

La dialettica della libertà nella vita morale

Un discorso seriamente filosofico relativo alla vita morale non può prescindere dal tentativo di comprendere il rapporto tra verità e libertà, che, in quanto riguarda la questione dell'essere e del senso, è una tematica squisitamente metafisica. La stessa cultura filosofica moderna, che spesso descrive l'intreccio tra libertà e verità in termini di "dialettica", sostituendo il linguaggio dell'uno e dell'essere con il linguaggio del tempo e della storicità, rimane collocata in un discorso metafisico, in quanto nessuna dialettica è autenticamente pensabile se non in riferimento ad un qualche assoluto o almeno ad una qualche totalità (compiuta o incompiuta, reale o ideale, concettuale o pratica). La posizione del rapporto tra verità e libertà in un ambito propriamente metafisico, posizione certamente legittima e in un certo senso dovuta, può creare il pericolo di sottovalutare dal punto di vista speculativo la tensione tra la libertà dell'uomo e la vita morale, relegandola nell'ambito del vissuto individuale inoggettivabile e tutt'al più riconducibile ad un'analitica esistenziale o ad un'antropologia trascendentale.

Il tentativo di cogliere nella dialettica libero arbitrio/verità morale una manifestazione della verità dell'essere come assoluto personale rischia di venir considerato un lavoro piuttosto teologico, precisamente di teologia morale, a cui la filosofia può fornire soltanto una terminologia adeguata. L'intento di sviluppare un discorso prettamente filosofico sul rapporto tra libertà dell'uomo e la vita morale deve sgombrare il campo da qualche equivoco.

¹ Ordinario di Storia della Filosofia patristica e medievale nella Pontificia Università Gregoriana. Incaricato di Teologia naturale nella Pontificia Università Lateranense.

In primo luogo, si dice giustamente che la libertà non si riduce al libero arbitrio; ma si deve anche riconoscere che il libero arbitrio manifesta concretamente il valore effettivo della libertà nella vita del singolo essere umano. In secondo luogo, si dice che il libero arbitrio è scelta tra il bene e il male; ma si deve anche ammettere che il libero arbitrio non si riduce alla scelta tra bene o male, anzi, si realizza pienamente nella scelta del bene. La scelta del bene si concretizza, nell'esperienza umana, come scelta tra più beni, in cui il soggetto, attraverso appunto un discernimento razionale e una scelta, si avvia a conseguire un certo bene anziché un altro: per esempio, sceglie di formare una famiglia anziché entrare nella vita monastica.

La scelta tra più beni, poi, è resa possibile da un riconoscimento del bene più profondo, che è radicato nell'orientamento naturale della volontà umana al bene.

All'interno dell'esperienza morale, infatti, il bene si presenta come un valore che è obbligatorio conseguire, in quanto il soggetto, riconoscendo il bene in tutta la sua verità, vede che tale bene lo perfeziona come uomo ed è quindi moralmente obbligatorio per lui, perché nessuno può rifiutare consapevolmente ciò che lo arricchisce e lo accresce. Dunque la formula kantiana dell'imperativo categorico può essere ripensata alla luce della nozione di bene e di una filosofia pratica più attenta alle esigenze del cosiddetto eudaimonismo. L'assolutezza con cui l'obbligazione etica si presenta alla coscienza rimanda all'orientamento trascendentale del soggetto al bene, orientamento che permea ogni attività umana, al di là dell'ambito strettamente etico-morale, in quanto ogni attività umana è strutturalmente finalizzata a un bene, come si vede dal comportamento dell'uso dei mezzi per un fine, molto più sofisticato nell'uomo che negli altri animali, tant'è che fenomenologi come Strasser e Merleau-Ponty muovono dalle irriducibilità di tale comportamento al mero fatto percettivo per mostrare l'originalità e la creatività del soggetto umano (noi vorremmo dire anche per mostrare la spiritualità dell'essere umano)².

Poiché in questa dinamica la scelta è essenziale, la libertà di scelta non

² Cfr. S. STRASSER, *Das Gemut*, Utrecht-Antwerpen-Freiburg 1956, pp. 142-174; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; ID., *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942.

è una libertà di secondo ordine, perché senza il libero arbitrio non esiste di fatto alcuna libertà per l'uomo. È vero che il bene morale si riconosce dentro un orizzonte di totalità del bene e manifesta un'esigenza di totalità inclusa nello stesso atto di riconoscimento del bene, esigenza che può essere anche assunta come via all'Assoluto, al supremo fine; ma è anche vero che tale riconoscimento è inefficace, sotto tutti gli aspetti, se non emerge e non si esprime in una scelta che sia capace di articolare l'esistenza dell'uomo in un tessuto di decisioni moralmente significative. Alcuni filosofi scolastici davano una così grande importanza al libero arbitrio da farne addirittura una "facoltà" dell'anima razionale, accanto all'intelletto e alla volontà. È nella stessa dignità della persona che va cercata la risoluzione dialettica di una tale opposizione: è precisamente nella "scelta morale", che caratterizza il progetto esistenziale personale. In questo senso ha un suo valore di verità la dottrina della "opzione fondamentale"; dal punto di vista filosofico, si tratta di una scelta morale fondamentale di vita onesta e conforme alla ragione, su cui, per esempio, ha scritto belle pagine lo stoico Epitteto³.

Dal punto di vista cristiano, l'opzione fondamentale è la scelta di seguire Gesù, per imitarne la vita e servire il suo Regno. Deve essere chiaro, però, che l'opzione fondamentale prende corpo solamente attraverso gli atti concreti, le scelte, i comportamenti che ad essa conseguono nell'ordine categoriale: altrimenti non entra nella sfera della moralità propriamente detta. Si legge nella Enciclica *Veritatis splendor* di Papa Giovanni Paolo II: "Va pertanto affermato che la cosiddetta opzione fondamentale, nella misura in cui si differenzia da un'intenzione generica [...] si attua sempre mediante scelte consapevoli e libere. Proprio per questo, essa viene revocata quando l'uomo impegna la sua libertà in scelte consapevoli di senso contrario, relative a materia morale grave"⁴. L'opzione fondamentale non esaurisce la dimensione etica della persona: essa rimane, di per sé, nella sfera trascendentale, pur essendo espressione conscia e

³ Epitteto chiama *proairesis* la scelta morale, usando un famoso termine aristotelico. Ma la facoltà della scelta morale (*proairetiké dynamis*) per Epitteto è ben più che la scelta dei mezzi per raggiungere il fine: essa è guida del discernimento morale dell'uomo, in quanto gli consente di distinguere il bene dal male (cfr. *Diatribes*, II, 23, 5-19).

⁴ *Veritatis Splendor*, n° 67.

personale di un progetto di vita conseguente, se l'opzione è buona, alla *recta ratio*. In tal modo l'opzione fondamentale ha bisogno degli atti per assumere la guida della vita morale concreta.

Ogni atto morale, sebbene in diversa misura, coinvolge interamente il soggetto, cosicché l'atto morale e l'essere personale nella sua totalità si implicano vicendevolmente. Tuttavia neppure gli atti morali da soli sono sufficienti ad esprimere esistenzialmente la dimensione etica della persona, perché essi sono tutti immersi nell'ordine categoriale, nel fluire temporale delle esperienze che la persona vive di giorno in giorno. È necessario che gli atti buoni siano, per così dire, "saldati" con l'inclinazione naturale al bene, che li precede e che si esprime esistenzialmente nella retta scelta morale od opzione fondamentale, che dir si voglia. Perché ciò avvenga, è necessario altresì che gli atti buoni "ritornino" sul soggetto spirituale, ne confermino l'opzione fondamentale (che altrimenti finirebbe con l'essere svuotata di senso) e costituiscano così una dimensione etica della persona sempre più radicata nella natura del Bene e rispondente alla vocazione primaria della persona di realizzare la verità dell'uomo.

Come avviene questo "ritorno" dell'esperienza morale all'interiorità della persona? Credo che la risposta della filosofia classico-cristiana sia tuttora valida: sono le virtù intellettuali e morali, e quindi la vita virtuosa nel suo insieme, che costituiscono la composizione, l'armonia, tra l'ordine trascendentale e l'ordine categoriale dell'esperienza morale della persona. Per la loro natura di *habitus*, le virtù si formano grazie all'esperienza, all'esercizio, agli atti buoni ordinatamente ripetuti, e hanno perciò origine dalle scelte morali della persona. Gli *habitus* buoni, a loro volta, essendo formati, rendono la persona sempre più perfettamente capace di operare il bene, rafforzando la bontà della scelta morale e rendendola più stabile. La virtù introduce nella vita morale la stabilità e la coerenza, non soltanto producendo una certa continuità nella attività morale, ma anche rendendo gli atti della persona sempre più pienamente appartenenti alla persona stessa, sempre più "suoi", intensificandone l'"ipseità". Non bisogna poi dimenticare che le virtù derivano il loro valore dalla conformità alla retta ragione e perciò dalla loro intrinseca razionalità. Giustamente Cicerone, e con lui Sant'Agostino, definiva la virtù "*habitus animi naturae modo atque rationi consetaneus*". La vita virtuosa tiene salda la persona nella conformità con la propria natura umana, perfezionandone l'intelligenza (trattandosi di virtù

dianoetiche) e la volontà (trattandosi di virtù etiche), poiché la virtù, essendo un “habitus operativus bonus”, “importat perfectionem potentiae”: e le potenze dell’anima umana spirituale sono appunto intelletto e volontà⁵.

Potremmo proseguire nell’approfondimento speculativo della dottrina sulle virtù e dei suoi fondamenti metafisici; ma questi cenni mi sembrano sufficienti per significare che la vita virtuosa avvicina la libertà morale della persona al suo essere, all’Uomo esemplare⁶. La dimensione etica della persona deve essere capita sotto due aspetti distinti e complementari. Sotto l’aspetto metafisico la dimensione etica della persona è costituita dall’inclinazione naturale al bene, individuata e perfezionata da un atto d’essere assolutamente originale e incomunicabile. Sotto l’aspetto esistenziale, che ovviamente presuppone il livello ontologico, la dimensione etica della persona è costituita dalla libera scelta morale conforme alla retta ragione e sviluppata nella vita virtuosa. Partendo da questa visione del problema, bisogna capire la dimensione etica della persona cominciando con l’evidenziare che certamente esiste una dimensione personale dell’etica. Già considerando gli elementi materiali costitutivi dell’esperienza morale, cioè gli atti umani orientati al bene, vediamo che la loro sorgente è il “supposito” individuale. Nessuna azione, infatti, è possibile senza un soggetto singolo che la compie: “actiones sunt suppositorum”, scrive Leibniz nel suo *Discorso di Metafisica*, ricordando il vecchio adagio scolastico⁷. Se poi si considera l’atto morale nella sua propria struttura, emergono in modo evidente la componente intellettuale e la componente volitiva, poiché ogni atto umano si dice “morale” per il fatto che tende consapevolmente ad un bene conosciuto nella sua perfezione intrinseca e nella sua obbligatorietà, in quanto valore che ha ragione di fine e che si deve raggiungere perché perfettivo del soggetto che lo conosce. A prescindere dunque da analisi dettagliate sui momenti che costituiscono lo sviluppo dell’atto morale⁸, non è difficile affermare che l’atto morale è sempre compiuto da un soggetto individuale di

⁵ Cfr. J. DE FINANCE, *Etica generale*, Edizioni PUG, Roma 1997, n° 268, pp. 387-389.

⁶ Cfr. M. PANGALLO, “*Habitus*” e vita morale, LER, Napoli-Roma 1988.

⁷ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, parte II, cap. VIII, *in initio*.

⁸ S. Tommaso distingue otto momenti che costituiscono la struttura dell’atto morale: *voluntas, intentio, consilium, consensus, electio, imperium, usus, fruitio*. Billuart ne ha aggiunti altri quattro, cosicché avremmo dodici fasi dell’atto morale, sei per l’intelligenza e sei per la volontà; cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, n° 15, pp. 38-40.

natura razionale, dotato cioè della facoltà intellettuale e della facoltà volitiva e che chiamiamo “persona”. Inoltre, è facile vedere che a monte degli atti moralmente rilevanti, più che per altri atti umani, stanno le scelte “moralì”, in cui la persona preferisce il valore al disvalore, il bene al male, o sceglie tra più beni quello che, nella situazione, giudica doveroso preferire agli altri. Ora non c’è dubbio che le scelte libere siano personali. Lo stesso “primo principio” dell’etica, *bonum faciendum*, implica necessariamente la dimensione personale dell’etica e l’esistenza della libertà morale. Infatti, un bene che si presenta al soggetto come obbligatorio (*est faciendum*) dice una certa assolutezza o incondizionatezza che oltrepassa i beni materiali, sempre relativi e condizionati, e dunque fa diretto riferimento non ad un appetito di ordine sensitivo, che potrebbe tendere appunto solo a beni materiali, ma ad un appetito capace di cogliere l’assolutezza dell’ordine morale, il bene in quanto bene: tale è l’appetito razionale o volontà. La stessa famosa formula dell’imperativo morale categorico, per usare termini kantiani, cioè la formula “tu devi!”, interpella un tu personale, un singolo soggetto capace di intendere e di volere. Poiché tutta la vita morale è ordinata al bene morale, ne segue che tutta la vita morale è centrata nella persona, cosicché possiamo dire, con J. De Finance, che “il valore morale è il valore proprio della persona, il valore che la persona acquista quando agisce come conviene alla sua dignità di persona”⁹. Certamente la persona dice riferimento al bene morale in quanto è di natura razionale; ma considerando la natura umana in quanto tale, il riferimento al bene morale è costitutivo ed essenziale per la volontà presa assolutamente in sé stessa (la *voluntas ut natura*, secondo l’espressione tomistica); invece considerando il singolo uomo, la *voluntas ut natura* è chiamata ad esplicitare/esprimere in modo libero e concreto, nella determinazione di atti buoni, quel riferimento necessario al bene morale che per natura le compete (*voluntas deliberativa*). Il fondamento ontologico della distinzione tra la volontà in sé considerata e la volontà determinata a volere qualcosa è la più generale distinzione tra la *potentia operativa de se* e la *potentia operativa determinata ad actum*¹⁰. E co-

⁹ J. DE FINANCE, *op. cit.*, n° 75 in fine, p. 123.

¹⁰ Scrive San Tommaso: “Ipsa enim potentia voluntatis, quantum est de se, indifferens est ad plura; sed quod determinante exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinate, sed ad ipsa voluntate” (*In 2 Sent.*, d. 39, q. 1.). Sul rapporto tra *voluntas ut natura* e *voluntatis*

sì per la persona il riferimento al bene è anche esistenziale; per certi aspetti è soprattutto esistenziale, a tal punto che Scoto definisce “morale” l’atto umano in ragione della libera scelta individuale con cui è posto¹¹. Secondo Sant’Alberto Magno la relazione tra intelletto, volontà e libero arbitrio si basa su un ordine per cui il libero arbitrio non si radica immediatamente nell’anima, ma presuppone il radicamento delle altre due facoltà, intellettuale e volitiva, cosicché l’atto proprio del libero arbitrio è denotato materialmente nella sua componente intellettuale e formalmente nella sua componente volitiva¹². Non entrando nel merito di questa specifica questione, si può comunque affermare che la radice ontologico-psicologica della libertà si trova certamente nella ragione pratica e nella volontà, e che il compimento della libertà umana, compimento inteso non solo nel senso di piena esplicazione ma anche di completa perfezione, consiste nel libero arbitrio¹³. Dobbiamo ora chiederci come sia possibile la libera adesione al bene.

Il riconoscimento intellettuale del bene, e la conseguente adesione della volontà e del libero arbitrio, è reso possibile dalla stessa natura del bene, che è tale da rivelarsi all’intelligenza come verità dell’uomo, cioè come verità a cui lo spirito deve adeguarsi, aderendo ad essa con una scelta esistenziale fondamentale, espressa ed articolata nelle libere scelte particolari della vita morale.

In questo modo la libertà dell’uomo si comprende come una realtà complessa, che scaturisce dal riconoscimento della verità morale e insieme conferma e convalida esistenzialmente la stessa verità morale. Si potrebbe dire che la verità morale è la *adaequatio intellectus ad bonum*, intendendo per *intellectus* tutto lo spirito umano. La verità morale illumina il bene per l’uomo, mostrando alla coscienza ciò che l’uomo è nella sua vera essenza. In quanto si rivolge all’intelligenza nella forma dell’universalità e della necessità, che è propria del riconoscimento veritativo oggettivante, la verità morale si colloca in un primo momento nella dimensione della “idealità”,

deliberativa rimando al mio volume *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, cap. IV.

¹¹ “Actus dicitur moralis, quia libere elicitus” (J. DUNS SCOTI, *In 2 Sent.*, dist. 40, q. unica).

¹² Cfr. S. ALBERTI MAGNI, *In 2 Sent.*, dist. 24, a.7, ad 2.

¹³ Cfr. S. ALBERTI MAGNI, *Summa de homine*, q. 70, a. 4, p. 2, ad 1.

notificando l'essere uomo nella forma del dover essere, Pertanto, oggettivamente, la verità morale si fa riconoscere dall'uomo nella veste di ideale della ragion pratica, ovvero nella veste di legge morale, assolutamente normativa per l'uomo in quanto uomo (nella veste, cioè, di legge morale *naturale*). L'adesione esistenziale del soggetto individuale avviene a condizione che il soggetto sia capace di cogliere, nella libertà, la corrispondenza dei contenuti normativi della verità/legge morale con le proprie inclinazioni naturali-personali al bene, che si conoscono a partire dai propri bisogni, ma che sono, come ben hanno mostrato Aristotele e San Tommaso, realtà più profonde dei bisogni stessi¹⁴. Tuttavia questa condizione è necessaria ma non sufficiente perché si realizzi una sintesi esistenziale, una penetrazione armonica tra libertà del singolo uomo e verità morale. È anche indispensabile, infatti, che il soggetto capisca che non tutta la potenzialità del bene è racchiusa nell'appagamento dei propri bisogni e nel compimento delle proprie scelte morali, perché il bene attira lo spirito nella apertura infinita delle possibilità dell'essere-uomo, cosicché l'uomo è continuamente chiamato a superarsi, a trascendersi, a collocare nell'infinito bene la propria finitudine, in una parola, a "divinizzarsi". Ma come può l'uomo capire questa infinità del bene? Una via di comprensione, a mio avviso, si apre a partire dalla domanda: "su che cosa è fondata la pretesa della verità morale di essere normativa per la vita di un uomo?". Ogni singola coscienza può porsi questa domanda e di fatto questa domanda esiste nella umana esperienza, presentandosi talvolta anche in modo drammatico e conflittuale. Mi sembra chiaro che la risposta emerge dalle considerazioni precedenti, per cui la verità morale non si definisce come un insieme di norme estrinsecamente notificate alla coscienza, ma si definisce a partire dalla verità dell'uomo, in quanto esprime normativamente (sotto la forma dell'obbligazione o della legge) la verità della natura umana. Questa affermazione non è da intendersi nel senso che la verità morale presenti l'uomo ideale, chiamando il singolo ad un'adequazione volontaristica. La verità morale rivela l'intrinseca verità della teleologia dell'essere umano, illuminandone profondamente la coscienza. Perciò la verità morale o legge morale è parte integrante della costituzione spirituale di

¹⁴ Sul rapporto tra legge naturale e inclinazioni naturali umane, cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, aa. 2-3.

ciascun uomo, informando di sé la parte più nobile della conoscenza pratica e del volere umano.

La filosofia morale scolastica ha espresso questa intima unione tra la legge morale e l'uomo interiore attraverso l'introduzione della *sinderesi*, quale attitudine stabile dell'uomo (*habitus* o *potentia habitualis*) a riconoscere la propria collocazione nell'ordine esistente, la propria essenza, la finalità della propria vita. La *sinderesi* illumina dunque la coscienza dell'uomo (*synderesis est scintilla conscientiae*), indicando all'uomo interiore la via della autentica realizzazione di se stesso, attraverso la manifestazione della legge morale¹⁵. È allora evidente, a questo punto, che la presenza nell'uomo interiore della verità morale provoca la libertà del singolo a decidere di intraprendere un itinerario di ricerca del fondamento ultimo dell'esistenza stessa della verità morale e della capacità umana di riconoscerla. Nella storia del pensiero questo itinerario si è presentato in diverse forme, alcune teoreticamente rigorose altre meno, a secondo della metodologia prescelta e dei condizionamenti culturali dell'epoca. Mi sembra però di poter affermare che l'esito teologico o metafisico-religioso del discorso filosofico sulla capacità di autotrascendenza dello spirito umano sia una costante davvero significativa, da Socrate e Platone ad Agostino, a Tommaso, a Kant, a Hegel, per nominare solo i pensatori più rivelanti e famosi. I limiti del presente contributo impediscono un approfondimento sistematico delle argomentazioni che conducono all'Assoluto attraverso la via antropologico-etica della legge morale: ma credo sia quanto mai opportuno precisare che tali argomentazioni non necessitano in modo imprescindibile di un contesto teoretico kantiano; ritengo infatti che anche la via agostiniana delle "verità immutabili" (in questo caso gli "assoluti normativi") sia validamente utilizzabile per mostrare che la verità morale non sarebbe pienamente intelligibile nella sua assoluta pretesa normativa se non fosse espressione della volontà di Dio. Forse anche la via dei gradi di perfezione potrebbe condurre ad analoghe conclusioni, se opportunamente rielaborata¹⁶. Dunque la legge morale è riflesso

¹⁵ È importante riferirsi alla trattazione della *sinderesi* in S. Tommaso, soprattutto nelle *Quaestiones disputatae* "De Veritate", q. 16.

¹⁶ Su questa particolare tematica, mi permetto di rinviare al mio "Il Creatore del mondo," Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2004, pp. 126-140; 171-174; 182-185.

della legge di Dio nell'uomo. La tesi è classica e non ha certo bisogno di ulteriori commenti¹⁷. Poiché, però, questa tesi si colloca qui al termine di un ragionamento che ha inteso spiegare l'intimo rapporto tra la libertà dell'uomo e la vita morale, bisogna ora chiarire in che modo la scoperta di una volontà trascendente nella assoluta pretesa normativa della verità morale possa costituire un inveramento e una autentica realizzazione della libertà. Infatti, a prima vista, l'introduzione della volontà divina nella determinazione fondativa del rapporto tra vita morale e libertà umana sembrerebbe quasi un'"intrusione", nel senso che sembrerebbe accentuare l'"eteronomia" della legge morale, e quindi il sentimento di costrizione per la libertà umana (secondo la ben nota opposizione sartriana fra la affermazione dell'esistenza di Dio e l'affermazione della libertà del singolo). Ogni presunta eteronomia è però superata dalla definizione della legge morale come "verità dell'uomo" nel contesto del finalismo antropologico ed etico di cui si è detto sopra. Infatti, se la verità morale esprime universalmente l'imperativo "diventa ciò che sei!", il medesimo imperativo non è né estrinseco né puramente formale. Non estrinseco, perché ciò che l'uomo è chiamato a essere si trova nell'uomo stesso; non puramente formale, perché realizzare la propria umanità per l'uomo singolo significa determinare storicamente quei contenuti che costituiscono la propria dignità personale, escludendo quanto è in contraddizione con tale dignità. Il riconoscimento del fondamento della verità morale nella volontà divina esplicita l'origine della chiamata a perfezione secondo un progetto non casuale, ma pensato e voluto da un Assoluto personale, un Bene sommo che indica all'uomo la via della realizzazione di se stesso, manifestando quel che l'uomo è, vale a dire, un essere fatto a immagine e somiglianza di Dio. Anche se una vera e propria dimostrazione razionale filosofica della tesi dell'"homo imago Dei" è molto difficile, tuttavia mi sembra che risulti pienamente compatibile con la comprensione della libertà dell'uomo alla luce della verità morale così concepita. La libertà di fronte alla verità morale, infatti, non si limita soltanto

¹⁷ Ben nota è la definizione di legge naturale in S. Tommaso: "Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur" (S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2). Interessante su questo tema mi sembra il saggio di F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Edizioni ETS, Pisa 1999.

a riconoscersi nel bene come momento soggettivo astratto, ma si comprende come principio-guida dello spirito verso la conoscenza di se stesso, e in particolare verso la consapevolezza della propria apertura al Trascendente e della propria chiamata all'autosuperamento, alla divinizzazione. In questo senso la libertà non solo non è costretta dalla verità, ma diventa spinta esistenziale alla liberazione da ogni vincolo o limite, che ostacoli la realizzazione dell'umanità dell'uomo. Fin da Socrate, infatti, il pensiero filosofico ha insegnato che la conoscenza di sé è già una liberazione sia intellettuale sia morale. Alla luce di queste considerazioni, la legge morale si comprende meglio con le categorie ebraico-cristiane che con le categorie ellenistiche: più che *nomos* la legge è la luce donata agli uomini perché possano orientarsi, nell'itinerario della propria vita, al loro vero bene, che, ultimamente, è l'amore di Dio. Certo, la legge è anche *nomos*, perché l'uomo può camminare nella luce del bene secondo la propria natura umana, regolata e condizionata dalle proprie potenzialità ma anche dai propri limiti, derivanti dalla condizione creaturale, dalla corporeità e dal peccato. La libertà di scelta intesa come capacità di prendere posizione di fronte alla verità morale e di radicarsi in essa optando per un cammino di progresso nel bene, giunge al vertice della sua perfezione proprio nel momento in cui si scopre come *liberazione*, perlomeno parziale, dai condizionamenti e dai vincoli che ogni singola scelta crea naturalmente nell'individuo. Nel loro comune radicamento nella verità morale, dunque, *libertas minor* e *libertas major*, per usare una terminologia agostiniana, finiscono con l'identificarsi dialetticamente, quasi illuminandosi a vicenda. La libertà dal male, infatti, sostiene la libertà di scelta, attraendola continuamente nell'itinerario di conoscenza e di liberazione dello spirito; la libertà di scelta, a sua volta, sostiene la libertà dal male nella consapevolezza di se stessa, consentendo al soggetto di verificare esistenzialmente l'autenticità della propria condizione di spirito libero, intesa come autodeterminazione del bene. Questa impostazione del legame tra libertà e verità pone certamente il problema di capire adeguatamente che cosa sia la verità dell'uomo, che abbiamo presentato sullo sfondo della definizione della verità morale e della legge. C'è una prima via di comprensione, puramente antropologica, che incentra il dinamismo di autotrascendimento dell'uomo in una facoltà dello spirito finito (nella razionalità, nella volontà, nel sentimento) o nell'armonia tra tutte le facoltà spirituali. Sono i diversi itinerari gnostici e ascetico-mistici del-

le filosofie religiose o naturalistiche. C'è una seconda via di comprensione della verità dell'uomo, che è piuttosto metafisica, in senso lato, ed incentra il dinamismo di autotrascendimento nella tendenza ad un assoluto trascendente o immanente (Dio, l'umanità nuova, il progresso, ecc.). C'è una terza via, non puramente filosofica, ma aperta a un'intelligenza della fede, che, pur valorizzando le prime due vie, ne vede anche l'insufficienza e ne constata la frequente inefficacia nel vissuto. Si tratta della via filosofica "cristiana", in cui l'uomo esemplare non è un obiettivo da perseguire, ma è una realtà storica attuale e singolare, un singolo uomo, in carne ed ossa, epifania dell'Assoluto: Gesù Cristo, Verbo divino fatto uomo, il quale mostra alla libertà dell'uomo la via della perfezione (dell'amore del Padre), manifestando tutte le potenzialità di bene racchiuse nell'uomo, così come è stato concepito nel progetto originario di creazione. La persona è l'Uomo in carne ed ossa; l'Uomo esemplare non è in carne ed ossa, è un ideale, e per ciò stesso trascende sempre il singolare concreto. Siamo di fronte ad una questione spinosa, specie per le metafisiche platoniche. In queste difficoltà il filosofo cristiano può vedere la ragionevolezza del Mistero dell'Incarnazione: una delle tre Persone divine, il Figlio, il Logos, assume la natura umana, diventando un uomo concreto, storico, un uomo in carne ed ossa, perfettamente adeguato all'uomo voluto dal progetto creativo del Padre. La verità cristiana porta a compimento la verità morale, ovvero mostra tutta la profonda verità della Legge morale, ma anche la trascende ("Avete udito che fu detto... ma io vi dico..."). In tal modo la libertà dell'uomo è chiamata a trascinare lo spirito non verso un autosuperamento moralistico, storicistico, gnostico, né tantomeno verso un autosuperamento alla cieca, irrazionalistico ed estetizzante, ma verso la sequela dell'Uomo-Dio, che ha liberamente scelto l'obbedienza al Padre per realizzare la vera e totale liberazione dell'uomo. Il filosofo cristiano *in quanto filosofo* vede il problema nei suoi giusti termini e cerca di capire in qualche modo qual è la verità dell'uomo e per quale via la libertà può farsi incontro ad essa; *in quanto cristiano* vede la ragionevolezza della proposta cristiana di unificare nella sequela di Cristo la libertà di scelta e la libertà dal male e dal limite (la morte); infine, *in quanto cristiano credente*, il filosofo si sente chiamato a imitare Cristo, accogliendo il suo invito di autosuperamento e di liberazione totale: "Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48). Questa esortazione di Gesù è inserita proprio nel Discorso della montagna, nella procla-

mazione delle “Beatitudini”: la verità dell’uomo, la sua perfezione, appare nel completo sconvolgimento dei parametri mondani dell’“esistenza inautentica”, per affermarsi nella dimensione del trascendimento dell’umano. Trascendimento che solo la libertà può vivere realmente in un duplice movimento: 1) liberazione di se stessa da ogni riduttiva chiusura nell’ovvietà della morale “troppo umana” del *do ut des* e dell’autoconservazione; 2) consegna incondizionata di se stessa al Sommo Bene incarnato nell’uomo. Questo secondo movimento è il più importante, perché significa concretamente sequela del Dio-Uomo, significa farsi discepoli di Gesù di Nazareth, grazie al suo esempio e al suo aiuto. Se l’uomo si fa discepolo del *Logos* incarnato, disposto a mettere in gioco tutta la propria libertà, libertà e verità troveranno la loro perfetta sintesi nella vita morale: “Se rimarrete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi” (Gv 8, 31-32). La persona, dunque, trova la sua strada verso il Bene avvicinandosi all’Uomo esemplare, all’Uomo come Dio lo ha pensato nel suo progetto creativo. In questo cammino il filosofo cristiano avverte i profondi limiti della via puramente filosofica. Assunta da una Persona divina, la natura umana mostra alle persone umane tutte le proprie potenzialità di Bene, superando, nella vita di Gesù Cristo, gli stessi limiti della legge morale naturale. Siamo entrati così nel dinamismo del Discorso della Montagna e della *Lex nova*: la persona umana si impegna in un trascendimento di se stessa nella imitazione di Cristo. “Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua” (Mt 16, 24). Per il filosofo cristiano la dimensione etica della persona non costituisce di per se stessa la felicità per l’uomo, come pretendeva qualche antico stoico o qualche socratico: essa è via alla felicità, ma non è la felicità. Solo ritrovando la propria umanità purificata, perfezionata ed elevata alla unione con Dio, ovvero santificata, illuminata nella sua pura Verità, la persona può essere pienamente felice. La sana filosofia spinge l’uomo alla faticosa ricerca dell’Uomo autentico; ma al termine della fatica del concetto e dello sforzo della virtù, la via filosofica non può dare molto di più che la sapienza di intravedere il Mistero oltre l’uomo (così, mi pare, possono essere capiti l’itinerario “mistico” plotiniano, ed altri itinerari simili). La *Via Christi* spinge l’uomo alla ricerca dell’Uomo amato da Dio, cosicché chi segue il Cristo, trovando l’Uomo trova Dio ed entra in comunione con il Suo Amore, che è gioia per sempre.

