

6. Libertà destinale

1. La libertà ontologica: essere esseri liberi	2
2. La libertà destinale	4
2. La libertà del soggetto umano nell'esperienza della Persona Divina	7

1. La libertà ontologica: essere esseri liberi

In apertura, introducendo il corso, avevamo citato Agostino mostrando come per primo abbia posto a tema un conflitto interno alla stessa volontà. Avevamo anche notato, seguendo Hannah Arendt, che in altri scritti Agostino parla della libertà non tanto nella dimensione interiore ma come caratteristica dell'essere dell'uomo nel mondo.

La libertà come modo peculiare di essere dell'uomo –e quindi non solo come una qualità di alcuni suoi atti- è sottolineata anche da Scheler che, ne *“La posizione dell'uomo nel cosmo”*, afferma che ciò che fa sì che l'uomo abbia un mondo (Welt) e non solo, come gli altri animali, un ambiente (Umwelt), è proprio la sua apertura, il suo essere spirito¹. Questo principio radicalmente nuovo ha al suo apice un particolare tipo di sapere che trascende l'immediatezza del dato e che solo lui può generare: per questo la proprietà fondamentale dell'essere spirituale è la sua indipendenza, la sua libertà e autonomia esistenziale rispetto ai lacci di quanto è organico della vita e, parimenti, rispetto alla propria intelligenza ancora sottomessa alla tendenza. Un essere spirituale è, pertanto, libero nei confronti dell'ambiente e aperto al mondo o, meglio, è un essere che ha un mondo.

Partire da queste considerazioni permette di tratteggiare, seppur sinteticamente, alcune linee della portata antropologica della libertà: è importante, infatti, non ricondurre tutta la problematica alla sola libertà di scelta, prospettiva che impoverirebbe sia la comprensione del significato ontologico dell'essere liberi, sia la sua connessione intrinseca con l'etica, legame più profondo del semplice suo essere condizione di possibilità della morale stessa. In quanto essere razionale l'uomo è, come diceva già Aristotele, aperto a tutte le cose: non solo può potenzialmente conoscere tutte le cose (*“l'anima è, in qualche modo, tutto le cose”* scrive lo Stagirita), ma è anche aperto alla appetizione di tutte le cose. Questa peculiare ampiezza della sua natura è quanto nel '900 alcuni autori hanno indicato con il nome di *“libertà trascendentale”* (tra gli altri Antonio Millan Puelles, Max Müller e, in modo differente, Leonardo Polo).

Il riferimento alla libertà a livello ontologico, benché fortemente messo a tema nel pensiero contemporaneo, emerge già in Tommaso che parla della persona, in quanto razionale, come di un *modo di essere* massimamente perfetto². Come aveva spiegato in articoli precedenti, specifica che il modo più perfetto dell'esistenza è quello in cui si dà un perfetto autopossesso³ e in cui l'agire che segue l'essere (*agitur sequitur esse*) è perfettamente dominato dall'agente. È questa l'essenza della libertà, in cui non c'è determinazione esterna o interna che muove all'agire. Primariamente Tommaso si riferisce alla persona divina (in cui l'essere e il modo di essere, in quanto assoluto, non può che essere massimamente perfetto), ma nel prologo alla I-II^{ae}, sulla scorta del concetto del concetto dell'uomo come *imago Dei*, predica analogamente la libertà della persona umana. Anche

¹ «Un essere «spirituale» non più legato alla tendenza e all'ambiente, ne è “libero”, e perciò “aperto al mondo”; un essere siffatto possiede un suo “mondo”, ed è altresì capace di trasformare quei centri di “resistenza” e di reazione del suo ambiente, che originariamente anche egli possiede (i soli per l'animale che vi è immerso estaticamente) in “oggetti”; e soprattutto di comprenderne la “quiddità stessa” senza quella limitazione che il sistema degli impulsi vitali, come del resto le funzioni e gli organi sensoriali, che ne sono il prolungamento, impongono al mondo oggettivo e ai suoi dati.» M.Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2006, p. 144.

² Summa Theologiae I, q.29, art.3.

³ Summa Theologiae I, q.29, art.1.

Materiale didattico ad uso esclusivo degli studenti del corso.
Non è consentito alcun tipo di divulgazione.

Hegel, peraltro, nell'introduzione alle lezioni di storia della filosofia riconosce come storicamente sia stato il cristianesimo a introdurre il concetto della libertà di ogni uomo indipendentemente dalla nascita, dalla condizione e dall'educazione. Secondo Hegel, infatti, lo spirito individuale assume valore assoluto solo nell'incontro con il cristianesimo in cui tutti gli uomini sono concepiti come uguali davanti a Dio⁴.

La libertà come *modo di essere* dell'essere personale (livello ontologico) apre allora due fronti:

1. quello *dell'assunzione* della propria libertà e che richiede confrontarsi con il tema dei valori.
2. quello della dimensione destinale della libertà stessa, il suo essere parte, e non solo mezzo, del perfezionamento dell'essere umano, del suo fiorire (*floureshing*).

Il primo punto richiede la distinzione tra libertà ontologica e libertà morale e il passaggio dalla prima alla seconda. Da un lato tale movimento ha a che fare con delle condizioni di possibilità che rendano realizzabile l'esercizio della libertà stessa: l'essere umano è infatti ontologicamente libero, ma per esercitare atti liberi è necessario che si diano delle condizioni quali, ad esempio, un certo grado di sviluppo psicofisico, l'assenza di patologie, una condizione di veglia, l'assenza di condizionamenti psicologici troppo pesanti ecc. Inoltre questo passaggio richiede la consapevolezza dell'impegno. Se infatti l'essere umano è *liberamente* (usiamo l'avverbio proprio per indicare il *modo di essere*), il primo compito della moralità consiste proprio nell'assunzione della propria libertà. Poiché l'essere non è *già totalmente dato*, occorre accettare l'ineludibilità dell'impegno.

Si tratta di un impegno che è stato messo a tema da pensatori molto diversi tra loro, ma accomunati dalla comprensione seria del nucleo libero del soggetto. Scrive ad esempio Guardini:

Io non esisto, puramente e semplicemente, ma qui devo fare qualcosa col mio essere, e non soltanto qualcosa, ma ciò che è giusto»⁵.

Così come nel cuore di una filosofia esistenzialista quale quella di Simone de Beauvoir troviamo l'idea di una libertà ontologica come una capacità di scegliere e di agire proiettandosi nel mondo che precede il suo effettivo esercizio, mentre la libertà morale consiste proprio nell'affermazione consapevole della libertà ontologica. E a proposito dell'impegno scrive:

«Dobbiamo in primo luogo rilevare che questa volontà si sviluppa attraverso il tempo; è attraverso il tempo che viene perseguito il fine e che la libertà stessa si conferma, e questo presuppone che essa si realizzi come unità attraverso il

⁴ «[Platone] non conobbe l'autonomia dell'io in sé, il suo essere per sé; l'uomo non era ancora ritornato in se stesso, non s'era ancora posto per sé. Certamente il soggetto era individuo libero, ma si sapeva tale soltanto nell'unità con la sua essenza: l'Ateniense si sapeva libero soltanto come Ateniese, e così pure il cittadino romano come ingenuus. Ma che l'uomo fosse libero in sé e per sé, per virtù della propria sostanza, che fosse nato libero come uomo, questo non seppero né Platone, né Aristotele, né Cicerone, né i giuristi romani, benché solamente in questo concetto stia la sorgente del diritto. Soltanto nel principio cristiano lo spirito individuale personale assume essenzialmente valore infinito, assoluto; Dio vuole che si porti aiuto a tutti gli uomini. 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 fecero sì che la libertà diventasse indipendente dalla nascita, dalla condizione sociale, dall'educazione». G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia, Introduzione*, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol.1. p 61

⁵ R. Guardini, *Etica*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 1026.

Materiale didattico ad uso esclusivo degli studenti del corso.
Non è consentito alcun tipo di divulgazione.

frazionamento del tempo. Si sfugge all'assurdità del clinamen solo sfuggendo all'assurdità dell'istante puro; un'esistenza non potrebbe fondarsi se sprofondasse nel nulla istante dopo istante; al fanciullo non si pongono questioni morali finché rimane incapace di riconoscersi nel passato, di prevedersi nel futuro; egli può decidere e scegliere solo quando i momenti della sua vita cominciano a organizzarsi in condotta. Concretamente, è attraverso la pazienza, il coraggio, la fedeltà, che si conferma il valore del fine scelto e che reciprocamente si manifesta l'autenticità della scelta.»⁶

Citando de Beauvoir siamo tornati ad utilizzare la parola *scelta*, ma in apertura del nostro discorso abbiamo proprio detto che occorre considerare la libertà in tutta la sua ampiezza, andando oltre la pur importantissima dimensione della *elezione*. Tuttavia, le due cose non si contraddicono.

L'enfaticizzazione esistenzialista del ruolo dell'assunzione della propria progettualità e della *presa di posizione libera* del soggetto si coniuga infatti molto bene con la *convocazione del soggetto* nell'atto volontario. L'azione non finisce mai solo fuori da chi la compie, non modifica semplicemente il mondo. Convoca il soggetto perché implica prendere posizione, accettarsi come la fonte di quella nuova realtà che l'azione stessa realizza. Ecco allora che possiamo meglio cogliere la portata dell'idea che l'essere umano *non è semplicemente, ma ha da essere*.

- Non solo perché l'essere non è statico ma dinamico, cosa che vale per tutta la realtà e in particolare per i viventi,
- ma anche perché l'essere apportatore di novità -che è proprio del soggetto libero- fa sì che la sua stessa identità si modifichi attraverso il suo agire e le relazioni che intesse.

Il modo di essere dell'essere personale è libero e pertanto il modo di perfezionare la propria essenza è aperta alla novità. Questo non significa che non si possano trarre indicazioni normative dalla realtà (discorso che ci porterebbe sul versante della giustificazione e fondazione dell'etica che esula da questo percorso) ma che il modo di realizzazione della propria essenza è aperta all'inedito. È unica.

2. La libertà destinale

È qui che si apre la dimensione della *libertà destinale*. Il termine richiede chiaramente una spiegazione. Destino deriva dal latino *destinare*, che significa *fermare, fissare, stabilire fermamente*. Nel pensiero greco, e spesso nel linguaggio comune, il destino è quasi sostanzializzato e indica l'insieme di eventi e di cause che sembrano portare deterministicamente ad un certo compimento. "Nessuno sfugge al proprio destino", si sente dire a volte. O "era destino che accadesse". Ma queste espressioni manifestano una prospettiva che non conosce la libertà.

Destinare significa *indicare intenzionalmente a che cosa si vuol indirizzare una realtà*. Come quando si destina una somma di denaro ad una certa impresa o si parla di giungere a destino al termine di un viaggio. L'aggettivo *destinale* accostato alla libertà indica allora che la libertà ontologica, quel modo unico di essere degli esseri personali che *manifestano, posizionano e modificano se stessi negli atti liberi*, richiede un *indirizzo*, una destinazione appunto.

⁶ S.de Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, Edizioni SE, Milano 2001, p.28.

Materiale didattico ad uso esclusivo degli studenti del corso.
Non è consentito alcun tipo di divulgazione.

La libertà di cui abbiamo esperienza è sempre una libertà impegnata in contenuti concreti. I singoli progetti, le scelte puntuali, le azioni che si danno nel tempo concorrono a costituire⁷ l'unità narrativa di una concreta vita, di una persona singolare ("quel singolo" diceva Kierkegaard).

Ecco allora che se l'essere personale è libero, il concreto esercizio della libertà richiede di *condurre* la propria vita, di individuare di volta in volta una direzione dei propri passi, sapendo che quelli passati hanno già configurato la propria identità. Il cambiamento è sempre possibile, ma non si dà nel nulla e la ricerca di una unità di senso presiede inevitabilmente alla strutturazione della gerarchia di beni attraverso cui il soggetto confronta i diversi fini e prende decisioni.

Nel testo *Quien es el hombre* Leonardo Polo⁸ propone un interessante lettura della fiaba di Cappuccetto Rosso in cui collega il destino ad un incarico da portare a compimento.

«In primo luogo c'è la mamma di Cappuccetto che dà un incarico: portare pane e miele alla nonna. Con questo appare Cappuccetto Rosso, il soggetto libero, che riceve l'incarico. Al terzo posto troviamo l'avversario, cioè il lupo. Infine, ultimo solo in ordine temporale, c'è il beneficiario dell'incarico: la nonna. La presenza di questi quattro elementi è indispensabile "se non c'è chi dia l'incarico non c'è lavoro per la libertà nativa. Se qualcuno non accetta l'incarico, non c'è soggetto libero. Se non c'è avversario la cosa non dà gusto, e se non c'è beneficiario non ha senso (libertà di destinazione) [L. Polo, *Quien es el hombre?* Rialp, Madrid 1991, pp.246-247 -trad.nostra-]. Trasportando l'esempio alla realtà, rimangono da identificare alcuni dei quattro elementi. Il soggetto libero è la singola persona, gli ostacoli sono variabili non determinabili aprioristicamente, ma chi dà l'incarico? Chi è l'essere personale beneficiario della missione?

Colui che incarica deve necessariamente essere una persona, cioè un essere di pari o superiore dignità a colui che riceve l'incarico. Accanto a questo però dobbiamo considerare la radicalità della missione: per essere adeguata alla libertà trascendentale, deve essere qualcosa capace di abbracciare tutti i progetti particolari e dare loro un senso, deve cioè coinvolgere tutta la persona. L'incarico si mostra allora come la realizzazione progressiva di quella unicità personale che, come abbiamo visto, non è già data una volta per tutte: l'esistenza personale viene data come un compito da svolgere secondo un progetto che prevede la sua libera attuazione. Il beneficiario viene ad essere la persona stessa, il cui compimento le è affidato, ma contemporaneamente diventano beneficiari anche gli altri esseri personali con cui coesiste, dato che la pienezza del suo *actus essendi* passa attraverso la donazione di sé. Questo è possibile solo se chi incarica si situa all'origine della persona, cioè se chi incarica è l'Origine»⁹.

Richiamiamo questa lettura di Polo perché ci facilita l'individuazione di alcuni elementi: la dimensione relazionale della libertà, il ruolo della donazione di sé, la libertà nella relazione personale con Dio.

Abbiamo già avuto modo di vedere, con Simone de Beauvoir, che l'essere umano ha bisogno di un riconoscimento perché la sua libertà non precipiti nel mondo dei fatti opachi. *Non è pertanto possibile un essere libero solipsisticamente inteso e ontologicamente unico.* Tuttavia, se ci

⁷ Dico "concorrono a costituire" e non "costituiscono" perché la propria identità e l'unità narrativa della propria vita non è data solo dalle nostre azioni libere, ma anche dalle azioni altrui, dagli avvenimenti, dalle condizioni contingenti in cui ci troviamo ad agire e, soprattutto, dalle nostre relazioni.

⁸ Polo propone un ampliamento dei trascendentali (nel senso classico, non kantiano) distinguendo tra i trascendentali della metafisica e i trascendentali personali. La libertà è appunto un trascendentale personale.

⁹ E. Colombetti, *Persona e trascendentalità. Riflessioni sulla proposta di Leonardo Polo.* «Rivista di filosofia neoscolastica» Luglio-Settembre 2001, pp.393-456, p.452.

ricordiamo, la relazione in de Beauvoir è intrinsecamente conflittuale, dialettica, e l'assenza della possibilità di impegnare la libertà per la realizzazione di un bene oggettivamente riconoscibile come tale rende impossibile la dedizione all'altro. Non possiamo qui addentrarci nell'analisi critica di questa posizione, ma ci limitiamo ad indicare come l'apparizione nell'essere e la venuta al mondo non si dà primariamente in un rapporto conflittuale, ma in una rete di relazioni di accoglienza. Primariamente *l'essere è essere-con*¹⁰. Se poi a questo aggiungiamo la possibilità di fondare e giustificare razionalmente il riconoscimento di beni e dei modi umani di realizzarli riconoscendo una teleologia del reale, possiamo recuperare anche la possibilità teorica e pratica della dedizione all'altro. A questo livello del nostro percorso possiamo però cogliere come la presenza di altri esseri liberi non sia richiesta unicamente dal bisogno umano di riconoscimento perché la libertà non svanisca nelle cose, per quanto tale esigenza sveli un aspetto di enorme importanza nella realtà e nel dinamismo del soggetto personale. Il punto è che la trascendenza della libertà, che non si esaurisce mai nell'oggetto o nel corso di azioni che qui ed ora è scelto, è frustrata se non trova un referente adeguato. - Di fatto, *l'unico referente adeguato non è una cosa, ma un altro soggetto con la stessa apertura alla totalità, la stessa trascendenza.*

Richiamiamo nuovamente un passo poliano:

La gerarchia dell'amore è data dalla quantità possibile dell' 'altro'. [...] La libertà si misura per l'importanza della realtà a cui tende. I gradi della libertà - e, analogamente, dell'amore - hanno la loro scala basata su ciò per cui la utilizziamo. Chi pretende di esaurire la sua libertà nella scelta che può fare tra birra tedesca e birra spagnola è destinato all'insuccesso. Ciò che frustra la libertà è la mancanza di un termine adeguato.¹¹

Essere esseri liberi implica avere un'apertura alla totalità, e benché la libertà si trovi costantemente impegnata in contenuti particolari, se questi costituiscono tutto l'orizzonte del soggetto la libertà con la sua apertura costantemente trascendente il particolare rimane frustrata, non trova mai l'oggetto adeguato a sé. Un altro soggetto libero, invece, avendo la stessa apertura trascendente è in grado di collocarsi come referente adeguato all'impegno della libertà, proprio perché è a sua volta inesauribile, perché permane nell'apertura alla totalità.

Il soggetto libero, l'altra persona a cui la libertà si rivolge, non sopporta di essere voluto come un oggetto. Se così accadesse lo si perderebbe appunto come soggetto e ancora una volta la libertà rimarrebbe frustrata. Esiste però un modo per *impegnare la libertà nell'altra persona senza renderla un oggetto: il dono di sé*. Il dono di sé (di un sé libero), a sua volta, è possibile a patto di non perdere la propria soggettività: non si tratta infatti di una sorta di consegna in schiavitù, rendendosi oggetto, ma di donarsi appunto come soggetto, mantenendosi tale.

Tutto questo ha a che fare con il compimento dell'essere personale. *L'amore, infatti, è l'atto che più realizza il soggetto libero proprio perché il suo actus essendi è libero. Lo possiamo*

¹⁰ Per un approfondimento rimandiamo a E. Colombetti *Essere si declina al plurale. Identità e generazione*, in P. Donati, A. Malo, I. Vigorelli, (a cura di), *Ecologia integrale della relazione uomo-donna. Una prospettiva relazionale*, EDUSC, Roma 2018, pp. 215-256.

¹¹ L. Polo, *Analitica del amor*, intervista a L. Polo di J. Cruz Cruz, Pamplona, novembre 1996 (pro manuscripto)

Materiale didattico ad uso esclusivo degli studenti del corso.
Non è consentito alcun tipo di divulgazione.

comprendere richiamando alcuni elementi della libertà su cui ci siamo già soffermati. Il soggetto libero è *causa sui*, si dirige (ha una condotta e non solo atti tra loro separati), e questo richiede avere un certo possesso di sé, del proprio corpo, e delle proprie facoltà. Inoltre, proprio perché libero, il soggetto introduce costantemente novità nella storia che si configura come una *discontinuità di inizi*. Il soggetto libero, dunque, pone intenzionalmente in essere qualcosa che può essere ma che ancora non è. Non solo: questa dimensione di indipendenza dal determinismo causale rende possibile il darsi di azioni gratuite, non dettate né dalla necessità né dall'utilità. Ed è proprio qui che troviamo le condizioni dell'amore come dono di sé: il soggetto libero è capace di donarsi perché si possiede (posso donare solo ciò che è mio) e perché è capace di gratuità (che è una caratteristica essenziale del dono). È questo il motivo per cui la donazione di sé è la capacità e la manifestazione più alta di un essere libero, la sua prerogativa più propria.

Allo stesso tempo, il dono richiede accettazione e riconoscimento. Detto altrimenti: - l'atto del donare sta nel dominio del soggetto donante,

- ma il dono si realizza in quanto tale solo se viene accettato.

Gli esseri non personali possono *ricevere*, ma solo le persone possono accattare o rifiutare. Accettare il dono significa accettare la relazione con il donante, ed è per questo che l'accettazione costituisce a sua volta un atto di donazione, perché richiede l'apertura di sé all'altro.

Da queste brevi pennellate si comprende ancora meglio perché la persona unica non è possibile. Sarebbe una mostruosità metafisica, come direbbe Polo¹².

Questo discorso incontra però un limite. L'insondabilità della libertà umana implica che donazione di sé e accettazione dell'altro siano sempre gravati da un residuo di insanabile incomunicabilità. C'è una ineliminabile oggettivazione dell'altro che deriva dallo iato che esiste tra il suo inesauribile carattere fontale (perché libero) e la limitatezza della conoscenza che ne abbiamo. Il referente più adeguato alla libertà è una persona, ma la finitezza delle persone di cui abbiamo esperienza impedisce che siano pienamente adeguate.

2. La libertà del soggetto umano nell'esperienza della Persona Divina¹³

La riflessione sulla libertà destinale ci ha condotto ad affacciarci alla dimensione della relazionalità personale. Dobbiamo a questo punto affrontare un ultimo tema che intreccia la libertà, il compimento di sé e l'ipotesi (indagata filosoficamente) di una relazione personale con la Persona che è causa prima, necessaria e trascendente. Andiamo per gradi.

- Se la persona è libera, la sua *fioritura* (ossia la sua felicità) deve includere la libertà. Non si può essere felici tradendo se stessi, cosa che accadrebbe perdendo la libertà che è il *modo*

¹² Si noti che anche qui troviamo una importante convergenza con un dato di rivelazione. La causa unica, necessaria, trascendente e libera e quindi persona (a cui arriviamo con la sola ragione) si rivela essere tre, una comunità di persone. Inimmaginabile, ma una volta conosciuta questa verità nell'ordine della Rivelazione capiamo come risponda all'esperienza e alla riflessione che possiamo fare a partire dalle persone di cui abbiamo primaria esperienza, cioè gli esseri umani.

¹³ Genitivo oggettivo.

di essere dell'essere personale. La felicità corrisponde infatti alla pienezza dell'essere (è questo il concetto di beatitudine).

- Poiché la libertà comporta il possesso di sé ed è una discontinuità di inizi (la persona è capace di atti gratuiti), la persona è capace, essa sola, di *donare* e in particolare di *fare dono di sé*. Il dono di sé è pertanto un carattere *tipico* dell'esistere umano. Tipico non nel senso di essere usuale, ma di esserne il tema peculiare e proprio (*topos*). Ecco allora che la felicità richiede l'attuazione di questa donazione. Il compimento della fioritura della persona (e quindi anche della persona umana), non può richiedere la soppressione di questo tratto che le è proprio. Un tratto proprio che, peraltro, si comprende anche alla luce *dell'originario essere-con dell'umano*.
- Lo stesso essere-con include la dimensione del bisogno di riconoscimento della propria unicità, della propria libertà (carattere fontale di sé), la cui più piena espressione è il dono di sé all'altro. Essere scelti nella propria unicità e ricevere l'amore altrui.
- Pertanto, la felicità piena, quando avremo esperienza diretta di Dio (*faccia a faccia* come dice Paolo di Tarso), deve comprendere la libertà e il reciproco dono di sé.

Detto questo la riflessione sulla libertà come autodeterminazione della volontà va ridelineata. Riconsideriamo alcuni passaggi della spiegazione tomista della *libertà come autodeterminazione della volontà*:

- a. La volontà è una tendenza intellettuale e, pertanto, tende al bene intellettivamente conosciuto.
- b. La conoscenza intellettuale permette la formulazione dell'idea universale di bene, del bene in quanto bene che costituisce pertanto l'oggetto adeguato della volontà.
- c. Poiché abbiamo esperienza solo di beni finiti che non esauriscono la nozione di bene, questi non sono in grado di determinare la volontà (non sono il suo oggetto proprio) che pertanto, appunto, si auto-determina.

Ma se filosoficamente possiamo dire che la causa prima, necessaria e trascendente è libera e quindi è una Persona (che noi chiamiamo Dio), possiamo allora percorrere la domanda filosofica se e come sia possibile la libertà qualora si avesse un 'esperienza diretta di questa Causa Personale che esaurisce la nozione di Bene.

Nella situazione di una conoscenza diretta della Persona di Dio, il soggetto avrebbe evidenza piena e immediata di una serie di condizioni che sono *parte realizzante* della *eudaimonia*.

- In Dio si realizza pienamente quell'incontro personale in cui l'altro vuole e accoglie la propria (del soggetto libero che fa esperienza di Dio) unicità. Tale unicità è voluta e scelta: stiamo infatti indicando con la parola Dio la Causa Prima, Necessaria e Trascendente che ha posto in essere e mantiene nell'essere tutta la realtà. Avere l'esperienza diretta di Dio comporterebbe pertanto avere non solo la nozione intellettuale ma l'evidenza intellettuale e affettiva di essere, nell'unicità irripetibile della propria singolarità personale, costantemente voluti e scelti. Troviamo qui pienamente realizzata sia la dimensione generale del riconoscimento (essere riconosciuti come

Materiale didattico ad uso esclusivo degli studenti del corso.
Non è consentito alcun tipo di divulgazione.

soggetti) sia quella particolare che conferma la bontà della propria singolarità che, infatti, è scelta.

- In quanto causa prima personale, tale riconoscimento si configura come reciproca donazione: di Dio al soggetto libero (si coglie come la propria esistenza sia il frutto della donazione libera dell'essere di Dio di cui la creatura è partecipe pur essendo altro da Lui); allo stesso modo tale riconoscimento donante implica l'accettazione del dono che la creatura può fare di sé.
- Ecco allora che la fioritura del proprio essere, la pienezza del proprio sé è costantemente voluta in Dio che viene colto a questo punto non come un bene parziale (per la finitudine della propria conoscenza) ma totale.

Sembrerebbe dunque che si incontrino qui due versanti: la pienezza delle linee descrittive, a cui possiamo giungere filosoficamente, della felicità e il "bene in quanto bene", oggetto proprio della volontà.

Può forse la volontà autodeterminarsi di fronte alla pienezza? Se la scelta è resa possibile dalla finitezza del bene, in questo caso sembrerebbe che *non ci sia più spazio* per la scelta stessa. E se la libertà è intesa nei soli termini di *scelta*, anche la libertà verrebbe meno, ma sarebbe contraddittorio portare a pienezza un essere libero sopprimendo la libertà. Inoltre, se la massima manifestazione e realizzazione della persona sta nel dono di sé, la libertà non può venire meno. Il punto si situa proprio qui: occorre declinare e, per così dire, *far risuonare* tutte le dimensioni della libertà: la capacità di scegliere, la conduzione di sé, il dono di sé, l'accettazione.

Come osserva Tommaso,

La scelta ha per oggetto i mezzi, come l'intenzione ha per oggetto il fine¹⁴.

Come si gioca questo discorso rispetto alla *eudaimonia*? La ricerca della felicità è propria dell'essere razionale. Anche se, come già metteva in luce Aristotele, la felicità può essere intesa in molti modi, ognuno di quei modi è colto come modalità realizzante della felicità stessa. Un po' diverso è invece il discorso che riguarda i mezzi e che risponde alla domanda "che cosa mi serve per arrivare ad essere felice?". Possiamo riconoscerli come potenzialmente connessi al fine, ma proprio questa potenzialità introduce la possibilità di valutare la loro convenienza relativa. Talvolta si possono giudicare come troppo gravosi nel presente e quindi si rifiutano mentre si cercano mezzi alternativi per raggiungere il fine, oppure possono collidere con dei valori a cui non si vuole rinunciare. Ma quando si intende *un modo di essere felici*, si intende che la felicità *consista* in quel tipo di vita e, pertanto, non si può rinunciare ad essa senza rinunciare alla felicità. Facciamo un esempio. Se si intende la felicità nel senso di disponibilità finanziaria (ricchezza) si potrà valutare se dedicare degli anni ad un certo tipo di studio che ci permetterà di esercitare una professione molto ben remunerata, oppure se lanciarsi direttamente nel commercio investendo i beni di famiglia. Ma non si può rinunciare a possedere del denaro se si intende che è il suo possesso a rendere felici (salvo poi cambiare idea se successivamente si scopre che non è il denaro a rendere felici).

Applichiamo ora queste considerazioni all'ipotesi di un'esperienza diretta di Dio. Sarebbe contraddittorio volere la propria pienezza (che abbiamo prima visto si dà proprio in questa relazione con e in Dio) e al tempo stesso non volerla. Occorre dunque distinguere e mantenere la libertà come

¹⁴ *Summa Theologiae, I-II, q.13, art.4*

scelta dei mezzi per la felicità, e la libertà come dimensione del dono di sé e della ricezione del dono dell'altro. Intrecciandosi all'adesione necessaria (di una necessità intrinseca) al bene in quanto bene, la libertà di scelta si giocherebbe allora non sulla scelta del fine sulla scelta creativa (perché il soggetto libero continua ad essere fonte di novità) nel *modo di amare*, sempre nuovo. L'adesione al *bene in quanto bene*, infatti, si dà come relazione personale che, per quanto abbiamo sopra visto, nella sua pienezza richiede la reciproca donazione e accettazione, dimensioni appunto della libertà. Troviamo quindi la volontà totalmente impegnata in Dio, nel dinamismo libero della donazione e dell'accettazione, e al contempo nella scelta degli infiniti modi di declinare e realizzare costantemente l'amore e il reciproco godimento.

Possiamo a questo punto osservare, in via di conclusione, che se si guarda la libertà dalla prospettiva della tendenza alla realizzazione di sé (realizzazione che dunque comprende la libertà stessa) la sua verità non consiste nella capacità di scegliere diversamente su cui avevamo lavorato all'inizio del nostro percorso prendendo sul serio l'ipotesi determinista: questo riguarda la libertà di scelta dei mezzi. Il livello a cui ci stiamo muovendo trova la sua verità nella realizzazione della donazione di sé, ossia nell'amore. Si tratta della piena realizzazione della libertà colta nella dimensione dell'essere.

Si comprende allora quel passo della lettera ai Galati: *Cristo ci ha liberati per la libertà*¹⁵. Ma qui la filosofia si ferma e lascia il passo alla intellesione della fede, in ascolto dell'azione e della parola con cui la Causa Prima, Necessaria, Trascendente e Libera, unica fonte da cui può procedere una nuova libertà, rivela Se Stessa e e la verità sulla persona umana.

¹⁵ Gal. 5,1.