

L'IDEA DELLA LIBERTÀ. SORTE E RINNOVAMENTO

FRANCESCO BOTTURI*

SOMMARIO: 1. *Libertas indifferentiae*. 2. *Causalismo e determinismo: il modello hobbesiano*. 3. *Riprese del determinismo*. 4. *L'alternativa kantiana e fichtiana*. 5. *Il senso della libertà: Plotino*. 6. *La conferma di Tommaso*.

L'EPOPEA occidentale dell'idea della libertà costituisce uno dei grandi lasciti della nostra civiltà, uno dei tratti fondamentali del suo umanesimo. Un'idea tra le più difficili da trattare filosoficamente e tra le più indispensabili per dar nome all'identità umana in quanto umana. Un'idea dura a morire e difficile da far vivere.

Un'idea in cui sembra raccogliersi tutto quanto di assiologico l'odierna cultura dell'Occidente sa dire, ma anche quella che essa sa meno difendere speculativamente. Anzi, il vissuto postmoderno della libertà sembra costituito dalla giustapposizione schizoide di due messaggi contraddittori: 'sii libero, di una libertà che non esiste'. La libertà, in effetti, si presenta come l'ultimo e riassuntivo (in realtà isolato) valore forte dell'Occidente, in cui si raccoglie il meglio e l'essenziale della grande eredità moderna e che, per questo, diventa oggetto di una retorica libertaria che le attribuisce il potere di produrre valore: valido perché e purché libero. Ma, sul lato opposto, la libertà è oggetto di un'accanita critica negativa, sulla base di un determinismo "scientifico", portatore di un rinnovato argomento causalistico in termini bio-neurologici, che si combinano con o subentrano a quello tradizionale psico-sociale.

Questa sindrome aporetica non esaurisce le possibilità teoriche della riflessione novecentesca sulla libertà, ma esprime il peso che la storia dell'idea ha sull'idea stessa, su cui vengono a gravare delle rotture epistemologiche che, benché aporetiche, sembrano funzionare da soglie di non ritorno. Mi riferisco a due forti discontinuità nel percorso epocale dell'idea di libertà, che costituiscono con evidenza nascosta i presupposti tipici di molti ragionamenti contemporanei: la figura della "*libertas indifferentiae*", proposta dal volontarismo scolastico del XIV secolo e il causalismo meccanicista del XVII secolo, che "inventa" il tipo moderno dell'*argumentum ad excludendum* della libertà.

* Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Largo A. Gemelli, 1, 20123 Milano. E-mail: francesco.botturi@unicatt.it

Nel primo caso la libertà è pensata per la prima volta in modo isolato dalla totalità dell'esperienza e del suo dinamismo perfettivo, predisponendo l'interpretazione della libertà come puro libero arbitrio, come mero potere di scelta. Nel secondo caso, per influsso dell'incipiente pensiero scienziato, la causalità efficiente ottiene per la prima volta un assoluto primato come criterio esplicativo universale, con la conseguenza che anche la realtà del libero arbitrio viene messa alla prova della catena delle cause efficienti (fisiche o/e psichiche) in cui si trova inserita: una richiesta di spiegazione che è sin dall'inizio contraddittoria con l'*explanandum*, poiché l'essere effetto di altro è in ipotesi di per sé in contraddizione con la tesi della libertà, alla quale non resta che lo spazio logico di una semantizzazione come libertà esecutiva di azione.

1. *LIBERTAS INDIFFERENTIAE*

Riconsideriamo in modo più analitico le caratteristiche delle due mosse teoriche, che si dicevano avere un significato epocale per le sorti dell'idea di libertà: il volontarismo tardo medievale e il causalismo meccanicista moderno. Due posizioni in sé antitetiche, come sono l'esaltazione della libertà senza condizioni e la dottrina della libertà condizionata, ma che nel gioco storico delle idee divengono complementari, come sono l'isolamento del libero arbitrio dal suo contesto antropologico e l'occasione che esso offre al trattamento analitico delle condizioni della scelta.

Il volontarismo occamista rivendica il principio dell'assolutezza della libertà, sciolta da qualunque dipendenza. Il libero arbitrio, concepito come "facoltà" a sé, precede la volontà e la ragione, che piuttosto ne dipendono nel loro esercizio: è la libertà che decide del volere e del comprendere. Per questo il libero arbitrio non può essere dipendente nemmeno dall'attrattiva del bene, anzi non può che essere *indifferente* rispetto al valore degli opposti della scelta possibile, in contrapposizione con la dottrina tradizionale dell'apertura della volontà libera *ad opposita*, quale condizione di *indeterminazione* che rende possibile la scelta. L'indifferenza, infatti, non significa solo indeterminazione, ma neutralità nei confronti delle possibilità: se la libertà ha da essere tale, deve avere una superiorità indifferente agli oggetti della ragione e della volontà, perché indipendente dal senso del bene. Come scrive S. Pinckaers, la volontà libera «non si definisce più per la propensione al bene che si esercita nell'amore e nel desiderio, come in san Tommaso e nei Padri; essa si pone come un'indifferenza radicale da cui procede un puro volere, [...] un'imposizione di volontà su di sé o su di altri».¹

Da qui si snoda la concatenazione delle rotture con la tradizione. Anzitutto il modello volontarista prescinde dalla solidarietà tra libertà e "inclinazioni"

¹ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, (1985), Ares, Milano 1992, p. 391. Si può sorprendere qui un'origine remota ma efficiente della concezione "formalista" del potere tipico delle dottrine moderne del potere (da Hobbes a Schmitt).

umane. L'abbandono del tema della *inclinatio* tomista costituisce un punto di svolta di significato primario, perché disancora la libertà dal dinamismo ontologico e psicologico della tendenza, cioè dal dinamismo prevolontario e volontario del soggetto, in forza del quale appunto la libertà non è "indifferente", ma orientata nei confronti del valore di bene delle possibilità. L'agatologia di Tommaso, infatti, costituisce il versante dinamico della sua ontologia, secondo cui l'inclinazione è il dispositivo ontologico col quale l'essente tende al suo bene. La *forma* dell'essente, in quanto misura della somiglianza-convenienza tra gli essenti e fondamento del loro rapporto al bene, ordina ogni cosa al suo fine conveniente. Se così non fosse, nulla si muoverebbe verso altro, se non per moto meccanico estrinseco (come penserà infatti lo scientismo meccanicistico del XVII secolo). Ogni cosa «in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam», poiché «ex unaquaque [...] forma sequitur aliqua inclinatio et ex inclinatione operatio»; in sintesi, «inclinatur unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam». ² Tutta la concettualità dell'*inclinatio* deve essere predicata dell'*appetitus*, perché questo è una specificazione di quella: «inclinatio consequens formam naturalem dicitur appetitus naturalis» ³ e, analogicamente, *appetitus sensitivus e appetitus intellectivus o rationalis* ovvero volontà. In breve, lo sradicamento della libertà dal mondo delle *inclinationes* o degli *appetitus* coincide con la sua intima estraneazione dal bene.

Il presupposto del bene, dunque, nella prospettiva volontarista entra in contraddizione con l'assoluta in-dipendenza della libertà, configurando così un modello teorico che giungerà estremizzato (cioè liberato da ogni correttivo teologico, come ancora avviene nel volontarismo) nell'esistenzialismo ateo di un Sartre o di un Polin e nelle forme del libertarismo contemporaneo, con i quali il volontarismo ha in comune anche una rilevante conseguenza; quella di togliere fondamento alla dimensione diacronica della libertà e di togliere importanza alla storia della libertà. Se, infatti, questa non è supportata da uno slancio strutturale verso il bene, allora l'atto libero, che è di suo istantaneo e puntuale, viene sciolto dal contesto della durata e dall'influsso degli atti antecedenti; così come si estranea dalla realtà degli *habitus virtuosi*, che stabilizzano l'orientamento dell'agire e prefigurano gli atti secondo il bene. Di conseguenza, il significato della libertà non è più distribuito nella storia concreta di una libertà, ma si concentra tutto ed esclusivamente nei singoli atti.

In conclusione, estraniata dall'appello del bene nei confronti della volontà, la libertà si riconfigura come indipendente e superiore potere arbitrale del sì e del no.

² *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 5; *In de Anima*, II, 5; *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 3.

³ *In de Anima*, II, 5.

2. CAUSALISMO E DETERMINISMO: IL MODELLO HOBBSIANO

Sull'altro versante teoretico, il determinismo s'ingegna a trovare le ragioni per cui azione e libertà costituiscono una contraddizione in termini e "agente libero" un'espressione «priva di senso (*nonsense*)». ⁴ A questa conclusione Hobbes giunge attraverso la sequenza di otto punti in cui è contenuta una duplice mossa teorica: l'esclusiva rilevanza della causa efficiente per dar conto del moto della volontà e l'identificazione del processo di deliberazione con una sequenza immaginativa. L'una e l'altra cosa convergono, come vedremo, in una condizione di fondamentale passività, che esclude di principio l'idea di libertà come iniziativa.

«Penso – afferma Hobbes al sesto punto della sua argomentazione – che nessuna cosa tragga inizio da se stessa, bensì dall'azione di qualche altro agente immediatamente fuori da sé. E che, quindi, non appena un uomo abbia un appetito o una volontà verso qualcosa che prima non aveva, la causa della sua volontà non è la volontà stessa, ma qualcos'altro che non è in suo potere»; ora, se la volontà è causa necessaria delle azioni volontarie, ma è a sua volta causata da altri fattori che non sono a sua disposizione, «ne segue che tutte le azioni volontarie hanno cause necessarie e che quindi sono necessitate». ⁵ Il ragionamento è ineccepibile: se tutto ciò che è al modo di un diveniente è posto nella concatenazione di cause efficienti necessarie, nulla può operare se non determinato da altro. A rinforzare questa veduta, Hobbes elimina ogni spazio di eccezione affermando che, se una causa (efficiente) è «sufficiente», cioè «non manca di nulla di ciò che è necessario alla produzione dell'effetto», allora non può non produrre l'effetto. La causa efficiente è come tale necessaria, a meno che non sia sufficiente. In altri termini, la causalità volontaria non ha natura diversa dalla causalità attiva-passiva della realtà fisica e la causalità efficiente è l'unica forma di causalità possibile ed è univoca. ⁶

A ciò si aggiunge – come anticipavo – l'identificazione della deliberazione come «nient'altro che un'immaginazione alternata delle buone e cattive conseguenze dell'azione», cioè come alternanza di speranza e paura, appetito di fare o non fare, sulle cui basi l'uomo delibera. La deliberazione, in definitiva, è una successione di appetiti contrari, l'ultimo dei quali coincide con la volontà stessa: «è quello che noi chiamiamo volontà»; più precisamente è l'«ultima volontà» determinante, rispetto ai precedenti appetiti che restano solo «inten-

⁴ Cfr. T. HOBBS, *Libertà e necessità*, in IDEM, *Libertà e necessità e Questioni relative a libertà, necessità e caso*, Bompiani, Milano 2003, p. 113.

⁵ T. HOBBS, *Libertà e necessità*, cit., pp. 111-113.

⁶ *Ibidem*, p. 113; per questo Hobbes conclude con l'inaccettabilità della definizione ordinaria di agente libero, come di «quello che, essendo presenti tutti gli elementi necessari alla produzione dell'effetto, può nondimeno non produrlo» (*ibidem*).

zioni e inclinazioni». ⁷ La volontà hobbesiana infatti non è una facoltà stabile, bensì la risultanza di un processo deterministico, che nell'uomo si svolge su base di immaginazione. È evidente che in tal modo la connessione causale opera su una realtà, quella dell'agente, caratterizzata da una fondamentale passività, che non dà spazio a nessuna capacità di "iniziativa" (per usare la terminologia di L. Pareyson), a nessuna possibilità di nuovo "inizio" (per usare quella di H. Arendt). Di qui la definizione hobbesiana della libertà nei termini limitativi di *libertà di azione*, come «l'assenza di tutti gli impedimenti all'azione che non siano contenuti nella natura e nella qualità intrinseca dell'agente». ⁸

Anche la questione della necessaria produttività della causa efficiente lo conferma. Che una causa efficiente sufficiente non possa non produrre il suo effetto è la proposizione fondamentale del determinismo, come afferma già Aristotele nella *Metafisica*, ripreso da Tommaso: «se ogni effetto procedesse da una determinata causa e se ogni causa producesse necessariamente il proprio effetto, seguirebbe che tutto sarebbe necessario». Tuttavia, osserva l'Aquinate, alcune cause, «pur essendo sufficienti (*causae sufficientes*) possono non produrre i propri effetti, perché possono essere impediti da altre cause naturali; inoltre, le cose che accadono per caso (*quae fiunt per accidens*) non sono prodotte da una causa agente naturale». ⁹

Questo indeterminismo estrinseco, d'altra parte, potrebbe trovare un complemento in quello intrinseco dell'agente, se fosse diversa la natura della causa agente. L'effetto causale non solo può essere impedito, ma, in linea di principio, l'agente potrebbe impedirsi di agire.

Ma proprio questo è il punto che il sofisticato materialismo hobbesiano impedisce di pensare, rendendo con ciò evidente che la questione della libertà ha il suo punto nevralgico nella *natura della causa operativa*. Una diversa prospettiva si aprirebbe se esistesse una causa agente non alla mercé dei determinismi naturalistici o psicologici, ma capace di autopossesso.

3. RIPRESE DEL DETERMINISMO

Il tragitto prekantiano della filosofia moderna della libertà, stretta nell'alternativa tra la presupposta causazione estrinseca della volontà e l'irrazionale casualità dell'assenza di causa, porta in gran parte a un compatibilismo di necessità della scelta e libertà dell'azione. E nel contemporaneo, come se kantismo e idealismo non avessero portato robuste risposte all'aporetica prekantiana, le filosofie neoempiriste e neopositiviste, cioè filosofie senza trascendentalità metempirica, restituiscono attualità allo schema bipartito in causalità deterministica e casualità indeterministica.

⁷ *Ibidem*, pp. 109 e 111.

⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 6, ad 21; tr. it. di F. Fiorentino, *Il male*, Bompiani, Milano 2007, pp. 641-643.

Esemplificativa la posizione di Rafael Ferber, in cui il repertorio delle argomentazioni è ripercorso con chiarezza. Noi agiamo in base a un'“idea della libertà”, in un senso non kantiano, ma spinoziano di «inevitabile illusione della percezione interna», che ci permette di avere libertà di azione, così come ci attribuiamo un'illusoria idea di sostanzialità soggettiva che ci permette di avere un'identità pratica. Entro questo perimetro vale il compatibilismo di libertà e determinismo: il fantasma della libertà ha effetti positivi di ordinamento del mondo dell'azione, mentre salvaguarda sia dall'irrazionalità dell'assenza di una legge causale sia dall'incoerenza dell'autocausazione della volontà. La libertà, infatti, non può essere né quella di «un agire senza motivazioni» che risulterebbe insensato, né «quella di una prima causazione», che attribuirebbe alla libertà un'autonomia assoluta. Nel primo caso ci sarebbe un agire senza alcuna ragion d'essere, dall'altra si darebbe un'«auto-causazione del nulla», impossibile come «la nascita di qualcosa dal nulla».

Il significato della libertà si limita, dunque, a una «libertà [...] relativa», con la quale «possiamo determinare i nostri desideri di primo grado con atti di volontà di secondo grado» e questi con atti di terzo grado ecc., per cui «possediamo la libertà di poter agire [...] in modo diverso da come facciamo effettivamente», avendo in ciò «la ragione della dignità di [...] persona». ¹⁰ Esito, peraltro, interessante dell'analisi dell'Autore, dal momento che l'ammissione di una presa di distanza dai propri “desideri” ripropone per intero il problema, che sembrava risolto, in quanto o la nuova determinazione della motivazione è anch'essa puramente deterministica oppure implica un atto di originaria indeducibile scelta dotata della sua assolutezza qualitativa.

Nel dibattito contemporaneo in ambito analitico tra “compatibilisti” e “incompatibilisti” ¹¹ è significativo, a ulteriore esempio, l'intervento dell'incompatibilista Ch. A. Campbell, che, proponendo una concezione «contro-causale» dell'azione libera, si rende conto che la libertà, finché è cercata secondo il cosiddetto «principio delle possibilità alternative» – nelle diverse versioni di un Nowell-Smith o di un Moore –, resta indagata «da un punto di vista esterno» tipico della comprensione del mondo fisico, e non da quello suo proprio dell'atto di autodeterminazione interno alla volontà. Campbell qui non va oltre un richiamo psicologico all'«introspezione», rendendo così debole la sua proposta, ¹² che ha comunque il pregio di segnalare l'inadeguatezza di un metodo e di indicare – almeno negativamente – una via diversa.

Campbell, infatti, con altri come R. Chisolm, R. Taylor, T. O'Connor, R. Clark, è fautore della cosiddetta *agent causation*, che è consapevole del fatto

¹⁰ Cfr. R. FERBER, *Concetti fondamentali della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 210-216.

¹¹ Cfr. in proposito M. DE CARO (a cura di), *La logica della libertà*, Meltemi, Roma 2002 e M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004.

¹² C.A. CAMPBELL, *Is “Freewill” a Pseudo-Problem?*, «Mind», LX (1951), pp. 457 ss.

che dall'aporia del razionalismo deterministico e dell'irrazionalismo casualistico si può uscire solo presupponendo un principio peculiare all'origine dell'attività causativa, identificabile con lo stesso agente in quanto capace di autodeterminare la propria volontà. In accordo con la tradizione premoderna, la libertà torna qui a essere predicata della volontà e non dell'azione: secondo la formula di Th. Reid – autore ampiamente ripreso da Chisolm –, la libertà è «un potere sulle determinazioni della propria volontà». Si chiarisce così di nuovo che di libertà è possibile parlare solo se si dà un principio indipendente di attività che stia all'origine; indipendente, perché dotato di un potere di causazione immanente, cioè di auto-motivazione, come già aveva detto Reid.¹³

Al contrario, ogni tentativo di ricavare uno spazio ontologico ed epistemologico alla libertà a partire dal non-libero è votato all'insuccesso. Per questo sono fuori bersaglio, a mio avviso, le obiezioni che vengono sostenute nei confronti dell'*agent causation* di postulare un'ingiustificabile eccezione all'ordine "naturale" deterministico e di porre in campo "oscurità metafisiche". In realtà, la libertà è, già concettualmente, una "sovversione" della causalità deterministica e del postulato della chiusura dell'universo causale fisico. Perciò la novità della libertà non può essere sensatamente negata dal punto di vista ontologico a motivo della sua *queerness* trasgressiva dello statuto ontologico del non-libero, così come non può essere sensatamente esclusa dal punto di vista epistemologico, *perché* conosciuta in forza di un sapere diverso da quello che ha a oggetto il non-libero. Questo tipo di obiezioni esprimono piuttosto un rifiuto preventivo di prendere in considerazione la stessa ipotesi dell'esistenza della libertà come peculiare dimensione d'essere.

Giungiamo così al *punto focale di una dottrina della libertà*, che si concentra nella natura della volontà e nello statuto della motivazione. L'idea che vi sia un principio di causazione o di mozione e che questo sia indipendente in quanto capace di automotivazione appare come possibilità logica, ma è ritenuta impossibile per la sua pretesa di absolutezza oppure è considerata destinata all'aporetica di un processo all'infinito di una "volontà di volontà" (figura originariamente scotista), che rinviando all'infinito non è esplicativa.

Ma queste due figure della volontà di volontà e dell'automotivazione possono essere intese in un senso diverso, non come volontà che prende a oggetto se stessa o come motivazione che genera se stessa, bensì come operazioni della volontà in quanto capace di riflessività in cui essa, presente a se stessa,

¹³ T. REID, *Essays on Action Power of Man*, (1781), Mit Press, Cambridge (Ma) 1969, p. 323. In una recente ripresa della problematica contemporanea M. De Caro di fatto evidenzia come, in sintesi, l'oggetto del contendere è l'ammissione o meno della capacità di «controllo» del proprio agire da parte dell'agente (*Analisi concettuale e scienza: il dibattito contemporaneo sul libero arbitrio*, in M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, in part. pp. 370-373).

si esercita come autopossesso: capacità riflessiva della tendenza (al bene) che sospende l'eteromotivazione e la trasforma in automotivazione.

Questa idea della volontà ha diverse conseguenze. Nei confronti del modello della causalità efficiente e sufficiente rivendica alla volontà un'originaria capacità d'iniziativa, che la sottrae a un regime di passività ricettiva di stimoli determinanti, quasi fosse un organo sensibile. Rispetto al volere di volere (in senso causativo oggettivo) l'automotivazione afferma che si tratta piuttosto dell'essere presente a sé del volere nel suo atto, così che la motivazione non è esecuzione di impulso estrinseco (fisico o psichico), ma autonoma configurazione della tendenza. Rispetto all'idea di causazione, infine, l'automotivazione si precisa come qualcosa che non è propriamente dell'ordine della causa (efficiente) e quindi non è in tal senso *causa sui*, secondo cui la volontà dovrebbe essere contraddittoriamente effetto di se stessa, ma è appunto autopossesso riflessivo del suo moto tendenziale e quindi delle sue motivazioni, che, comunque sollecitate, fatte proprie dalla volontà divengono "volute".

Certamente questa idea della libertà ha una premessa ontologica discriminante, consistente nella natura "intenzionale" della volontà e più precisamente "spirituale", intendendo con questo termine un modo d'essere che rende possibile la riflessività (*reditio*, secondo Tommaso) della presenza a sé (più ampia dell'essere cosciente), che significa duplicazione senza estraneazione e, correlativamente, un'identità non senza dualità, in breve unità di identità e distinzione; uno statuto ontologico diverso dal modo dell'essere spazio-temporale: ogni fantasia materialista non rende possibile il pensiero della libertà.

4. L'ALTERNATIVA KANTIANA E FICHTIANA

La posizione hobbesiana divenne il paradigma di quella che Kant chiamò ironicamente la «libertà del girarrosto». Nella questione della libertà, egli afferma, non fa differenza «sapere se la causalità [del volere] sia determinata secondo leggi di natura da fondamenti che si trovano nel soggetto o fuori di esso; e, nel primo caso, se sia necessaria per motivi istintivi, o pensati dalla ragione». Non fa differenza, quanto al (non) essere della libertà, se il determinismo sia di ordine meccanicistico secondo la figura dell'«*automaton materiale*» (Hobbes) o di ordine psicologico secondo la figura dell'«*automaton spirituale*» (Leibniz; Hume). L'alternativa che conta è piuttosto quella tra la «necessità della connessione degli accadimenti», in una serie temporale fisica o psichica, e la «libertà trascendentale», in quanto indipendente «da tutto ciò che è empirico». ¹⁴

Il merito fondamentale della riflessione kantiana sulla libertà sta nell'affermare che se si dà libertà, è perché essa ha la sua condizione di possibilità a li-

¹⁴ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, in IDEM, *Fondazione della metafisica dei costumi e Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, pp. 303 e 304.

vello trascendentale, cioè come capacità causale di una ragione che è «facoltà dell'incondizionato» e «pura attività spontanea», indipendente dalla sensibilità e regola dell'intelletto. Senza questa trascendenza interna è impossibile giungere sensatamente all'idea della libertà. In sintesi, di libertà ha senso parlare solo in termini di «una causalità che si determini totalmente da sé», di una causalità cioè che non sia oggetto né di intuizione empirica, né di dimostrazione razionale, ma che «valga solo come presupposto necessario della ragione» in quanto trascendentale e quindi predicabile «come propria dell'attività degli esseri razionali in genere». ¹⁵

Già la “terza antinomia della ragion pura”, ¹⁶ in cui Kant discute a livello teoretico dell'alternativa tra determinismo e libertà, è interessante, pur nella sua indecidibilità entro l'impianto speculativo kantiano, che, se di libertà fosse possibile parlare, bisognerebbe cercarla in una dimensione di «spontaneità assoluta», causante e non causata; in una facoltà di cominciare da se stessa una serie di cose o di stati successivi; così che, se anche la possibilità reale della libertà non fosse confermata, la sua possibilità logica consisterebbe comunque in un autopossesso originario.

In *La religione entro i limiti della semplice ragione* Kant osserverà che «è [...] una contraddizione cercare l'origine temporale [*Zeitursprung*] delle azioni libere in quanto libere (come se si trattasse di effetti di carattere fisico)»; «infatti, se è libera, l'azione dell'uomo è sottratta per definizione alla concatenazione delle cause antecedenti e delle cause naturali, interne ed esterne, che influiscono su di lei», così che «per nessuna causa presente nel mondo l'uomo può cessare di essere un soggetto che agisce liberamente». ¹⁷ Come a dire che la libertà umana non può essere né affermata, né negata sulla base dell'analisi della causalità deterministica, come sembra accadere aproblematicamente a tutt'oggi in molti dibattiti in ambito neuro-psico-sociologico. Il postulato di chiusura dell'universo causale può essere un criterio metodologico del sapere scientifico, ma non può essere esportato in ambito ontologico senza tener conto della possibilità logica dell'essere-libero.

Kant supera, dunque, l'aporia della filosofia moderna da Hobbes a Hume facendo appello a una condizione di “autonomia” metempirica trascendentale che riproduce, nel contesto e nei limiti critici del suo pensiero, l'idea di un'auto-disposizione originaria, che egli chiama «spontaneità», condizione della «indipendenza» (ontologica negativa) dal mondo empirico dell'inclinazione naturale e dell'«autonomia» (etica positiva) auto-legislativa del *Wille*.

¹⁵ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 156, 149, 150-151 e 165; IDEM, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 217 e 238.

¹⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, I, II, cap. II.

¹⁷ IDEM, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di M. Roncoroni e V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, pp. 117 e 119.

Su questa linea Fichte, superato il dualismo kantiano del fenomenico e del noumenico, la libertà diventa "sistema", ovvero chiave di volta dell'intera metafisica, in cui la libertà assume il valore di principio assoluto, che si pone per se stesso, non più come formale autolegislazione, quale era la libertà kantiana, bensì come pura attività soggettiva, quale assoluta auto-posizione metafisica, libera e necessaria insieme.

A livello antropologico finito la libertà appare con la percezione del nostro reale agire nel mondo sensibile, che implica l'originari attività dell'io e insieme la sua determinazione da parte del non-io, in cui però la causalità permane tutta dal lato dell'io: «tutto ha il suo punto di partenza nell'agire e nell'agire dell'io, il non-io opponendo resistenza solo all'iniziativa dell'io». ¹⁸ Questo non significa, afferma Fichte, che non si operi con un «impulso», una «forza» che proviene dalla natura, ma che questa opera sotto il dominio di un principio al di là di ogni natura, il dominio del «concetto». È questa la «libertà formale», che dà nuova forma all'impulso naturale. ¹⁹ Ma, un impulso che proceda dall'io è un «impulso alla libertà per amore della libertà», che non riceve passivamente il «materiale dell'azione» dall'impulso naturale ma lo impone da se stesso. È questa la «libertà materiale», che non si limita a compiere liberamente ciò che la natura già farebbe deterministicamente, ma che compie opere che la natura non compirebbe affatto. ²⁰ La libertà appare così attraverso la riflessione intrinseca all'agire «puro», che riflettendo sulla «pura assoluta attività» del «vero e proprio io», resiste all'impulso naturale ed eleva l'agente al di sopra della natura. ²¹ Qui la libertà rivela il suo essere «il punto d'unione» tra il mondo intelligibile, retto dalla legge morale, e il mondo sensibile, in cui si svolge l'azione reale. ²²

Nel modo complesso e problematico della sua teoresi (in particolare quanto al rapporto tra infinto e finito), Fichte riscopre l'idea della libertà come libertà assoluta, secondo l'esigenza logica intrinseca a una realtà che è tale in quanto essenziale riferimento a sé, energia di autodeterminazione riflessiva, forza di autoposizione, capacità indipendente di iniziativa.

Infatti, se sul piano teoretico l'Io deve pensarsi come infinito e perciò unico, su quello pratico l'Io si gioca nella finitezza e nella storia della libertà, in cui lo scarto tra assolutezza della libertà e identità finita apre alla comunicazione intersoggettiva. Già nella *Dottrina della scienza*, Fichte aveva affermato che «senza Tu non c'è Io; senza Io non c'è Tu». ²³ Fondamentale è l'idea secondo

¹⁸ J.G. FICHTE, *Sistema della dottrina morale secondo i principi della Dottrina della scienza* (1798), a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994, par. 6, p. 85.

¹⁹ *Ibidem*, par. 10, pp. 123-124.

²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 125-126, 127-128.

²¹ Cfr. *ibidem*, pp. 128-130.

²² *Ibidem*, par. 6, p. 84.

²³ J. G. FICHTE, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, (1794), in IDEM, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 100. Per cui, come suggerisce Masullo, si deve dire che in realtà l'altro, come soggetto, per Fichte «non si risolve puramente e semplicemente nel Non-io» (A. MASULLO, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Guida, Napoli 1986, p. 71).

cui l'io fa veramente esperienza di sé solo quando incontra un'estraneità libera: «la mia prima condizione, quella che, per così dire, costituisce la radice [*Wurzel*] della mia individualità, non è determinata dalla mia libertà, ma dal legame che mi unisce a un altro essere razionale». ²⁴

L'intersoggettività è affermata come risposta alla duplice contrastante esigenza secondo cui se, da una parte, l'io viene a sapere di sé quando agisce, impegnandosi con la realtà dell'oggetto e con la sua comprensione, dall'altra questa ha bisogno che già sia attiva la causalità soggettiva, poiché «ogni comprendere è grazie a un porre dell'attività causale dell'essere razionale», che è la causalità prima. ²⁵ È il teorema dell'intersoggettività che rompe il cerchio dell'oggettività e della libertà nell'agire: «l'essere razionale finito non può attribuire a se stesso una libera attività causale nel mondo sensibile senza attribuirlo anche ad altri e, quindi, senza ammettere fuori di sé anche altri esseri razionali finiti». ²⁶

In altri termini, il soggetto non si attribuisce la libertà, ma deve trovarsi «a ciò determinato da parte di un urto esterno, che deve tuttavia lasciargli la sua piena libertà di autodeterminazione». ²⁷ Una «determinazione liberatrice», la chiama M. Ivaldo, ²⁸ che non può essere causata da un oggetto qualsiasi, ma proviene solo da altro soggetto, da «un'esortazione (*Aufforderung*) al soggetto a decidersi a una libera attività causale». ²⁹ La genesi del pieno esercizio della libertà si iscrive così nel paradigma dell'autopossesso, di cui la relazione tra soggetti è luogo genetico privilegiato.

5. IL SENSO DELLA LIBERTÀ: PLOTINO

Dal percorso fatto risulta, dunque, che l'idea della libertà, per giustificarsi non può attestarsi sulla figura del libero arbitrio, e tantomeno ridursi a essa. L'idea della libertà esige che se ne riconosca un fondamento in una capacità riflessiva di auto-possesso che solo alcuni grandi della storia della filosofia hanno individuato con chiarezza speculativa. Dopo Kant e Fichte, dobbiamo rivolgerci ora a Plotino e a Tommaso.

Il prevalente senso morale della libertà, secondo l'ideale dell'*autárkeia* greca e stoica in particolare, è assunto e trasformato nella straordinaria riflessione metafisica e antropologica che Plotino conduce nelle *Enneadi*, in cui l'auto-sufficienza morale è trasvalutata nella libertà assoluta dell'Uno Bene. La sezione ottava del VI libro si conclude con l'affermazione che «lui solo [...] è

²⁴ J.G. FICHTE, *Sistema di etica*, (1798), a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2008, p. 503.

²⁵ IDEM, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, (1796), a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 28. ²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 31.

²⁸ M. IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992, p. 115.

²⁹ J.G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 31.

veramente libero (*eleútheron*), perché non è asservito neppure a sé, ma è solo se stesso e davvero se stesso, mentre ogni altra cosa è a un tempo se stessa e qualcos'altro». ³⁰ La libertà dell'Uno è espressione della sua purissima unità, senza ombra di duplicazione: l'Uno è Libertà. Plotino riprende da Epitteto la definizione di libertà come «ciò che è a partire da/ che dipende da noi», «ciò che è a partire da/ dipende da sé» (*to eph'ēmin, tò ep'autō*), ³¹ che, se nella loro accezione originaria stanno a significare una limitazione di campo quanto all'azione e alla disponibilità umana, in Plotino assumono il nuovo significato fondativo e intensivo dell'autopossesso e dell'automotivazione, esemplare nell'originaria e perfetta unità dell'Uno.

Nell'unicità, non in senso limitativo ed estrinseco, ma in quello intrinseco e ontologico, sta dunque la radice della libertà. Dove vi è identità di essere (*upostasis*), essenza (*ousia*) e attività (*enérgeia*), ivi è libertà nella sua pienezza. ³² La libertà è nome dell'Uno, non come una proprietà rivolta all'esterno, ma nel suo essere stesso (per quanto si possa usare questo termine per lui che è al di là dell'essere): «al fondo della sua intimità». ³³ Per questa unità assoluta l'Uno è «come un re che esiste davvero, un autentico principio e un autentico bene: vale a dire, non come qualcosa che agisca in conformità del bene [...] ma in quanto è l'Uno, non conforme all'Uno, ma proprio l'Uno». ³⁴

In quanto esente da ogni dualità, l'Uno «dispone del suo essere»; addirittura, non essendoci rapporto d'alterità tra «essenza» e «attività», egli deve essere detto al di là del suo stesso autodomínio, perché la stessa espressione «padrone di sé» è impropria e «fuorviante», se suggerisce la dualità dell'essere oggetto di se stesso. ³⁵ Nella sua perfetta unità Egli è la sua volontà, per cui «essere se stesso per lui indica quello che egli ha sempre voluto essere e tuttora vuole. In senso proprio, la natura del Bene è incontaminata volontà di se stesso, non ridotta al traino della propria natura, ma frutto della propria scelta [...]». ³⁶ Fin dall'inizio e da sempre, egli è causa di sé ed è da sé e attraverso sé. Egli, di conseguenza, è «causa di se stesso», non nel senso che sia prima di esistere e che sia un'attività volta a produrre qualcosa d'altro, ma in quello secondo cui il suo produrre coincide con il suo essere. Egli è attività perché se ne mancasse sarebbe «un principio difettoso», ma la sua attività non è una «aggiunta» perché andrebbe persa l'unità; Egli perciò non ha attività, ma è attività perfetta, non sottomessa al suo essere e alla sua essenza ed è «assolutamente libera» (*enérgeia [...] katharōs esti eleuthéra*). ³⁷ Come osserva G. Leroux, attraverso

³⁰ PLOTINO, *Enneadi*, tr. it. di R. Radice, Mondadori, Milano 2002, VI, 8; 21, 31-33, p. 1925.

³¹ Cfr. IDEM, *Traité de la liberté e la volonté de l'Un*, Introduction, texte grec, traduction et commentaire par G. Leroux, Vrin, Paris 1990, p. 233.

³² PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 7, 47-54, p. 1887.

³³ *Ibidem*, 18, 4, p. 1915.

³⁴ *Ibidem*, 8, 20.23, p. 1891.

³⁵ *Ibidem*, 12, 12-16, p. 1899; 12, 30-37, p. 1901.

³⁶ *Ibidem*, 13, 38-40, pp. 1903-1905.

³⁷ *Ibidem*, 19, 4, p. 1919 e 20, 18-19, p. 1921.

l'uso innovativo del riflessivo Plotino, consapevole di violare l'indicibile semplicità del Bene con l'utilizzo di una terminologia impropria e provvisoria, inaugura un nuovo significato della volontà non più legata alla transitività di finalità etiche, ma intransitivamente dotata di auto-determinazione; espressa nel suo senso superiore di piena signoria con termine *tò autexousion*.³⁸

Da questa concezione metafisica della libertà come autopossesso indipendente e autogenerante discende la visione della libertà antropologica, che non potrà essere che una partecipazione imperfetta della perfetta unità libera. Tale libertà dovrà trascendere però il "volontario" aristotelico, che è ciò che si dà senza costrizione con consapevolezza, e identificarsi invece con «ciò che dipende da noi», che noi siamo padroni di fare. Questa libertà è possibile all'anima nella misura della sua partecipazione e imitazione dell'intelligenza (*Nous*), mediazione necessaria per dirigersi al Bene con la volontà, il logo retto e la scienza. Unita e guidata dall'intelligenza l'anima si distacca dal molteplice materiale e dalle passioni, cioè dal regno dell'alterità e della molteplicità, ed esercitandosi nella conoscenza e nella contemplazione, attua quella semplificazione (*áplōsis*) che la libera. Una natura semplice, infatti, in quanto non suddivisa tra atto e potenza, come potrebbe non essere libera (*pōs ouk eleuthéra*)? La libertà finita è dunque tale, autodeterminazione e autopossesso, nella misura in cui non è rivolta all'esterno, ma è raccolta nell'atto interiore e immateriale del pensiero e della contemplazione. In conclusione, «l'anima è libera, quando aspira al bene attraverso l'intelligenza, e in questa sua aspirazione non trova ostacoli». ³⁹

Il riempimento metafisico dell'idea di *autarchia* operata da Plotino trasfigura dunque il senso della libertà, svincolata sia dall'ontologia del *caso* (come quello dell'atomismo e dell'epicureismo), sia da quella della *necessità* (in polemica con lo stoicismo), e appronta una concettualità che imposta il problema della libertà in modo assolutamente originale, superiore rispetto alla problematica del libero arbitrio (come accade nell'impostazione aristotelica).

6. LA CONFERMA DI TOMMASO

La dottrina di Tommaso sulla libertà, benché surdeterminata dalla problematica cristiana della libertà umana nei confronti del suo fine ultimo soprannaturale, dipende nel suo impianto speculativo dall'insegnamento di Aristotele. Essa è perciò attenta anzitutto a giustificare lo spazio umano della libera scelta, fondato in modo originale sull'apertura trascendentale dell'intelligenza e della volontà al bene, garanzia di universalità e di indeterminazione.

Peculiare di Tommaso è la definizione della reciproca funzionalità di intelligenza e di volontà, dalla cui sinergia scaturisce l'atto libero, come segnala

³⁸ Cfr. PLOTIN, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, cit., pp. 55 e 57; il termine, assente in Aristotele è ricalcato sulla terminologia di Alessandro, *De Fato* (cfr. *ibidem*, p. 258).

³⁹ *Enneadi*, VI, 8, 4, 25-26, p. 1877; 6, 19-22, p. 1883; 7, 1-2, p. 1885.

opportunamente S. Pinckaers.⁴⁰ Come sottolinea la *quaestio* 6 (articolo unico) del *De malo*, in uno stesso atto umano c'è distinzione tra la *specificazione* essenziale che l'intelligenza riceve dal suo oggetto e l'*esercizio* effettuale che la volontà mette in movimento; quindi nell'atto umano bisogna distinguere tra il suo profilo secondo l'oggetto e quello secondo il soggetto, tra la causalità formale del contenuto dell'atto e quella finale della sua esecuzione; nel profilo oggettivo, infatti, il primato va alla determinazione "formale" che l'intelligenza riceve dal suo oggetto e propone all'appetizione; nel profilo soggettivo il primato va alla tendenza "finalistica" della volontà.⁴¹

La volontà, che come appetito razionale porta in sé l'impronta dell'intelligenza, va perciò esaminata da un duplice punto di vista.

Secondo il primo, la volontà è mossa a volere questa o quella cosa, in quanto presentata dall'intelletto come bene conveniente. Qui la libertà è garantita dalla sproporzione tra il bene noto e la misura di bene, cioè il bene perfetto a cui la volontà è strutturalmente orientata (in quanto trascendentalmente inclinata a ogni ragione di bene): «se si conoscesse una determinata realtà come bene conveniente secondo tutti i casi particolari che si possano considerare, essa muoverebbe la volontà in modo necessario. E perciò l'uomo desidera necessariamente la beatitudine, la quale, secondo Boezio, è "lo stato di perfezione costituito dall'unione di tutti i beni"». ⁴² L'uomo a fronte alla pienezza dei beni convenienti alla sua natura (bene perfetto concreto) non può non volerla per sé: lì il suo desiderio ripone la sua finale soddisfazione, che diventa generatrice di un'attrattiva irresistibile. Sotto questo profilo la libertà (di scelta) dipende dal limite della conoscenza umana che, di per sé, non è in grado di attingere in presenza quella pienezza. La libertà di scelta è caratteristica propria dell'*homo viator*, in cui l'incompletezza nei confronti dell'aspettativa del desiderio del bene conveniente concreto non è in grado di muovere con necessità la volontà, che si trova "costretta" a volere una valutazione comparativa tra i beni imperfetti e a scegliere sulla base di tale valutazione razionale pratica.

Si obietta che, sottomettendosi in questo modo al giudizio ultimo pratico della ragione, la volontà si riduce a mera esecutrice dell'indicazione razionale e quindi non salva la sua libertà;⁴³ e così, anche nella condizione dell'imperfezione la volontà non potrebbe non sottostare alla necessità pratica dell'indica-

⁴⁰ «La scelta è il punto di incontro dell'energia volontaria e della luce razionale, come la matrice ove si concepisce, si forma e nasce l'azione» (S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, cit., p. 451). Unità sintetica e armonia dinamica – osserva l'Autore –, che «si romperà fin dal secolo successivo [con il volontarismo] e non si ritroverà quasi più nel pensiero occidentale» (*ibidem*, p. 454).

⁴¹ TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, q. 6, *responsio*; tr. it. cit., p. 627.

⁴² *Ibidem*, p. 631 (trad. modificata).

⁴³ Cfr. di recente D. SACCHI, *Libertà del volere o libertà della persona*, in C. VIGNA (a cura di), *La libertà del bene*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 39.

zione della ragione. Obiezione che riterrei insuperabile se non vi fosse l'altro profilo secondo cui considerare la condizione della libertà.

L'altro profilo, quello dell'esercizio pratico, ci dice infatti che la specificazione intellettuale dell'atto di volontà resterebbe comunque inerte, se la volontà non esercitasse il proprio inalienabile potere di prendere l'iniziativa di far esistere l'atto; da questo punto di vista la volontà non è mai mossa da altro, ma «*voluntas movetur a se ipsa*», così come muove tutte le altre capacità (*potentiae*) umane. Alla concretezza dell'atto non basta, infatti, la sua specificazione o determinazione offerta dalla conoscenza del bene in oggetto, ma è indispensabile il *motus*, il *movimento* della sua realizzazione, opera esclusiva della volontà. In questo senso l'apporto della ragione con il suo *consilium*, osserva Tommaso, non costituisce una premessa vincolante, sia perché è la volontà a volersi consigliare, sia perché il consiglio è un'*inquisitio* aperta ai contrari, dai quali la volontà non riceve e non può ricevere una motivazione cogente a muovere se stessa.⁴⁴

In sintesi, Tommaso sembra dire insieme due cose. Da una parte, che la dipendenza della volontà dalla specificazione intellettuale dell'atto non crea dipendenza costringente, perché l'intelligenza, operando nella condizione dell'imperfezione, giunge comunque a offrire una "consulenza" non univoca, ma aperta a più possibilità, da cui la volontà non è necessitata a muovere se stessa; dall'altra, che nell'ordine della specificazione e in quello dell'esercizio valgono due principi davvero distinti: se l'uno offre *giustificazione* razionale, l'altro detiene il primato della *motivazione* e tra l'uno e l'altro non c'è deduzione possibile. Per quanta giustificazione la ragione sia in grado di procurare, solo la volontà può motivare, cioè motivarsi a dar principio al movimento generatore dell'atto: volontà significa costitutivamente capacità di muovere se stessa, di prendere iniziativa da sé.

Questo vale, secondo Tommaso, sia nell'ambito dell'imperfetto sia in quello del perfetto. Infatti, nell'imperfetto «l'inclinazione della volontà resta indeterminatamente rapportata a molte cose (*indeterminate se habens ad multa*)», e quindi può determinarsi solo per propria iniziativa rispetto alle possibilità; nei confronti del perfetto, che di per sé ha un potere necessitante, la volontà può comunque decidere di distogliere lo sguardo, «*potest aliquis non velle tunc*

⁴⁴ *Ibidem*, p. 629. L'obiezione (cfr. nota precedente) secondo cui la specificazione intellettuale dell'atto diverrebbe una causalità deterministica nei confronti della volontà, l'alternativa alla quale non potrebbe essere solo un'irrazionale opzione (che riedita l'alternativa moderna, già segnalata, appunto tra causalismo determinista e casualismo irrazionale) non tiene conto di due fattori fondamentali: 1. l'immanenza di intelligenza e volontà (cfr. *De veritate*, q. 22, a. 12), per cui l'adesione di questa all'indicazione di quella non significa per la volontà essere determinata *ab extrinseco* ma aderire a qualcosa che le è immanente e quindi in certo senso significa aderire a se stessa (è anche il senso della autonomia kantiana); 2. la capacità costitutiva della volontà di motivare se stessa all'adesione o meno.

cogitare de beatitudine»,⁴⁵ può sempre decidere di “non pensarci”, cioè può sempre appellarsi al suo potere di non voler attivare il pensiero della cosa (“velle cogitare”).

Certamente, per Tommaso, la capacità di automotivazione della volontà umana non è assoluta; dal punto di vista del suo fondamento essa, in quanto finita, ha sempre un punto di origine, non cronologico bensì metafisico, in cui è posta in atto da altro da sé: «ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat». Tale agente esterno non può essere una potenza corporea, una «virtus corporea» eterogenea alla natura di intelligenza e volontà, ma qualcosa che sta al di sopra di queste e sia in grado di muovere ogni cosa secondo la sua natura; e questi è Dio che, muovendo ogni cosa secondo la sua natura, «etiam voluntatem movet secundum eius conditionem», e quindi non secondo necessità, ma come una realtà che si rapporta in modo indeterminato a molte cose («indeterminate se a habentem ad multa»)⁴⁶ e come una potenza capace di muovere se stessa (e, al limite, di non volere pensare al suo Creatore).

Così, in definitiva, entro la traccia di un pensare aristotelico, appare l'idea plotiniana di un autopossesso, decisiva per pensare la libertà. In vari luoghi disseminati nell'opera di Tommaso, d'altra parte, appare come caratteristica dell'uomo l'attribuzione dell'autodominio: «sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum: ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant»; «sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere».⁴⁷

Infine vale notare che il fondamento ultimo di ciò è nell'*ontologia della persona*, incentrata, come suggerisce A. Molinaro, sull'idea tommasiana di “sussistenza riflessiva”. Secondo l'Autore la *natura dell'uomo* è ancora insufficientemente pensata nella tradizione aristotelica dello *zoon logon echon* e in quella boeziana della *individua substantia rationalis naturae*, ma anche nel superamento operato da Ugo di s. Vittore in direzione della ontologia dinamica dell'*existentia*. È con l'idea di *sussistenza* che Tommaso si porta con decisione al di là di una certa tendenza oggettivante dell'antropologico. Con l'*esse subsistens* Tommaso attua la svolta ontologica iniziata con l'interpretazione dell'atto aristotelico non più in termini di forma, ma di essere. Ciò che identifica precisamente l'essere umano è l'«esse per se subsistens in natura intellectuali», la perseità

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 625 e 631.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 629-631. Come dice, infatti, Tommaso a proposito della *participatio* della *lex naturalis* alla *lex aeterna*, la creatura razionale «excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet», cioè come «providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens» (*Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2); l'uomo sottostà alla provvidenza eteronoma prendendo iniziativa autonoma, poiché ciò che egli riceve in quanto creatura razionale è precisamente ciò per cui e con cui le è possibile autoregolarsi.

⁴⁷ *Summa contra gentiles*, III, 111; *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1 ad 3.

intellettuale o spirituale, che si attua e manifesta come *reditio*, come riflessività autocosciente: «redire ad essentiam suam» significa per la realtà capace di ciò, dice Tommaso, sussistere in se stessa («rem subsistere in seipsa»). La natura dell'uomo deve essere intesa, dunque, non come una "natura" dotata di "ragione", dove l'idea di natura sarebbe già presupposta rispetto alla razionalità, bensì come «quella natura che è l'uomo», come «l'essere per se sussistente, in quanto essere, che si raccoglie e si concentra in sé e su di sé, che è se stesso nel suo conoscersi e nel suo volersi [... cioè] come interiorità e coscienza della presenza di sé a se stesso e della disposizione di sé su se stesso, in cui consiste la sua libertà». ⁴⁸

ABSTRACT: *Contemporary philosophy of freedom seems to ignore the great philosophical debate that has gone along with the history of the idea of freedom and its fundamental crisis in the late medieval voluntarism and in modern determinism, since Hobbes. Voluntarism and modern determinism on opposite sides converge in identifying the idea of freedom with free will. On the contrary, the great philosophical tradition (top of which the author considers Plotin, St. Thomas, Kant, and Fichte) places the basic meaning of freedom respectively in self-possession, self-motivation, autonomy. Without this basic meaning, it is impossible to save free will.*

KEYWORDS: *Freedom, Free will, Self-motivation.*

⁴⁸ A. MOLINARO, *Riflessioni per un'antropologia ontologica*, in IDEM, *Al di sopra dell'essere. Pensare e credere*, Abramo, Caraffa di Catanzaro 2008, pp. 212 e 219; cfr. *In Sententiarum libri*, 1, d. 23. a. 2 e *Summa theologiae*, 1, q. 14, a. 2, ad 1. Vedi su questo già F. BOTTURI, *La generazione del bene*, Vita e Pensiero, Milano 2009, cap. x: "Natura e cultura".