

Il nuovo orizzonte della libertà

Responsabilità teologico-filosofica dell'epoca

Pierangelo Sequeri*

Del pensiero della libertà, come di quello della felicità, oppure dell'io (una costellazione di significati molto alla moda nel post-moderno, che sembra piuttosto eccitante anche per la teologia), faccio ormai un'esperienza simile a quella di Agostino col tempo: «Se non me lo chiedi lo so, ma se invece mi chiedi che cosa sia non so rispondere» (*Confessiones*, XI, 14).

Non si tratta, però, soltanto dell'imbarazzo a tematizzare e a definire esattamente una nozione tanto fondamentale quanto sfuggente, in ragione della sua prossimità con l'ordine fondamentale del senso (ossia, con l'area semantica dalla quale dipende l'orientamento stesso del nostro pensiero). L'imbarazzo è composto dall'acuta sensazione che un significato così profondo e vitale appare rimpicciolirsi, per così dire, nella misura stessa in cui ci si vuole applicare alla sua esatta definizione, per avere la certezza di poterne disporre come di un oggetto definito. Esiste infatti un eccesso di accanimento nei confronti del "significato" della libertà, corrispondente al desiderio di appropriarsi una volta per tutte della "cosa": un accanimento che, in certo modo, ne inquina il sapere e il senso. E ce ne allontana¹. Accennavo al fatto che faccio un'esperienza analoga a proposito della "felicità" o "dell'Io". Nell'odierno contesto di senso comune, la ricerca della felicità è ormai acquisita come una linea programmatica dell'io, che si lascia iscrivere, con sempre maggiore determinazione, nella sfera di un atteggiamento utilitaristico, economico, tecnologico, di calcolo delle risorse e di ottimizzazione dei benefici. Nella mia percezione, la domanda: «Sono veramente feli-

* Docente ordinario di teologia fondamentale nella Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. Membro della Commissione Teologica Internazionale e del Comitato scientifico della "Fondazione san Carlo" di Moderna. E-mail: sequeri@fts.it.

¹ La pazienza e l'acume necessario per seguirne le pieghe, allo scopo di metterne a fuoco il piano riflessivo fondamentale, sono brillantemente dispiegati in: R. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Napoli 2012.

ce come *potrei* – o addirittura *dovrei* – essere?» è la premessa più sicura di una deriva dell'insoddisfazione, che promette con larga probabilità di diventare un motivo di infelicità permanente. La domanda, però, è oggi largamente omologata come qualità essenziale dell'attore sociale razionale, ovvero dell'individuo naturalmente orientato alla cura di sé quale obiettivo fondamentale: che stabilisce la condizione basilare di ogni altro successo esistenziale.

Di fatto, mi pare², non siamo mai stati collettivamente così infelici, depressi, demoralizzati, come nell'odierna società del benessere, che della ricerca della felicità e delle sue condizioni ha sviluppato una vera e propria scienza.

In ogni caso, l'attenzione che il comune sentire mostra nei confronti della libertà, non può essere evitata: essa, infatti, ci propone una costellazione dello spazio esistenziale – antropologico e religioso – che modifica sensibilmente l'interrogazione filosofica, e anche teologica, che la riguarda. Questa trasformazione ha un'aura del tutto caratteristica: l'enfasi retorica che avvolge il tema della libertà, al punto da farne uno dei pochissimi indicatori trasversalmente condivisi del senso e del fine dell'agire, coincide sostanzialmente con la rimozione della sua dimostrazione di principio, che aveva costituito uno dei cavalli di battaglia della disputa filosofica aperta dalla modernità, come anche uno degli argomenti temi cruciali dell'apologetica cattolica.

In questo contributo propongo, sinteticamente: una descrizione dell'odierna antinomia fra retorica politica della libertà ed epistemologia scientifica della coscienza (1); la piegatura filosofico-teologica del passaggio moderno alla problematica della libertà individuale e del suo fondamento (2); un'ipotesi di riformulazione del tema della libertà nell'orizzonte dell'intenzionalità rivolta alla giustizia degli affetti, come via d'uscita dalle antinomie della deduzione metafisica e trascendentalistica (3).

² Ma non pare soltanto a me, a quanto sembra: M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it. di E. Missana, Milano 2013. L'interesse del testo sta proprio nel suo riferimento ad una continuata esperienza clinica dell'adolescenza, che proietta l'ombra lunga dell'infelicità narcisistica su un tratto di patologia sistemica della condizione giovanile. L'infelicità, se non è ancora un destino, di certo è già una destinazione per le generazioni in stato di abbandono. Non mancherà molto: la prossima ribellione non sarà più motivata dalle pretese del godimento, in cui li abbiamo ormai puntigliosamente allevati; sarà motivata dalla rimozione del sacrificio, che ha reso insostenibilmente deboli le ragioni dell'amore, in cui si decide il valore di un essere umano. Nichilismo e fondamentalismo mietono, entrambi, senza alcuna fatica, nel degrado narcisistico della libertà. Cfr. D. GLYN – S. ZIZEK, *Psicanalisi e mondo contemporaneo*, Bari 2007; E. SANTNER – S. ZIZEK, *Odia il prossimo tuo. Il movente teologico dello scacchiere politico*, Massa 2009.

1. Il doppio legame: retorica politica, epistemologia scientifica

La prima radice di destabilizzazione teorica e psicologica del tema della libertà può essere colta, a mio avviso, nel singolare ibrido che si viene a formare, nella narrazione sociale corrente, tra retorica democratica della politica e ideologia deterministica della scienza. Questo ibrido mette in stallo ogni ipotesi di comprensione della libertà come principio di conciliazione della responsabilità individuale e del legame sociale.

Nel *discorso democratico*, lo chiameremo così per comodità, la libertà viene in campo come il presupposto ovvio, e il fine primario, dell'impegno della politica nel suo complesso. In questo registro, il discorso parla della libertà come tema ovvio e fondamento indisponibile: la democrazia suppone la libertà e vive in funzione della libertà. Il principio secondo il quale gli individui nascono liberi e uguali non ha più motivo di essere dimostrato. Tanto meno è in discussione il fatto che l'obiettivo della convivenza civile consista in primo luogo nel promuovere e nel sostenere l'effettività e la dignità di questa umana prerogativa. Della dignità umana, la libertà è la prima rappresentazione: in questo senso, la libertà è il tema stesso del diritto e del rispetto della persona, ossia del suo potere di autodeterminazione individuale.

In questo orizzonte narrativo, la libertà, essenzialmente, non si definisce: si garantisce. Essa è una dotazione nativa e un'attitudine spontanea dell'individuo umano, che deve soltanto essere protetta e dotata dei mezzi necessari per affermarsi ed esprimersi. Quando questo non accade è perché si sono frapposti ostacoli, condizionamenti, inibizioni, censure: nel momento in cui esse sono tolte, la libertà può fiorire.

Nel *discorso scientifico*, però, che investe ormai nella sua interezza il tema antropologico, va insediandosi una narrazione simmetrica e contraria, in cui la libertà non è semplicemente più un presupposto: semmai, essa appare come il margine indecidibile di una relazione causale, o la variabile dipendente di un determinismo complesso. Nella sostanza, nondimeno, essa non può essere iscritta in quel tipo di intenzionalità che contraddistinguono i significati e le presunte evidenze dell'antropologia umanistica, dalla quale pure continua a dipendere ancora dipende la retorica, cosiddetta valoriale, della socialità democratica. In altri termini, l'autonomia conoscitiva e il contenuto riflessivo accumulati dallo stesso umanesimo moderno vanno *scientificamente* revocati in dubbio. Perlomeno, essi devono disporsi a ricevere più razionale specificazione del loro *significato* a partire dalla ricognizione del sostrato realistico, ossia biologico, del loro effettivo ordine di *referenza*. I progressi straordinari compiuti dalla manipolazione chimica dei comportamenti e delle emozioni, il riconoscimento delle condizioni neurologiche delle funzioni superiori (memoria, immaginazione, linguaggio), l'induzione di percezioni senso-motorie in ambiente informatico-virtuale, hanno reso molto eccitante questo percorso di scoperta.

La proiezione di questo orizzonte in termini di nuova antropologia filosofica – organichistica e materialistica – appare, a molti studiosi, irresistibile³.

In ogni caso, se sommiamo questo esito al già lungo percorso di illustrazione dei condizionamenti che stanno alle spalle della coscienza e della libertà (dalla critica marxiana dell'ideologia all'inconscio freudiano della psicanalisi), possiamo azzardare l'idea che la scienza critica delle inibizioni e delle contraffazioni della libertà, da più di un secolo, è oggetto di un impegno particolarmente generoso e puntiglioso. Smascherare i condizionamenti e le illusioni della libertà sembra l'impegno maggiore delle scienze umane. Nella stessa linea si muove per altro anche la sperimentazione filosofica e quella artistica della decostruzione⁴. Disinnescare i dispositivi consolidati, oltrepassare le forme consuete, emanciparsi dagli schemi condivisi: questo è il *progetto* che tiene in vita la *possibilità* della libertà⁵. E quali limiti si possono assegnare, in una società complessa e in territori così sconosciuti, come quelli che stanno dietro le spalle della nostra coscienza (la società, l'inconscio, il *bios*), all'idea di condizionamento, inteso come vincolo che determina il pensiero e la volontà oltre la spontaneità della loro determinazione ad opera dell'io? Probabilmente, nessun limite. Di qui, la sfiducia e lo scetticismo nei confronti della possibilità di dare fondamento ad una forma reale della libertà⁶.

In questa visione, tendenzialmente paranoide, si direbbe che il lavoro della libertà (ridiventata nozione ovvia) si concentra ormai ossessivamente sul riconoscimento di ogni antecedente e di ogni conseguente come documento della sua negazione (una forma di annullamento insidiosa, e totalmente pervasiva, di qualsiasi evento e senso effettivo della libertà).

³ Per esempio: D. DENNET, *L'evoluzione della libertà*, Milano 2004; E. BONCINELLI, *Noi siamo cultura. Perché il sapere ci rende liberi*, Milano 2015. Fra i primi tentativi di "affondo" teologico nella materia, in chiave antropologica fondamentale: F. CERAGIOLI, *Il cielo aperto. Analitica del riconoscimento e struttura della fede, nell'intreccio di desiderio e dono*, Torino 2011; L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra filosofia e neuroscienze*, Roma 2012.

⁴ «La rinuncia alla trascendenza è stata pagata con l'abbandono del senso. La crisi del senso che era stata diagnosticata da Patočka dopo Nietzsche e Valéry, ha colpito, a partire dal XIX secolo e forse da ancor prima, l'esistenza morale e spirituale dell'Europa, al punto da inaridirne tutta la cultura nel suo complesso. [...] Se alcuni rinunciano malinconicamente al senso, o sia accontentano, seguendo Gianni Vattimo, del pensiero debole, altri continuano con pazienza, come Jacques Derrida, o con ebbrezza, come Gilles Deleuze, a spingere alle estreme conseguenze la decostruzione del senso», J.-F. MATTÉI, *Lo sguardo vuoto. L'esaurimento della cultura europea*, Bari 2009.

⁵ Per esempio: J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, Milano 2015; G. DELEUZE – F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino 2002. Per un confronto critico ed empatico: S. PETROSINO, *Jacques Derrida. Per un avvenire al di là del futuro*, Roma 2009; ID., *La scena umana. Grazie a Derrida e Levinas*, Milano 2010; F. ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Verona 2002; J. ORGANISTI, *Gilles Deleuze. Dall'estetica all'etica*, Milano 2014.

⁶ Cfr. M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. figure della nuova clinica psicanalitica*, Milano 2010; ID., *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicanalitica*, Milano 2011.

Il paradosso odierno è proprio questo: il progetto della decostruzione radicale – che coinvolge lo stesso umanesimo – si muove nell'orizzonte ideale di una libertà che, per essere effettivamente, deve essere liberata – irrealisticamente – da ogni antecedente e da ogni conseguente. Di fatto, essa appare ormai soltanto così: nel gesto della negazione, nell'atto di contestare il condizionamento, il dato esistente, l'effettività del vivere. La purezza della libertà non è più *progetto* di vita, è *rigetto* del mondo. Infine, la coincidenza di questa liberazione della libertà con l'incorporazione del nichilismo è inevitabile. La libertà che si vuole come arbitrio assoluto deve liberarsi del mondo dato. In questa libertà non c'è più posto per nessun vero legame, per nessuna vera affezione, per nessuna vera generazione della vita⁷. Le cose migliori dell'uomo le sfuggono. In questa libertà si celebra il trionfo di una semantica puramente espressiva: l'*attuazione* dell'io – nella decisione, nella scelta, nella fede – vive soltanto come *totalizzazione* dell'io: che non può lasciare nulla fuori di sé, e assorbe ogni alterità nella storia e nella forma di questa destinazione. Si è tentato di salvare la figura dell'antropocentrismo moderno, convertendo la correlazione soggetto-oggetto (Kant) in presidio invalicabile che resiste a questo assorbimento (Husserl, ma prima ancora Hegel)⁸. Un attimo dopo la formulazione di questo nuovo canone, però, l'esserci del soggetto ha trovato il modo di ricostituirsi come il fondamento – nella sua intrinseca finitezza! – di ogni validazione del darsi dell'essere (Heidegger)⁹. La libertà, qui, decide essen-

⁷ P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Bari 2007; L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Milano 2007; M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio*, Milano 2010. Tra i pochissimi ad avere il coraggio di riflettere sul punto di condensazione dell'intera costellazione culturale che si può riconoscere nell'antropologia della generazione. L'amore di generazione è l'antifasi perfetta dell'amore narcisistico: il diverso destino dell'identificazione del singolo che li accompagna è il cuore della decisione epocale a riguardo dell'umanesimo. L'approccio puramente libidico-legale, o puramente ideologico-militante, nasconde la portata universale della posta (e della responsabilità) obiettivamente in gioco nella concezione della libertà che vi corrisponde. La leggerezza delle scelte di campo in cui sono iscritte le decisioni relative è, più ancora che eticamente imbarazzante, culturalmente scandalosa per l'ignavia che l'*intelligenza* occidentale dimostra. Quel che rimane della libertà dei moderni è alla prova della crisi della generazione, né più, né meno. E questa, ha tutta l'aria di essere l'ultima chiamata per la sua giustificazione.

⁸ La dimostrazione – praticamente definitiva – dell'intrinseca impossibilità del correlazionismo di resistere al suo degrado epistemologico e antropologico, si può leggere in: Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006. Ho cercato di argomentare la necessità di tenersi al riparo da questo cattivo trascendentale interpretazione teologica dell'atto della fede, appunto come attuazione *etica* e perciò *teologale* della libertà: P. SEQUERI, *Assoluto della libertà e fede teologale*, in *Teologia* 39 (2014) 404-424. L'orizzonte della *forma fidei* convergente con questo approccio è tratteggiato in: G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita*, Milano 2014. Cfr. anche: R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio*, Milano 2005; F. CAPPA, *Il credere cristiano*, Assisi 2012; B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto*, Assisi 2014.

⁹ «Il primo gesto del *cogito* fu [...] un gesto *iconoclastico*, la 'distruzione' di tutte le immagini attraverso cui la mente pensa il mondo, o – che è lo stesso – attraverso cui un mondo si dà, si fa presente all'uomo. Husserl definirà l'*epoché* fenomenologico-trascendentale *Vernichtung der Welt*, negazione del mondo (*Ideen*, I, § 49)», V. VITIELLO, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Milano 2014, 14. Con tutto ciò, si può lecitamente mettere in dubbio che la recezione kantiana ed hegeliana del ra-

zialmente soltanto di sé, nella finitezza irrimediabile del proprio atto. Una libertà a tal punto autoreferenziale, non apre nessuna ontologia dell'ex-sistere: piuttosto, si richiude nella tautologia dell'essere¹⁰.

2. Transizioni del moderno: il nuovo quadro filosofico-teologico

Il rilievo centrale assegnato alla libertà per la costituzione di un assoluto individuale, garanzia della qualità personale e dell'identità concreta dell'essere umano, è in ogni caso di grande interesse per la teologia.

L'approdo conciliare della coscienza ecclesiastica (Vaticano II) ha sigillato il compiuto riconoscimento della legittimità di una positiva considerazione delle implicazioni e delle elaborazioni di tale principio-libertà nella sfera pubblica (libertà religiosa, forma democratica, pluralismo culturale, laicità giuridica)¹¹. L'apertura ha potuto trarre indiscutibile vigore dalla memoria di un radicale personalismo della originaria articolazione della coscienza cristiana. La rivelazione cristologica è discriminante a proposito del riconoscimento della radicale dignità individuale della persona e – rispettivamente – della fede in Dio è offerta e richiesta dal vangelo. Le implicazioni che l'ispirazione di Paolo ne trae, in termini di storia universale del peccato e della grazia, della legge e della libertà, della *pistis* e dell'*agape* che salvano il singolo dalla perdutezza e ne giustificano l'esistenza di fronte a Dio, costituiscono una matrice dell'umanesimo della libertà che, pur se in molti modi contestata nella storia stessa del cristianesimo, non può in alcun modo essere contraddetta. Nella chiave post-conciliare, che attinge fondamentalmente dall'idea cristiana della fede quale riscatto (attuazione e compimento) della libertà, si comprende il particolare impegno della teologia di questi decenni nella ripresa del tema della libertà in chiave teologico-fondamentale, più che nella chiave antropologico-dogmatica, maggiormente frequentata nella modernità. In altri termini, appare particolarmente viva, nella teologia recente, la discussione intorno al modello epistemologico della composizione fra sapere e decisione (coscienza e libertà), che riprende, aggiornandola, la classica problematica dell'*analysis fidei*.

zionalismo corrisponda alla *dynamis* dell'istruttiva consapevolezza dell'aporia della libertà dei moderni che entrambi colgono perfettamente. D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, 2 voll., Napoli 2011; cfr. I. GUANZINI, *Il giovane Hegel e Paolo*, Milano 2013.

¹⁰ Eccellente e istruttivo rimane il saggio di V. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano 2001.

¹¹ S. SCATENA, *La fatica della libertà. La redazione della Dichiarazione sulla libertà religiosa nel Vaticano II*, Bologna 2004; E. FOGLIADINI (a cura di), *Religioni, libertà, potere*, Milano 2014.

La libertà, *creata e autorizzata* da Dio, come luogo decisivo per l'attuazione della verità della fede e del senso della vita: questa è la struttura sulla quale appare concentrato il maggior sforzo di elaborazione teorica. Nella nuova chiave, il tema chiama in causa la filosofia della libertà, più che come struttura metafisica della persona o come facoltà di arbitrio, come qualità suprema della dignità umana della ragione e perciò dell'atto della fede: ossia, dell'atto che, equivalentemente, si *consegna* alla verità e si *appropria* del senso¹².

In questa prospettiva, l'elaborazione filosofica che interessa la teologia si concentra problematicamente (a mio parere) sulla esibizione della coerenza di quella consegna e di quella appropriazione con l'istanza dell'attuazione di sé: non solo in modo formalmente degno dell'autonomia della persona, bensì in modo sostanzialmente convergente con la forma dell'auto-realizzazione, che deve sigillare il carattere non *estrinseco* fra la decisione della fede e la decisione di sé. Nella tradizione dell'apologetica (e della dogmatica) moderna, il tema della libertà aveva proposto il suo problema etico-teologico (effetto della grazia *vs* assoluto della scelta) nella chiave ontologico-metafisica della sua possibilità radicale. La celebre disputa *de auxiliis*, che riguardava il modo in cui opera la grazia indispensabile all'azione buona e alla salvezza, in sostanza, era una discussione incentrata sul tema della dignità morale assoluta dell'atto umano (se Dio conosce e determina previamente ogni cosa del mondo e ogni atto della storia, come possiamo parlare di libertà – di protagonismo e di responsabilità – dell'uomo?). Di fatto si condensava, nel suo nocciolo, intorno al problema della dimostrazione dell'esistenza fisica/metafisica della libertà. Negli stessi termini, in altro contesto, si è mossa la discussione provocata dall'incalzare del positivismo scientifico del XIX secolo, forzando proprio in questi termini il suo ingresso nell'antropologia filosofica. La questione teneva vincolato il dibattito al tema delle condizioni ontologiche-materiali della libertà, e dunque della sua possibilità (impossibilità) nel senso preteso dalla coscienza spontanea e dalla tradizione filosofica classica. In altri termini, la questione della libertà rimaneva ancorata all'impostazione metafisica – della trascendenza o dell'immanenza – di uno spazio di indeterminatezza all'interno del dispositivo deterministico di causa ed effetto.

Il quadro epocale di questo duplice passaggio imponeva un'ambiguità del rapporto fra libertà e responsabilità che si è soltanto progressivamente definita (ma

¹² Cfr. M. NERI, *La testimonianza in Hans Urs von Balthasar. Evento originario e mediazione storica della fede*, Bologna 2001. L'impegno per la rigorizzazione epistemologica dell'atto della fede, nell'orizzonte di una circolarità asimmetrica della filosofia della libertà e della teologia dell'evento, è sistematicamente perseguito, in Italia, nel solco dell'impostazione di A. BERTULETTI (*Dio, il mistero dell'Unico*, Brescia 2015) e del suo discepolo M. EPIS (*Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Brescia 2009). Nello stesso quadro di ricerca, pur con originali rielaborazioni: P. ZINI, *Libertà e compimento. Saggio di filosofia della religione*, Milano 2008; D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Milano 2008; S. DIDONÉ, *La struttura antropologica della fede. Ripensare la teologia filosofica*, Milano 2015.

che si era già posta con Kant, ed era riconosciuta da Kant come speculativamente insuperabile)¹³. La libertà vi appariva essenzialmente, per esprimerci in estrema sintesi, come la facoltà del soggetto di sottrarsi al determinismo oggettivo della grazia e – rispettivamente – della natura. Lo spazio della sua possibilità era legato all'incertezza del sapere, dunque, più che alla giustizia dell'agire: il suo tempo era quello dello stato di sospensione della decisione, più che la pienezza attuazione della scelta. In questo modello, fissato sul non-ancora della scelta o della decisione, la libertà è uno stato di precarietà transizionale della coscienza, in vigore fino all'avvento della verità: rivelata o scientifica che sia. Quando la certezza arriva (della ragione, o anche della fede), la libertà esaurisce il suo compito.

L'avvento della verità, infatti, nel quadro della modernità, chiude la partita della libertà: non esiste infatti, se non come follia, una costituzione della verità come attuazione della libertà propria che annulla ogni legame alieno¹⁴. In questo radicale svincolamento della libertà da ogni alterità, si sceglie solo nell'incertezza del giusto, e si decide realmente nell'indifferenza dei contrari. Lo spazio della libertà è lo spazio dell'indifferenza del giusto, dell'incertezza del senso: è arduo collegarla, in questa posizione, con la suprema dignità del soggetto.

I costi di questa impostazione (ultimamente nichilistica, appunto) vanno all'incasso ora. L'attuale trionfo della semantica *espressiva* rispetto alla sintassi regolativa, dell'immagine dogmatica rispetto al discorso condiviso, sono un sintomo importante del contraccolpo¹⁵. La riabilitazione della libertà, quale condizione essenziale alla dignità e alla pienezza dell'atto umano, pretende ora che la determinazione del senso non sia vincolante per un progetto comune (se non come *diritto* della *pulsione* personale) e che la *martyria* della verità venga riconvertita in termini di *parresia* della scelta differente, plurale e non conforme (almeno nell'ambito della convivenza democratica)¹⁶. Il contraccolpo si può comprendere. Se la verità è coltivata come

¹³ Per questa ri-lettura, cfr. ad es.: A. ZUPANCIC, *Etica del reale. Kant, Lacan*, Napoli-Salerno 2012; J.-F. KERVÉGAN, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Paris 2015.

¹⁴ E. DE CRISTOFARO, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Verona 2007; C. DEGLI ATTI, *Michel Foucault e l'etica della cura di sé*, Milano 2011.

¹⁵ Cfr. P. HÉRITIER, *La dignità disabile. Estetica giuridica del dono e dello scambio*, Bologna 2014.

¹⁶ È l'approdo inevitabile – ma anche istruttivamente contraddittorio – della ricerca di Michel Foucault, incalzata dalla domanda sulla «possibilità pratica» della libertà, in termini di «resistenza al potere». L'esito della ricerca abbozza l'idea che l'unico punto «originario e finale» di questa possibilità stia appunto nel «rapporto di sé con sé». Foucault attinge, per questa ultima elaborazione, alla tradizione greca e anche cristiana della «edificazione di sé». Naturalmente, intende che l'interlocutore autorevole di questo rapporto, ossia «Dio» e il suo «comandamento» siano l'ostacolo all'emancipazione autentica del progetto della «cura di sé». Il fatto è che, la soluzione di Foucault è messa in difficoltà proprio dall'odierna configurazione del potere di ingiunzione, che ha imparato a prescrivere la cura di sé in termini funzionali al suo assoggettamento e alla sua costrizione. Per la illustrazione di questo percorso di Foucault, cfr. C. DEGLI ATTI, *Soggetto e verità*.

l'ideale di una condizione che esonera dalla libertà di scelta e di desiderio, lo spazio per il carattere costituente della libertà deve essere riconquistato a spese della verità e della legge. E se la libertà è modalità dell'essere in deroga alla razionalità naturalistica del rapporto fra causa ed effetto (o al più, margine residuo della sua costitutiva indeterminatezza), si può comprendere l'enfasi retorica di una libertà totale della trasgressione, che compensa provvisoriamente la scientifica spietatezza dei determinismi biologici.

3. Umanesimo e libertà. Ipotesi di ricomposizione etico-religiosa

La teologia, obiettivamente, si trova ora nella necessità – e nella possibilità – di assumersi la responsabilità della contraddizione, indirettamente propiziata dalla duplice discussione sul fondamento teologico-metafisico della libertà, riconducendolo alla sostanza vitale della sua ispirazione evangelico-paolina. In essa, infatti, il tema della predestinazione al compimento non ha – biblicamente – alcuna risoluzione nello spazio di un conflitto fra istanza deterministica e indeterminatezza etica.

La cornice della libertà donata come grazia è quella stessa della creazione dell'uomo come *somigliante* e – perciò – come *fronteggiante*. La *redenzione* è il riscatto della *creazione*: che l'uomo, di suo, non è in grado di compiere secondo la giustizia delle affezioni richieste, né di sottrarre alla perdetezza che incrementa l'impotenza della sua distanza dall'affezione di cui vive Dio (nel Figlio e secondo lo Spirito). Il semplice fatto di conoscere la Verità, praticare la Legge, non restituisce il fondamento della libertà richiesta per la corrispondenza delle affezioni dell'uomo con l'affezione originaria di Dio. La libertà è in questo *tertium* dell'affezione: l'*agape* di Dio in noi, che riscatta la nostra disposizione creaturale a corrispondere all'appello della giustizia, mentre infonde in noi la possibilità oltrepassare la misura.

Questo *tertium* non si lascia ridurre alla logica naturalistica di causa ed effetto: da nessuno dei due lati. Non è il prodotto di una dipendenza aliena né l'effetto di una pulsione autonoma. Il regime ontologico dell'affezione che apprendiamo e riceviamo da Dio, nomina giustizia di Dio (Paolo) l'eccedenza di una dedizione della quale siamo il soggetto e l'attore, ma non semplicemente la causa o l'effetto. D'altro canto, questa eccedenza dell'affezione, che obbedisce al comandamento dell'amore del prossimo, incorpora la nostra attitudine creaturale alla ricerca della giustizia, aprendola oltre la misura dell'umana corrispondenza.

La libertà di *consegnare se stessi* alla causa dell'affezione originaria di Dio, la riconosce nella fede come la verità suprema dell'essere, della quale non si può pensare una più grande, più radicale, più assoluta. L'effetto di questa libertà – la maggiore

pensabile: contro-intuitiva e contro-fattuale, come lo è l'icona cristologica di Dio – è la restituzione di se stesso alla compiutezza, e la sottrazione di se stesso alla perdutezza. Se il *primum quaeritatum* è la bella signoria del regno di Dio, che semina il riscatto dell'altro, l'edificazione dell'io entra nella sovrana dismisura del suo raccolto, fino al cento per uno. Nell'ordine contrario, la ricerca di sé esce dalla libertà ed entra progressivamente nella schiavitù. Non è questione di egoismo e di altruismo. È proprio una questione di metafisica dell'essere creato, sulla quale si apre la luce increata della generazione del Figlio. La nostra adozione a figli, nello Spirito, è in grado di attestare che la logica della consegna e della appropriazione di questo supremo ordine ontologico della pro-afezione, che giudica della giustizia degli affetti e ne cerca la verità, è nell'abisso della sua intima coincidenza con la libertà dell'essere-Dio di Dio. Nella metafisica antica della sostanza, e in quella moderna della relazione, questa figura suprema della libertà – e i suoi riflessi nella nostra costituzione di creature sensibili-spirituali – deve ancora scontare una residuale estrinsecità della libertà dell'agire alla costituzione dell'essere (o viceversa). Nella logica dell'afezione, anche la verità più evidente, più necessaria, più assoluta, realizza la sua giustizia – ossia corrisponde alla verità del vero, secondo coscienza e libertà – soltanto mediante la consegna e l'appropriazione dell'afezione per cui è destinata. Nell'ordine dell'agape di Dio,

Diversamente, anche il Diavolo e la Macchina ne potrebbero realizzare la giustizia di Dio e l'eccedenza dell'amore che Egli riversa in noi. La pura potenza del creare e del distruggere non edifica nessuna verità. La pura corrispondenza della causa e dell'effetto non assicura necessariamente la giustizia. La pura realizzazione di sé o dell'altro non contiene ancora nessuna libertà, nel momento in cui accada come semplice esercizio della potenza o strumento del godimento.

La teologia ha giustamente preso distanza dalla risoluzione del tema della libertà dominata (nella sua tradizione metafisica) dal problema di salvaguardare la sostanza nei confronti della relazione. Ora (nella sua fase anti-metafisica) ha il problema contrario. La giustizia degli affetti, però, che è il luogo in cui la libertà si dimostra e si giustifica, secondo la rivelazione cristologica, è trasversale ad entrambe. Nella tradizione antica la libertà deve essere strappata alla sua riduzione alla necessità *astratta* del vero, che detta legge indipendentemente dalla costituzione *morale* della coscienza. Nella contemporaneità, però, la libertà appare come una spontaneità alla quale neppure la giustizia è più necessaria, perché la sua coincidenza con la pulsione esclude ogni eteronomia. La teologia, secondo il mio parere, deve evitare di regredire intellettualisticamente al problema della dimostrazione ontica della libertà. Ma anche farsi accorta nei confronti della via, apparentemente più confortevole, della esaltazione di una spontaneità desiderante e auto-edificante della libertà: che basterà sciogliere *spiritualmente* dai poteri mondani e indirizzare *fideisticamente* a Cristo. La fede pone un tema molto più serio e interessante alla teologia della libertà: e del suo rapporto con

la giustizia, il bene, il voler bene all'altro (la pro-afezione)¹⁷. Essa propone l'ossimoro di una *libera obbedienza* alla verità di Dio, che consiste nella pratica della sua giustizia: ossia, nella incorporazione del *comandamento dell'amore* (altro ossimoro, per la contemporaneità culturale)¹⁸. L'ontologia e la fenomenologia di una libertà che lavora nell'ordine dell'afezione – non puramente empirico, non puramente intellettuale – hanno un registro di referenza che deve essere più accuratamente determinato¹⁹. Il trascendentalismo coscienziale, come il determinismo naturalistico, sono insufficienti a cogliere fino in fondo la portata antropologica e metafisica di questa dimensione sovra-sostanziale e sovra-coscienziale²⁰.

L'impresa, secondo il mio parere, chiede tanto la decostruzione di un assoluto metafisico che governa *os eromenon* (ormai omologo con la libertà del soggetto *erotico* dei moderni), quanto la ricostruzione di una teoria antropologica della libertà radicale della coscienza come *sensibilità* della ragione umana per la giustizia del rapporto *eticamente* determinato fra essere-bene e voler-bene (rapporto che non è sotto ogni aspetto già dato: né come disposizione del puro desiderio, né come frutto della legge). Una *ratio hominis digna*, che è ben altro rispetto all'algoritmo di un calcolo di ottimizzazione della pulsione o della norma, non è meno di questo. Di qui ci si deve aspettare la chiarificazione dell'orizzonte teologale della libertà come dono di una disposizione per la giustizia delle affezioni che riconosce il proprio compimento eccedente (e al

¹⁷ Cfr. J. F. CORREIA, *Risonanza affettiva, appello etico, stile relazionale*, Roma 2010.

¹⁸ Fra i rari tentativi di porre la questione dei limiti che affliggono l'irrigidimento della classica opposizione fra giustizia e carità (effetto di una deriva che ha logorato la qualità antropologica e rispettivamente teologica di entrambe le nozioni): P. D. GUENZI (a cura di), *Giustizia e carità per il bene comune*, Roma 2011.

¹⁹ Non mancano generosi tentativi (per ora disattesi), anche nel solco della tradizione ontologica e metafisica, di restituire (se non di istituire) la dignità ontologica dell'afezione, aprendo l'orizzonte di una logica corrispondente: che include, ma anche trascende radicalmente, l'impianto classico della filosofia dell'essere e dell'ente. Cfr., ad esempio, da prospettive diverse: H.-E. HENGSTENBERG, *Freiheit und Seinsordnung*, Stuttgart 1961; Id., *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg-München 1979; E. TOURPE, *L'être et l'amour. Un itinéraire métaphysique*, Bruxelles 2010; L.-B. PUNTEL – E. TOURPE, *Philosophie als systematischer Diskurs. Dialoge über die Grundlagen einer Theorie der Seienden, des Seins und des Absoluten*, Freiburg 2014. Nella linea della rilevante "anticipazione" rosminiana del tema: M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Stuttgart 2004; F. BELLELLI, *Etica originaria e assoluto affettivo*, Milano 2015.

²⁰ Nonostante l'impulso innovativo lanciato dal magistero di Benedetto XVI, soprattutto con le encicliche *Deus caritas est* (2005) e *Caritas in veritate* (2009), la teologia ha reagito sino ad ora molto tiepidamente al compito di radicale ripensamento dell'ontologia che questo magistero apre definitivamente. Cfr. G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Milano 2007. Tutto lascia pensare che l'enfasi sul primato teologico dell'amore, enfatizzato formalisticamente nella dottrina dogmatica della grazia, venga poi considerato estraneo alla concettualità speculativa dell'ontologia teologica (se non a rischio di spiritualismo e fideismo sentimentali). L'indebolimento della ragione teologica, di fatto, viene proprio dal perdurare di questa opposizione, sotto la copertura – ormai più enunciata che compresa – del *duplex ordo*.

tempo stesso fondativo) nell'adesione alla suprema giustizia dell'affezione di Dio (la cui effettività è appunto la fede teologale)²¹.

La cultura europea appare sorprendentemente concorde nella diagnosi del doppio legame che costringe il tema della libertà – con effetti pedagogici e politici di rilievo sistemico – ad accentuare il suo carattere narcisistico e distruttivo, quanto più viene enfatizzata la sua natura dirimente per la costituzione della dignità umana e anche religiosa²². Una sollecitazione intellettuale e di alto profilo, che venisse dalla cultura della fede cristiana, la cui essenza vive proprio della conciliazione di questa dignità, sembrerebbe un buon modo per «rendere ragione della speranza che è in noi» (1 Pt 3, 15). E per abitare il *kairòs* a vantaggio di tutti.

²¹ Sia permesso rimandare qui, consuntivamente, ai testi in cui ho argomentato più analiticamente questa prospettiva: P. SEQUERI, *Una svolta affettiva per la metafisica?*, in P. SEQUERI – S. UBBIALI, *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*, Milano 2009, 85-116; ID., *Metafisica e ordine del senso*, in *Teologia* 36 (2011) 159-171; ID., *L'amore della ragione*, Bologna 2012. Utili elementi di discussione, in riferimento al tema libertà/legge in: *Antropologia della giustizia*, in *Teoria e Critica della regolazione sociale* (2013).

²² K. APPEL, *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, Bologna 2015.

Riassunto

Il saggio si propone un “aggiornamento” filosofico-teologico del pensiero della libertà, in riferimento allo scenario mutato del passaggio dall’antico al moderno. In un primo momento, mette in evidenza la natura retorica del conflitto fra politica della libertà e razionalità del sapere, che ripropone in modo nuovo il tema dell’autonomia del soggetto. In un secondo momento, delinea il tema del rapporto fra libertà come orizzonte di un progetto di vita e la libertà come lotta di emancipazione dal mondo. Infine, abbozza gli elementi dell’apporto della teologia cristiana ad una nuova conciliazione tra la forma pro-affettiva della libertà individuale e la sua destinazione generativa all’umano che è comune.

Abstract

The article proposes a philosophical and theological adjustment of the doctrine about freedom, taking into consideration the change from the old to the new situation. First, it shows the rhetorical nature of the conflict between the policy of freedom and the rational character of knowledge, a conflict which establishes in a new way the autonomy of the subject. Second, it develops the relation between freedom as the horizon of a project of life and freedom as the struggle for the emancipation from the world. Finally, it indicates the elements that Christian theology brings in to establish a new harmony between the affirmation of individual freedom and its generative destination for the common human reality.

NOVITÀ

LA NUOVA EUROPA

NOVITÀ

Dal 2016 «LA NUOVA EUROPA» è ON-LINE

www.lanuovaeuropa.org

**Un portale digitale aggiornato su cultura, chiesa, società,
storia: tutto ciò che di interessante accade
o è accaduto in Russia e all'Est**

In più ogni anno 2 quaderni di approfondimento



CARATTERISTICHE

- articoli free e in abbonamento
- sito sfogliabile su tutti i dispositivi
- archivio articoli 1960-2015

E INOLTRE

materiali per la didattica • blog • shop
percorsi della memoria • videoteca

Dal 2016 l'abbonamento a "La Nuova Europa" prevedrà 3 possibili opzioni:

- A)** Con € **25,00** si avrà accesso a *tutti* gli articoli digitali e all'archivio degli articoli pubblicati dal 1960 al 2015 (l'accesso all'archivio degli arretrati sarà gradualmente esteso fino a comprendere tutte le annate);
- B)** Con € **35,00** (€ **45,00** per l'estero) si potranno avere in aggiunta a quanto detto sopra i 2 quaderni cartacei di approfondimento;
- C)** Chi non è interessato all'accesso online, con € **12,00** (€ **22,00** per l'estero) riceverà solo i 2 quaderni cartacei di approfondimento.

L'importo per il rinnovo dell'abbonamento può essere versato secondo le seguenti modalità, ricordandosi di indicare sempre nome, cognome e opzione di abbonamento prescelta (A, B o C):

a mezzo BANCA: IBAN: IT30 L076 0101 6000 0004 0114 209

a mezzo POSTA: C/C POSTALE 40114209

A favore di: R.C. EDIZIONI SRL, Via Tasca 36, 24068 Seriate (BG) ITALIA.



R.C. Edizioni • Tel.: +39-035-294021

rcediz@tin.it • www.russiacristiana.org