* qualcosa che ci rende edotti di alcune questioni che non ci riguardano, in quell'atto non c'è alcuna convocazione del soggetto. Se non siamo sordi e il suono delle parole ci raggiunge, si forma una conoscenza. Non possiamo farci niente. Viceversa, se nel renderci conto che la porta non è chiusa bene rallentassimo volutamente il passo, o addirittura ci fermassimo per *ascoltare*, realizzeremmo un atto volontario tale per cui, mentre ci formiamo un'idea di quanto viene detto, *accettiamo noi stessi* come colui o colei che *ascolta una conversazione privata*. Il soggetto qui è appunto convocato e, per questo, l'atto ha valore morale.

Può essere utile rileggere un passo di Polo a questo proposito in cui, tra l'altro, riporta proprio l'esempio sopra richiamato dello scrivere con la penna stilografica. «Non esercito alcun atto volontario se non mi accetto d'accordo con questo atto volontario. La volontà convoca l'uomo e ancora una volta troviamo che la volontà è manifestazione. Ciò che faccio mi convoca; quando penso, non sono convocato. La conoscenza è un atto così altro che non convoca il soggetto, il soggetto non deve costituire l'atto; invece l'uomo deve costituire l'atto volontario, ma non lo può fare senza essersi accettato d'accordo con la comprensione di questo stesso atto. Si vede chiaramente la volontà libera in quanto segue: "io scrivo con la penna stilografica". Questo si può considerare in modo empirico, come un avvenimento, ma non è così perché per scrivere con la penna stilografica bisogna accettarsi come colui che scrive con la penna stilografica; se questo non si dà, non si dà quell'atto. Qui è dove l'etica incontra la *poiesis*. Se mi tolgono questa accettazione, mi rendono schiavo.

La volontà incorpora l'io in modo tale che l'io non ha altro rimedio che riconoscersi in questi termini, anche se questo riconoscimento non è un riconoscimento di se stesso come totalità della persona, perché la manifestazione non è una persona. Anche se è chiaro che io non sono identico ai miei atti volontari, tutti i miei atti volontari implicano che mi accetti d'accordo con la realizzazione di questi atti, d'accordo con l'indole dell'azione. Se scrivo con la penna stilografica è perché accetto di essere colui che scrive, lo scrivente. Senza questo, non si vede fino a che punto la volontà è congregante. Non posso esercitare un'azione pratica in termini volontari se non presto assistenza alla volontà con la mia accettazione. Questa accettazione, dunque, ripercuote in me negli stessi termini dell'azione; se non mi accetto come scrivente, non sto veramente scrivendo io.

(...) L'integrità del mio medesimo atto volontario esige la convocazione dell'io, e questo atto ha senso morale se mi accetto nei suoi termini»¹⁵.

A questo punto dobbiamo però fare una precisazione. È infatti importante avere ben chiaro che volere qualcosa e accettare se stesso come volente qualcosa non sono due atti. Se così fosse si innescherebbe un impraticabile processo all'infinito: si richiederebbe infatti un atto di accettazione dell'accettazione di sé come compiente quell'atto, e ulteriormente un atto di accettazione di quell'accettazione, senza fine. *Si tratta piuttosto di due aspetti dello stesso atto libero*: essendo il soggetto la fonte dell'azione, volere qualcosa e volersi volenti quella medesima cosa non sono separabili, benché rimangano logicamente distinguibili. Tale "convocazione" del soggetto apre quindi una questione inedita: accettando se stessi come colui/colei che compie una data azione,

¹⁵ L. Polo, *Persona y libertad*, EUNSA, Pamplona 2007, pp.154-155 (traduzione nostra). Da notare che Polo parla di convocazione dell'io e non del soggetto. In questo momento soprassediamo alla distinzione che richiederebbe entrare nella ricca antropologia poliana, tema di sicuro interesse ma che trascende l'obiettivo di queste pagine.

apriamo la questione della realizzazione del soggetto attraverso l'esercizio della libertà e del suo perfezionamento¹⁶.

La volontà è dunque *causa sui* innanzitutto nel senso che quella che abbiamo chiamato volontà presupposto (o *voluntas ut natura*) causa sé stessa di essere *volontà di questo concreto oggetto*¹⁷. Si tratta dunque della già citata *libertà di specificazione*. È però anche *causa sui* nel senso più forte della modificazione dell'identità del soggetto nel suo versante *dell'ipseità*¹⁸. Proviamo a spiegarlo in questo modo. La volontà non esiste da sola, ma esiste il soggetto volente. Ora, l'essere non è statico, ma dinamico: si modifica e attualizza alcune delle sue perfezioni solo nel tempo. Nell'essere umano, che è un essere libero, parte dei beni che gli sono propri sono raggiungibili, appunto, solo liberamente. Tra l'essere umano come è di fatto e come potrebbe essere realizzando la propria natura essenziale c'è uno iato. Non solo: l'unicità dell'essere personale fa sì che ci siano delle caratteristiche e delle capacità di bene che contraddistinguono quel singolo soggetto e che, pure, si scoprono e realizzano nel tempo con l'impegno della propria libertà. Ecco allora che non solo il soggetto si modifica ad opera di ciò che accade e delle relazioni che acquisisce, ma soprattutto agendo liberamente decide *chi* essere e porta alla luce quell'apporto unico alla realtà che solo quel concreto soggetto può dare. la libertà non è mai desituata e pertanto non è mai interamente creatrice della propria identità, ma è il soggetto che, agendo liberamente e quindi decidendo come porsi nella situazione in cui è posto, entra nella costituzione del chi della propria persona¹⁹.

Si tratta di una questione che si colloca sul confine tra il dominio dell'etica e quello dell'ontologia. È una questione ontologica perché riguarda, come si è detto, il dinamismo dell'essere. Ogni ente, e in particolare ogni vivente, se posto nelle condizioni adatte può svilupparsi e portare a compimento ciò che è (per cui una ghianda è una quercia allo stadio di seme: se posta nelle condizioni ambientali nutritive adeguate si trasformerà in quercia portando a pienezza tutte le potenzialità già presenti nella stessa struttura della ghianda). Nell'essere libero, la sua struttura spirituale implica l'esercizio della libertà per far passare dalla potenza all'atto tutta una serie di perfezioni che, per la loro natura, non vedrebbero la luce senza la libertà stessa. Gli esempi si possono moltiplicare a diversi livelli: posso divenire capace di parlare una seconda lingua solo se mi ci impegno, posso perfezionarmi in una abilità sportiva se mi applico, sono veritiero se scelgo di dire la verità, ci sono relazioni che vengono performativamente poste in essere da un atto libero e che

¹⁶ L'etica in prima persona affonda le radici in questa caratteristica del soggetto. Considerare l'etica dal punto di vista del bene della vita umana considerata come un tutto richiede infatti il superamento (benché non l'eliminazione) della valutazione solo del singolo atto, proprio perché considera il coinvolgimento del soggetto che si conduce, *ha un condotta*. Le virtù, a cui l'etica della prima persona fa riferimento, si declinano in singoli atti concreti, ma senza coincidervi.

¹⁷ Tommaso affronta la questione della causa sui nella *Summa Theologiae* (I-II, qq. 9-10) e nel *De Malo* (q. 6) *De Malo*.

¹⁸ Utilizziamo questo termine così come lo ha proposto Ricoeur in *Sè come altro* (Jaca Book Reprint, Milano 2015) in cui dà voce all'identità dinamica del vivente andando oltre la mera distinzione classica tra sostanza e accidente. Riferendosi al *soi-même* della lingua francese, Ricoeur riconosce la struttura paradossale della soggettività umana. *Même* unifica infatti i due termini latini di *idem* e di *ipse*. *Idem* significa *medesimo*, indicando così il permanere identico a sé del soggetto nel tempo, mentre *ipse* esprime il senso del processo dinamico di identificazione, in cui il soggetto è aperto all'altro da sé e si modifica.

¹⁹ Per un ampliamento di questa tematica mi permetto di rimandare al primo capitolo di E. Colombetti, *Etica del perdono*, Vita e Pensiero, Milano 2019.

modificano l'identità²⁰, e così via. Il nesso con l'etica è facilmente comprensibile: proprio perché implicano l'esercizio della libertà, tali perfezioni (beni) sono assiologicamente connotate (etica e libertà hanno infatti la stessa estensione).

Se coniughiamo questo essere *causa sui*, con il fatto che la libertà implica non essere determinati *ad unum*, è possibile anche comprendere come ci sia una radicale novità che deve essere posta in essere da ogni soggetto libero. Ed è su questa nota che si pone la altrettanto radicale questione della *indeterminazione della storia*. La novità del soggetto libero rende infatti reale la storia che, per usare nuovamente parole di Polo, è costituita da una discontinuità di inizi. Una discontinuità che interessa sia la storia personale, della biografia di ciascuno, sia la grande storia universale che intreccia la sorte dei popoli. Gli avvenimenti sono in gran parte il frutto dell'intreccio di scelte libere, di soggetti che *hanno preso posizione* autodeterminandosi e dando costantemente avvio a corsi di eventi. Questa discontinuità è dunque strettamente collegata alla radicale novità di ognuno, a quell'unicità che non è già tutta data e che richiede di essere fatta fiorire, dando un insostituibile apporto al mondo. La parola unicità non è causale. La persona (nel nostro caso la persona umana) dice di una unicità che è più del mero essere individuo, indiviso in se stesso. È quanto esprime Buber in *Il cammino dell'uomo*, citando il Rabbi Sussja. Questi, in unto di morte, aveva infatti esclamato che «nel mondo futuro non mi si chiederà: 'Perché non sei stato Mosè?'; mi si chiederà invece: "Perché non sei stato Sussja?"»²¹.

Eticamente il bene da compiere interpella in modo unico perché unico è il bene da realizzare. Tale *vocazione* del soggetto libero non è in alcun modo in contrasto con l'esistenza di beni oggettivi, perché ogni persona umana è per l'appunto in primo luogo *umana* e, come osserva lucidamente Vanni Rovighi, non potrebbe portare a pienezza l'unicità di se stesso tradendo il suo essere un essere umano. Ed è in questo quadro che la stessa studiosa richiama uno splendido passo di Scheler: «[la vocazione] è il manifestarsi del valore essenziale della mia persona: è la stima (das Wertbild) che l'amore di Dio, in quanto è rivolto a me, ha di me, e mi addita e mi mette innanzi – questa singolare misura del valore individuale, sulla quale soltanto si fonda la coscienza, del dovere individuale, la quale è conoscenza evidente di un bene in sé, ma precisamente di ciò che in sé è bene per me. In questo "in sé è bene per me" non è insita nessuna contraddizione. Infatti non è bene in sé perché è vissuto da me. In questo senso la frase sarebbe evidentemente contraddittoria. È bene, invece, proprio nel senso che "è tale indipendentemente dal mio saperlo come tale": questo vuol dire "è bene in sé". Ma tuttavia ciò che in sé è bene per me, nel senso che nel particolare contenuto di questo bene in sé è implicito un riferimento verso di me: quasi un suggerimento: "per te". E questo carattere mi indica un determinato posto da occupare nel cosmo morale e mi comanda in secondo luogo determinate azioni...»²²

²⁰ Ad esempio: dire "ti prometto che..." crea un vincolo per cui la persona a cui abbiamo promesso qualcosa ha un credito nei nostri confronti; sposarsi *rende* marito o moglie di qualcuno (e questa relazione dice della nostra identità: Tizia è la moglie di Caio), accettare una carica pubblica *rende responsabili* verso altre persone ecc.

²¹ M. Buber, *Il cammino dell'Uomo*, Qiqajon, Torino 1990, pp.27-28.

²² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, citato in S. Vanni Rovighi, *Elementi di Filosofia*, Vol 3, Ed La Scuola, Brescia 1963, p. 211 nota 17.