



CAPITOLO 4

**GRAZIA, LIBERTÀ E
ANTROPOLOGIA
NELL'EPOCA MODERNA**

**IMMAGINE DI DIO E
LIBERTÀ UMANA**

IL DONO DI DIO E LA LIBERTÀ UMANA

PREMESSA

L'uomo esercita il suo dominio sul creato, e quindi la sua libertà, secondo tutto il suo essere, spirituale e materiale, anima e corpo, come individuo e come membro della collettività, rivolto inseparabilmente a Dio e al mondo. La libertà non è quindi una "parte" dell'uomo, ma è dell'uomo tutto intero.

La distinzione tra libertà e libero arbitrio Freedom from - e freedom for. Grazia sanas e grazia elevans

IMMAGINE DI DIO E LIBERTÀ UMANA

Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza (Gn 1,27). La prima conseguenza di ciò sta nell'invito imperativo - accompagnato dalla benedizione divina (Gn 1,28) - di dominare sulla terra.

L'uomo riceve da Dio, sotto la sua potestà sovranità però come figlio suo, la capacità e la responsabilità di amministrare l'intero universo materiale (ut operaretur et custodiret illum).

Egli si pone di fronte a Dio, quindi, come un essere responsabile, un essere che risponde a ciò che gli viene dato. Secondo le Scritture, l'incarico e la missione che l'uomo riceve di dominare sulla terra non è di tipo meramente esterno o transitorio, perché egli viene anche reso capace nel più intimo del suo essere e in tutte le sue facoltà di poterlo svolgere con efficacia.

Anzi, il senso dell'esistenza e dell'attività dell'uomo, "fatto a immagine e somiglianza" di Dio, è precisamente quello di potersi rivolgere adorante a Dio mentre "domina" sulla terra. È tradizionale associare l'immagine di Dio nell'uomo alla sua costituzione spirituale.

Niente di più giusto: l'uomo è stato creato dotato di intelletto e volontà, e ciò, oltre a innalzarlo al di sopra degli animali e del cosmo materiale, lo rende anche capace di dominare sulla terra proprio perché è costituito di intelligenza e volontà (cfr. Sir 17,1-10). Il dominio dell'uomo sulla terra viene svolto nel libero e consapevole esercizio delle facoltà spirituali dategli da Dio.

Allo stesso tempo, l'esercizio delle facoltà spirituali umane si innesta appieno nel mondo materiale a cui l'uomo appartiene tramite la sua corporeità, di cui l'anima è "forma". Perciò l'uomo esercita il suo dominio sul creato, e quindi la sua libertà, secondo tutto il suo essere, spirituale e materiale, anima e corpo, come individuo e come membro della collettività, rivolto inseparabilmente a Dio e al mondo.

La libertà non è quindi una "parte" dell'uomo, ma è dell'uomo tutto intero.

La centralità della libertà per il cristianesimo. Lungo la storia della teologia cristiana, la libertà è stata considerata come qualcosa di essenziale all'uomo, segno privilegiato dell'immagine di Dio in lui.

San Tommaso d'Aquino, proprio nel prologo del suo trattato sulla morale cristiana che è tutt'uno in realtà con la sua antropologia cita un testo significativo di san Giovanni Damasceno che dice: "l'immagine di Dio nell'uomo significa intelletto, libera volontà, e potere su se stesso".

Anche Descartes afferma la stessa cosa: «La libertà formalmente considerata è la ragione dell'immagine e della somiglianza dell'uomo con Dio». Anche nella costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, si dice che la libertà è da considerarsi un «segno altissimo dell'immagine divina» nell'uomo.

FENOMENOLOGIA DEL LIBERO AGIRE UMANO: LA DISTINZIONE TRA LIBERTÀ E LIBERO ARBITRIO

Una prima osservazione sulla dinamica della libertà: restrizioni e aspirazioni. Si parla della libertà umana normalmente come un fatto fisico e/o morale.

Quando si dice che qualcuno è libero, ci si riferisce principalmente allo stato interno ed esterno che gli permette superare delle restrizioni fisiche o morali rispetto al proprio agire.

L'uomo spontaneamente desidera e cerca questa libertà, nel senso che tenta di superare ogni sorta di sofferenza e limite: vuole educarsi, aprirsi orizzonti, andare più in là della limitatezza,

della chiusura e delle claustrofobie che sperimenta, vuole godere di uno spazio di movimento il più ampio possibile, ecc. Come è ovvio, questo aspetto della libertà - come assenza di restrizioni interiori ed esteriori - è completamente necessario per poter vivere in modo sano e degno. L'uomo, in effetti, ha bisogno di spazio per muoversi, per sperimentare mentalmente, per giocare, per poter scegliere.

Si tratta di un indizio dell'apertura dello spirito umano verso l'altro, verso l'infinito. Inoltre, a partire da questa libertà l'uomo è in grado di scegliere tra diverse opzioni, di determinare autonomamente il corso della propria vita, ciò che normalmente è chiamato il libero arbitrio.

Allo stesso tempo, l'esperienza comune insegna che l'aspirazione verso questa sconfinata libertà di movimento non può spingersi fino all'infinito, per la semplice ragione che l'uomo è un essere finito e limitato: in quanto creatura, in quanto persona particolare, in quanto essere dotato di corporeità e di una cultura particolare.

In questo senso, il desiderio di una libertà infinita, sconfinata, senza limiti, è e sarà sempre qualcosa di illusorio, di impossibile per l'uomo. «Da molto tempo si sa bene che l'uomo non comincia con la libertà ma con il limite e con la linea dell'invalicabile», diceva Michel Foucault († 1984). «Non esiste una sola cultura al mondo in cui sia permesso di fare tutto». L'uomo tenta di crescere oltremodo, si gonfia oltre le sue

autentiche possibilità e poi sprofonda senza rimedio nell'abisso. In poche parole, se da una parte l'uomo è libero, dall'altra, così può sembrare, non lo è tanto.

Appunto, l'uomo è libero e determinato allo stesso tempo. Ovvero, ha una libertà finita.

Il senso della libertà umana.

In questo paragrafo poniamo due domande. In primo luogo, da dove proviene quello spazio di libertà che segna la vita di ogni uomo?

L'uomo è costituito libero dalle circostanze in cui nasce?

Oppure è libero in base alla propria costituzione naturale, perché è fatto così?

Oppure si tratta di uno spazio che l'uomo si apre da solo, con l'impiego dei propri mezzi, o con l'aiuto degli altri?

Una volta stabilito il fatto e la "provenienza" della libertà, ci chiediamo, in secondo luogo, qual è il senso di tale libertà?

Cosa l'uomo può ottenere con le sue azioni libere?

Tali atti sono rilevanti?

Producono un risultato che va più in là della loro particolarità e finitezza?

Raggiungono in qualche modo l'infinito e l'eterno?

Queste due domande si riassumono nella distinzione del filosofo Isaiah Berlin († 1997) tra freedom from (libertà da) e freedom for (libertà per).

La prima è la libertà dalla ristrettezza, dai limiti, appena descritta, cioè il fatto di essere capaci di agire più o meno liberamente. La seconda risponde piuttosto alla finalità dell'atto libero, cioè il senso o significato dell'agire umano libero, ciò che esso può raggiungere.

SPUNTI STORICI SUL SENSO DELLA LIBERTÀ UMANA

La libertà di fronte alla società nella filosofia greca. La nozione di libertà umana fu originariamente avvertito nel contesto di un gruppo di individui che fanno parte di una medesima comunità.

La libertà non fa riferimento in primo luogo all'individuo, ma all'autonomia dello Stato e della collettività. Chi è "libero" gode dei diritti politici pieni, e perciò non è sottomesso a nessun despota. Lo schiavo invece non è libero perché è sottomesso in modo incondizionato a un altro.

Secondo H.G. Gadamer († 2002), nel mondo greco classico la libertà era «la libertà di azione e di scelta di chi è padrone di se stesso, a differenza dello schiavo che non può seguire la propria volontà ma il capriccio del padrone.

Libertà in questo senso era la caratteristica di uno "status" politico, precisamente la condizione dell'uomo libero». La libertà quindi era una condizione sociale o politica dell'uomo, non nativa o naturale, qualcosa che l'uomo riceveva però che non era.

La libertà umana nei confronti di Dio.

Secondo Platone «la libertà coincide con il dominio razionale di sé, sugli impulsi, le passioni, gli stati di piacere e di dolore, esercizio del primato dell'anima sul corpo, che rende possibile all'uomo la conoscenza del bene».

La libertà sta nell'autosufficienza, autarkeia, dice lo stoico Seneca; il «non aver bisogno di niente è divino, il non aver bisogno di molto poco è vicinissimo al divino: ora il divino è la perfezione stessa e quel che è più vicino al divino è più vicino alla perfezione». Essere libero, quindi, è, in certo qual modo, essere divino.

«A differenza degli stoici, per Filone [filosofo ebreo d'Alessandria] la libertà è un dono (grazia) di Dio e non un carattere strutturale dell'uomo». Secondo Filone, l'uomo scopre se stesso, nella fede, aperto al Dio onnipotente, a cui risponde con la parola e la preghiera.

«L'uomo virtuoso», dice, «ha una così grande libertà di parola, che non solo ha il coraggio di parlare e di gridare, ma anche di

alzare un grido di rimprovero dal profondo della sua fede sincera e dei suoi sentimenti puri».

Con l'aiuto della rivelazione veterotestamentaria, Filone fa vedere che la relazione tra Dio e l'uomo non è più di tipo concorrenziale: l'uomo scopre per se stesso degli ampi spazi di libertà proprio entro il rapporto vivo con il Dio onnipotente. La consapevolezza di essere guidato da Dio, dalla sua provvidenza, ha delle conseguenze sociali rilevanti: chi crede sfugge dalla schiavitù allo stesso modo che sfugge dall'idolatria.

La riflessione cristiana sulla libertà umana. «La libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21): così san Paolo descrive la condizione dei credenti cristiani. Sin dall'inizio essi prendono una posizione che afferma la consistenza e la rilevanza della libertà umana.

Non si sottomettono alle autorità civili come se avessero uno status divino. Hanno un rapporto con il Dio di Gesù Cristo che è intensamente personale, vivo, superiore a tutto. Vivono la carità con tutti come chi è convinto che la società non sia determinata ma può essere migliorata.

Escludono ogni fatalismo, magia, astrologia. Scrive Taziano che i cristiani non sono «più condotti dalla necessità e congedano gli astri che fanno la legge».

E Clemente d'Alessandria spiega il perché: «Un astro straniero si è levato, un astro nuovo che spezza il vecchio potere delle

costellazioni. Esso splende di luce nuova, non fisica. Egli apre cammini nuovi e salutari. Ed è così che egli è il Signore, venuto sulla terra per guidare gli uomini, per far passare coloro che credono nel Cristo dal regno della heimarmene a quello della provvidenza... così come la nascita del Salvatore ha messo in fuga la forza dell'oroscopo e della necessità, il battesimo del Salvatore ci ha liberati dal fuoco della sua sofferenza, perché noi tutti lo seguiamo».

Sulla scia del pensiero di san Paolo, Agostino tratta la questione della libertà in un contesto prettamente cristiano, cioè a partire dalla grazia divina con cui l'uomo è liberato dal peccato e dalle sue conseguenze.

Il cristiano quindi è colui che è stato liberato mediante la grazia di Dio, diventando suo figlio. Agostino, in particolare, si pone domande sull'origine del male, del peccato. Il male, dice, non viene né dalla materia, come pensavano i manichei, né da Dio, perché è tutto buono: allora, deve venire dalla volontà umana libera. «Non deriva da un essere inferiore ad essa, che non sarebbe in grado di determinarla; non dall'essere superiore, Dio, che non può essere malvagio.

Solo la voluntas stessa e il suo liberum arbitrium possono introdurre il disordine». In altre parole, Dio ha costituito l'uomo perché sia veramente responsabile nei Suoi confronti per il male che commette.

Secondo Agostino il peso del libero arbitrio si deduce, quindi, non dall'immediata fenomenologia dell'agire umano, dalla convinzione del proprio valore, ma dalla sfida teologica del male e della salvezza dell'uomo.

Perciò per poter uscire dalla schiavitù del peccato, l'uomo è interamente bisognoso della grazia divina, un tema come sappiamo centrale per Agostino. Però anche nell'accoglienza del dono divino l'uomo è libero, nel senso che è in grado di rifiutare il perdono oppure aprirsi alla grazia.

Tuttavia, l'oggetto principale della riflessione degli autori medioevali è piuttosto la dinamica del libero arbitrio, il modo peculiare in cui agisce la volontà umana, la sua relazione con la ragione, con gli appetiti, cioè con l'atto umano libero. Si sposta la valutazione della libertà quindi dalla teologia verso l'antropologia e la morale.

Di conseguenza, l'atto libero viene considerato come una semplice autodeterminazione, una pura scelta, segnata dall'indifferentismo, dall'arbitrarietà e dalla contingenza. *Libertas est quaedam indifferentia et contingentia*, dice Guglielmo di Ockham, "la libertà è una certa indifferenza o contingenza".

E altrove, dichiara che la libertà è la «capacità con cui posso fare qualcosa in un modo indifferente e contingente, in modo tale che potrebbe causare oppure non causare quell'effetto».

Allo stesso tempo, la riflessione sulla libertà non perde del tutto le sue radici teologiche, poiché la libertà umana è considerata un riflesso di quella divina, anch'essa arbitraria e contingente, secondo i nominalisti.

Nell'ultimo decennio molti neuroscienziati sono dell'opinione che il libero arbitrio sia meramente apparente. Esperimenti sembrano dimostrare che la decisione "consapevole" (e quindi "libera") di reagire a uno stimolo è preceduta da un'attivazione cerebrale umana anteriore.

Lo scienziato Benjamin Libet registrò attività cerebrali di diverse centinaia di millisecondi prima che i soggetti esprimessero l'intenzione "consapevole" (e quindi "libera") di compiere un movimento. Si giunge così alla conclusione che la consapevolezza di aver preso una decisione potrebbe essere nient'altro che un'appendice biochimica all'evento stesso, priva della pur minima influenza sulle azioni della persona.

Secondo Patrick Haggard, «abbiamo la sensazione di scegliere, ma in realtà non è così». Così, in brevi termini, descrive il processo lo scienziato Itzhak Fried: «a un certo punto, cose che sono predeterminate sono ammesse alla coscienza».

Il senso del determinismo.

Come abbiamo visto, nell'antichità greca si considerava per lo più che la vita dell'uomo fosse determinata dalla Natura, dal cosmo, dal destino: dal sole, oppure dalle stelle, e sempre,

direttamente o indirettamente, dalle divinità. Nei tempi più recenti, cambiano decisamente il linguaggio e i simboli, perché le cose si impostano in modo più scientifico e antropologico.

Ma la conclusione rimane la stessa: l'uomo viene spinto e controllato in tutte le sue azioni rilevanti dagli impulsi inconsci e nascosti, da condizionamenti psicofisici. In altre parole, la libertà, il potersi autodeterminare, è da considerarsi una mera illusione. Ciò che chiamiamo "libertà umana" non vale nulla, è senza scopo, irrilevante.

Forse per le persone che rifiutano di guardare in faccia la propria vita, o accettare la responsabilità che corrisponde al loro agire, la medesima possibilità di poter agire liberamente diventa problematica, angosciante, da evitare a ogni costo.

In altre parole, la storia del pensiero sembra indicare che, insieme all'aspirazione verso la libertà (tipica specialmente della modernità), esiste tra gli uomini la brama nascosta di non voler essere liberi, di voler perdere la propria libertà, di fuggire dall'obbligo di decidere e di prendersi delle responsabilità, di evitare la sfida e gli spazi vuoti dell'indeterminatezza, per potersi identificare con distacco e senza colpa con tutto ciò che sembra loro permanente e solido.

Questi pensatori potrebbero accettare l'esistenza di un'aspirazione umana alla libertà, considerandola in fondo, però, come pura illusione, come semplice alienazione, frutto di

un'immaginazione riscaldata. Secondo lo scrittore induista Sri Aurobindo († 1950), «il mondo intero aspira alla libertà, eppure ogni creatura ama le sue catene».

E Paul Claudel (†. 1955) esclama: «Mio Dio, sono libero. Liberatemi dalla libertà!» Secondo questo modo di pensare la verità si identifica con la permanenza e l'accoglienza; l'indeterminatezza, invece, appartiene all'ambito della libera scelta, ed è da considerarsi come qualcosa di piuttosto ostile.

L'affermazione della libertà umana.

Malgrado ciò che abbiamo appena detto, è giusto affermare che la libertà dell'uomo - intesa principalmente come liberazione nell'ambito esterno e pubblico, e di conseguenza come libero arbitrio - sia diventata il lemma fondamentale dell'epoca moderna, specie secondo la filosofia illuminista: l'uomo realizza se stesso solo se libero, cioè solo se riesce a superare realmente le costrizioni interiori ed esteriori.

Di conseguenza, il compito principale della società e delle leggi dello Stato sarebbe quello di garantire la massima libertà, entro i limiti del possibile, a tutti i cittadini (63). «La libertà è una nuova religione, la religione del nostro tempo», diceva qualche secolo fa il poeta tedesco Heinrich Heine († 1856).

Per molti pensatori moderni l'affermazione della libertà umana era qualcosa di ovvio, anzi di scontato. Diceva Descartes ad

esempio: «il fatto che vi sia libertà nella nostra volontà e che ad arbitrio possiamo assentire o non assentire a molte cose, è manifesto al punto che è da annoverarsi fra le nozioni prime e affatto comuni che ci sono innate».

Su questo punto si avvicina non poco al volontarismo dei nominalisti, che - invertendo l'ordine tra intelletto e volontà - considerano la libera volontà come la facoltà più eccellente e perfetta dell'uomo.

L'uomo si definisce appunto come qualcuno che è libero da tutti i legami, anche dal bisogno di proiettarsi verso il futuro. Una visione simile, seppur in chiave apertamente atea e nichilista, si trova negli scritti di Jean-Paul Sartre.

Per Kant pure era evidente che l'uomo fosse libero e moralmente responsabile; anzi, è libero perché responsabile. Dinanzi alla legge morale l'uomo intuisce il dovere morale e la possibilità di trasgredirlo; in questo modo acquista consapevolezza di essere libero e responsabile.

Henri Bergson († 1941) scrisse: «La libertà è quindi un fatto e, tra i fatti che si constatano, non ve n'è di più chiari». Anche Romano Guardini parla della consapevolezza immediata che abbiamo della nostra libertà: «La libertà è l'auto-appartenenza.

Mi esperisco libero quando provo di appartenermi: quando provo che agendo dipendo da me stesso, che l'azione non

transita attraverso di me e perciò spetta ad un'altra istanza, ma sorge in me, e quindi è mia in quel senso peculiare, ed in essa sono mio»).

La percezione della libertà a partire dalla fede in Dio.

Il contrasto tra le due posizioni - determinismo chiuso e libertà ovvia - a prima vista sembra insanabile, per il semplice fatto che la prima compromette l'autodeterminazione individuale in nome della onnipresenza della Natura o di un principio divino, mentre la seconda sembra mantenere l'individualità umana e la sua libera autonomia alle spese di tale presenza divina.

Tuttavia, è stato spesso osservato che è precisamente la visione cristiana di Dio, della creazione e dell'uomo ciò che ha reso veramente possibile la nozione piena e impegnativa di libertà umana. Perché la libertà, in effetti, è contestualizzata teologicamente.

È una questione che dobbiamo considerare attentamente. Parlando della libertà umana, G.W.F. Hegel scrisse: Intere parti del mondo non hanno mai avuto quest'idea: i Greci e i Romani, Platone e Aristotele, ed anche gli stoici non l'hanno avuta: essi sapevano, al contrario, soltanto che l'uomo è realmente libero grazie alla nascita (come cittadino ateniese, spartano, ecc.), o grazie alla forza del carattere o alla cultura, grazie alla filosofia (lo schiavo, anche come schiavo e in catene, è libero).

Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo, per il quale l'individuo come tale ha valore infinito, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà».

Chi ha spiegato meglio la base teologica della libertà, comunque, non è stato Hegel, ma il suo grande avversario, Soren Kierkegaard († 1855). Secondo il filosofo luterano danese, la libertà umana non è qualcosa di assoluto (cioè divina, alla Spinoza), né ovvia (alla Descartes), ma è radicata nella decisione di fede dell'individuo di fronte a Dio.

Egli critica l'etica autonoma di Kant come qualcosa di illusorio, «alla stregua delle frustate che Sancho Panza si dava sulla schiena».

Secondo lui, il fondamento della libertà può essere soltanto Dio, e non un qualsiasi Dio, ma precisamente il Dio onnipotente e libero conosciuto nella fede, perché «soltanto un essere onnipotente può riprendere completamente se stesso mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve».

«L'esistenza è libertà e libera attività, trascendenza e storia, che non possono essere oggettivate in nessun sapere, bensì piuttosto credute».

Già Lutero aveva detto qualcosa di simile: «l'uomo ha il libero arbitrio solo nel senso che è stato Dio stesso a darglielo». Si tratta ovviamente di una posizione un poco fideista.

Il neurobiologo Michael Gazzaniga afferma che i neuroscienziati che considerano la questione della libertà umana dovrebbero pensare a una serie di processi che funzionano in parallelo, in una complessa rete in cui continuamente si verificano una varietà di interazioni.

Il momento specifico in cui si diviene coscienti di una decisione, quindi, non ha tutta l'importanza che qualcuno gli ha attribuito: non è questo il momento della libertà, come vuole Descartes. Perché, in fin dei conti, conclude Gazzaniga, «il cervello è determinato, ma la persona è libera».

Senza la "grazia", o più ampiamente, senza l'offerta e la ricezione di un dono, senza il carattere sociale o relazionale dell'uomo quindi, senza la corporeità, senza le diverse polarità umane, il discorso sulla libertà semplicemente non decolla. L'atto libero solitario, nel caso che fosse possibile, potrebbe essere libero, ma non sarebbe in ogni caso rilevante l'atto libero non è localizzato in una parte, in un aspetto, in un angolo recondito della vita umana, del cervello, delle ghiandole, perché riguarda l'uomo tutto intero, spirituale e corporale, individuale e collettivo, mondano e aperto alla trascendenza.

Si tratta di una nozione su cui ha insistito particolarmente Henri Bergson: «Siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra personalità intera, quando la esprimono».

E Karl Jaspers scrive: «ci rendiamo conto della nostra libertà quando riconosciamo ciò che gli altri aspettano da noi».

Troviamo un'ulteriore conferma di questa posizione in Jürgen Habermas, quando afferma che l'uomo non è mai libero da solo: «Nessuno può godere la libertà da solo oppure a costo di un altro. Per questo la libertà non può essere intesa in maniera soltanto negativa, come semplice assenza di costrizione.

Concepita in maniera intersoggettiva, la libertà si differenzia dall'arbitrio dell'individuo isolato. Nessuno è libero finché non lo sono tutti». Similmente Gabriel Marcel evita di parlare della "libertà" da sola, ma sempre di "libertà e fraternità", "libertà e grazia", "libertà ed esistenza", "libertà e dono", "libertà e speranza"... Perciò, conclude, ciò che più importa è "la libertà da me stesso", cioè la liberazione, che mi viene come dono.

UNA FENOMENOLOGIA DEL LIBERO AGIRE DELL'UOMO

L'indagine storica appena compiuta ci fa intendere che il fatto di essere liberi non è qualcosa di scontato, di ovvio, per l'uomo. Allo stesso tempo è centrale e riguarda l'uomo tutto intero.

La domanda che vogliamo affrontare ora, con una semplice indagine fenomenologica, è quella di sapere non tanto se l'uomo si sperimenta come libero, ma se lo è davvero: cioè se i

suoi atti volontari sono davvero influenti e rilevanti, se l'atto umano nella sua finitezza è in grado di dare vita a una realtà duratura e forse infinita e permanente.

In che modo si è liberi?

Per cominciare possiamo considerare due modi in cui l'uomo solitamente afferma di essere "libero".

Primo, l'uomo si afferma come libero quando può dire che sta facendo ciò che spontaneamente vuole fare, quando non sperimenta nessuna discrepanza tra ciò che desidera e ciò che fa. Riesce a dominare la propria vita, con sforzo, e spontaneamente considera che agisce con libertà.

Così capiva la libertà umana John Stuart Mill († 1873): «La libertà consiste nel fare ciò che si desidera» Bisogna tener conto, comunque, che questa esperienza non è incompatibile con una visione determinista dell'uomo, che in realtà potrebbe essere spinto dalle sue passioni e impulsi nascosti, come conferma in buona parte la moderna psicologia del profondo da Freud in poi. E quindi, pur sentendosi libero, forse l'uomo non lo sarebbe davvero, perché si lascia ingannare dal sapore della libertà, senza possederne la sostanza.

È questa la critica rivolta da Spinoza alla comprensione semplicista o ovvia della libertà; con le parole di Botturi, «una certa evidenza psicologica della libertà, il sentirsi liberi, sembra innegabile, ma contro di essa si leva l'obiezione spinoziana sulla

disequazione tra evidenza psicologica ed effettività ontologica: potremmo essere determinati a sentirci liberi».

Per dimostrare l'ambivalenza di questo modo di comprendere la libertà umana, è interessante notare come gli stoici lottavano sistematicamente contro le inclinazioni spontanee e passionali per non diventare schiavi delle passioni; seguendo questo cammino, insegnavano, l'uomo diviene veramente libero, ovvero indifferente alle passioni ed agli stimoli esterni.

Questo ci porta al secondo modo in cui l'uomo si dice libero, quando riesce a distanziarsi da una serie di opzioni tra cui è capace di scegliere. L'atto libero sta, in questo caso, proprio nell'indifferenza concreta che il soggetto sperimenta di fronte a questa varietà di possibili scelte, nessuna delle quali si impone; l'uomo appunto si sperimenta libero, non-determinato, dinanzi ad esse. È ciò che si chiama normalmente il "libero arbitrio".

Con Descartes e Gabriel Marcel, bisogna osservare, però, che questa espressione elementare della libertà umana, pur valida, corrisponde al suo grado più infimo. In realtà l'uomo che sceglie con intera indifferenza - se questo fosse possibile - tra le diverse opzioni è libero; però con l'esercizio di questa libertà non ottiene nulla di veramente rilevante come frutto della sua azione, se non qualche parvenza effimera e fantasiosa di agire liberamente.

L'atto "libero" colloca su un lato della bilancia un peso supplementare, introducendo arbitrarità nel suo agire. L'uomo

quando sceglie, quindi, eserciterebbe un dominio puramente illusorio sul suo intorno.

Può sembrare che si raggiunga un risultato, frutto dell'azione libera, però in realtà non si produce nulla di umano, nulla di nuovo, di rilevante, di arricchito, di permanente.

Se quindi la libertà umana presuppone la completa indifferenza nella scelta tra le diverse opzioni, si afferma in realtà l'insignificanza del tutto, del senso, la pura mancanza di impegno (engagement).

Nei paragrafi successivi sarà analizzata questa tesi: l'atto libero umano porta con sé normalmente una scelta tra due o più opzioni; tuttavia, essenzialmente, esso non si limita alla scelta nella sua materialità e immediatezza, ma, più a monte (o più in profondità), si dà una scelta tra due piani fondamentalmente diversi tra loro, due modi di percepire il bene, due modi in cui l'uomo può plasmare la sua identità: sia come accoglienza della realtà come dono, oppure come rifiuto di riconoscere la realtà come dono.

La possibilità o meno dell'esercizio rilevante della libertà umana rimanda quindi, prima o poi, alla sorgente ultima di ogni dono, ovvero Dio.

ALCUNE RIFLESSIONI FINALI SUL LIBERO AGIRE UMANO

L'uomo tutto intero è libero.

Abbiamo visto lungo questo capitolo che la libertà umana - o più precisamente, il libero agire umano - è intrinsecamente riferita ad ogni aspetto della vita dell'uomo: all'intelligenza e alla volontà, all'umanità in genere di cui l'uomo è membro e ai suoi singoli membri, al corpo e al cosmo di cui fa parte l'uomo, al tempo in cui svolge le sue attività, e soprattutto al suo rapporto con Dio, fonte del suo essere e di ogni dono.

Abbiamo già citato Henri Bergson che disse: «Siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra personalità intera, quando la esprimono».

La libertà quindi non è una parte localizzata e circoscritta dell'uomo, non è una sua "facoltà"; essa esprime l'uomo tutto intero, in tutti i suoi rapporti.

L'irreversibilità dell'atto libero.

L'atto libero è un atto umano; quindi è un atto finito, delimitato nel tempo. L'uomo sceglie tra una diversità di opzioni entro la contingenza e la banalità della sua vita. Si tratta però di una contingenza e una banalità solo apparenti.

Ciò che rende importante o rilevante l'atto umano non è appunto la sua limitatezza, ma il fatto che esso raggiunge (o può raggiungere) qualcosa di più grande di se stesso, o qualcosa che lo distrugge definitivamente.

Perché l'atto libero in senso stretto non costruisce l'uomo, la società e il mondo (come pensavano Marx e Sartre), ma apre la sua vita al dono dell'altro e specialmente al dono di Dio.

Da questa convinzione comincia l'avventura della libertà. Senza il dono offerto l'atto libero sarebbe nullo.

Accogliendo il dono però l'uomo libero è all'origine di un effetto che va più in là di se stesso.

Chi agisce liberamente in realtà si impegna, cioè impegna se stesso nei confronti dell'altro, e quindi, pur agendo liberamente, perde in qualche modo la sua libertà, reduce l'ambito delle sue scelte.

L'atto libero fa crescere l'uomo, e al contempo rende salda e blocca la sua vita, nel bene o nel male. L'atto libero quindi è in qualche modo irreversibile.

Se con la stessa volontà l'uomo potesse decidere e poi disfare la decisione presa, l'atto libero non avrebbe nessuna consistenza, sarebbe pura apparenza.

Liberazione e libero arbitrio nell'economia cristiana.

San Paolo insiste spesso che l'uomo, diventando figlio di Dio in Cristo, non è più schiavo, perché ha ricevuto la liberazione come grazia divina, la libertà dei figli di Dio.

E questa liberazione per grazia consiste non solo nell'aiuto tangibile che Dio dà all'uomo per poter superare di fatto le diverse schiavitù indotte dal peccato (la grazia sanante), ma anche nella presenza per fede di una nuova realtà, di uno spazio infinito, divino ed eterno, mai sognato: quella della vita eterna, della partecipazione perpetua alla vita divina, che lo rende figlio di Dio (la grazia elevante).

Il cristiano in terra vive già immerso in questa realtà, si può dire in questo spazio divino, molto più grande di se stesso, «la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21), anche se generalmente non la sperimenta ancora come tale.

Questa nuova vita è stata messa a disposizione dell'uomo per goderne, per comunicarla, per farla fruttificare (Mt 25, 14-30), sempre e solo come grazia divina.

Il peso della stella fatta dal cristiano nell'accogliere il dono infinito (divino) della grazia è qualcosa di veramente grande, anche se viene attuata tramite azioni finite, in apparenza banali e senza apparente scopo trascendentale, perché in ogni azione umana si gioca il tesoro della vita della grazia, della figliolanza divina: per aumentarla (con il merito), oppure per

perderla (con il peccato). «Il bene della grazia di uno solo», disse san Tommaso in un testo già citato, «è più grande della bontà della natura di tutto l'universo».

Nell'economia cristiana si può percepire meglio, quindi, come si conciliano tra di loro le due comprensioni fondamentali della libertà umana menzionate all'inizio di questo capitolo, e cioè il fatto di essere liberi (oppure liberati), e il libero arbitrio, o vera capacità di scegliere che l'individuo umano possiede.

La liberazione cristiana, in effetti, è innanzitutto un dono, un dono liberatore che può, potenzialmente, diventare definitivo (con la vita eterna) e in un certo senso infinito.

Si tratta, però, di un dono che deve essere accolto ripetute volte dall'uomo, tramite le sue libere scelte, con intelligenza, creatività e generosità, spesso anche con fatica, nell'oscurità.

Il punto di partenza dell'atto libero, quindi, è la grazia nel senso più ampio della parola: il dono della creazione, i talenti ricevuti, le opportunità fornite da altre persone, infine, la vita soprannaturale, le virtù teologali.

Soltanto nel contesto della grazia si comprende, si esprime, si rispetta in tutta la sua ampiezza la libertà umana.

Si capisce che Nicolas Berdjaev abbia detto - già abbiamo visto questo testo - che «la dottrina cristiana della grazia costituisce la vera dottrina della libertà».

Però la grazia che libera deve essere accolta da una creatura in grado di farlo; parafrasando il prologo di Giovanni si può dire che se la grazia non si "fa carne", se non viene accolta, allora non acquista né valore, né rilevanza nella sfera del creato.

Diversamente, secondo l'etica stoica si può dire che la "liberazione", cioè quello spazio di libertà o di indifferenza che l'uomo apre per se stesso, in cui si muove e con il quale riesce a ridurre al massimo la sofferenza e il disagio, va conquistata faticosamente, passo per passo, come frutto diretto delle proprie scelte libere più volte ripetute.

Ovvero, l'uomo stoico da solo deve conquistare gradualmente la propria libertà.

Nella economia cristiana, invece, la liberazione raggiunta dall'uomo è estesa e ampia, perché è la libertà dei figli di Dio; però non è in primo luogo frutto dell'azione dell'uomo stesso, dell'esercizio del proprio libero arbitrio, sempre creato e limitato, ma frutto della grazia.

All'uomo viene offerta la possibilità di accogliere con tutto il suo essere il dono quasi infinito della vita eterna, gratuitamente offerta e liberatrice. In altre parole, è soltanto nel contesto del dono e della grazia divina che si comprende e si misura il senso e il valore della libertà umana, dove si libera la libertà, dove si ama la libertà, dove si può difendere la libertà con passione.

Come diceva san Tommaso, quanto più l'uomo ha di carità, che è virtù teologale infusa, tanto più ha di libertà.

Nella situazione concreta dell'uomo queste due accezioni della libertà umana si richiamano a vicenda. Da una parte l'uomo aspira alla liberazione in tutti gli ambiti: spirituale, materiale, sociale o politico, come qualcosa che in parte si guadagna, e in parte riceve dal di fuori, che gli offre uno spazio maggiore in cui muoversi, appunto, liberamente.

Raggiungendo uno spazio di movimento sempre più ampio, riesce poi a esercitare sempre più a proprio agio il libero arbitrio, tra l'altro perché può godere di un ventaglio più ricco di opzioni a disposizione entro cui scegliere. In poche parole, la liberazione rende possibile l'esercizio del libero arbitrio. Dall'altra parte, però, il libero arbitrio si esercita spesso per aprire degli spazi sempre più ampi, cioè per ottenere una libertà maggiore per sé o per gli altri. Il più delle volte, però, l'esperienza dimostra come la liberazione desiderata, promessa o ricevuta, non sia di consistenza solida né di lunga durata, tra l'altro perché il libero arbitrio da solo non è in grado di raggiungere o erigere qualcosa di valore duraturo.

Si capisce, dunque, che nella storia dell'umanità la "libertà" è stata per lo più guardata come una grande e nobile aspirazione, profondamente sentita, ma che spesso diventa un'illusione, qualcosa di irraggiungibile, qualcosa che scappa dalle mani proprio quando si tenta di afferrarla.

Nell'economia cristiana, però, le cose non stanno così.

Storicamente nel cristianesimo la libertà umana - in tutti e due i sensi sopra menzionati, e inseparabilmente - è stata difesa con passione, perché il libero arbitrio è il dono più grande che Dio abbia dato agli uomini nell'ordine della creazione, e la liberazione è il dono più grande che Egli ha promesso e dato agli uomini nell'ordine della grazia.

Dio in effetti libera l'uomo, gli offre il dono della grazia che libera, ma previamente gli dà la capacità di accogliere (o rifiutare) questo dono con intelligenza e coscienza piena (il libero arbitrio). In altre parole, con il dono della grazia il libero arbitrio dell'uomo viene reso capace di cooperare a pieno titolo nel processo della liberazione umana.

GRAZIA, LIBERTA' E ANTROPOLOGIA NELL'EPOCA MODERNA

PREMESSA

Questo capitolo è molto complesso e si riferisce al dibattito svolto all'interno della Chiesa che si è sviluppato dagli anni 1582 al 1794, circa 200 anni, ed ha visto coinvolti due ordini religiosi (domenicani e gesuiti) e tre Pontefici.

Il dibattito ha riguardato la principale problematica teologica della Chiesa: la relazione tra grazia e libertà con i domenicani accusati dai gesuiti di luteroc-calvinismo ed i gesuiti accusati dai domenicani di semi-pelagianesimo.

Lo studio di questa disputa, piuttosto che sterile erudizione, ha una connotazione ancora oggi molto sentita e non a caso Papa Francesco ha voluto richiamare l'attenzione dei credenti su due rischi spirituali della vita della Chiesa: il semi-pelagianesimo ed il neo-gnosticismo (Gaudete et Exultate).

Se il testo originale dell'autore a volte risulta incomprensibile, il lettore potrà avvalersi della forma riassuntiva qui di seguito esposta.

LA GRAZIA EFFICACE E SUFFICIENTE.

Nonostante il Concilio di Trento e lungo tutto l'arco storico del Medioevo permane una situazione teologica conflittuale che riguarda la relazione tra libertà e grazia, ma soprattutto il conflitto tra il Dio trascendente e l'uomo creatura teso alla ricerca di una giusta autonomia. I termini concettuali che hanno dato origine alla disputa teologica sono : grazia sufficiente e grazia efficace

CHIARIFICAZIONE TERMINOLOGICA

Per grazia sufficiente si intende quella grazia che dà all'uomo la forza necessaria per rispondere all'invito di Dio e accogliere i suoi doni. E' una grazia che non costringe la volontà perché lascia aperta la possibilità di un rifiuto di cui il soggetto è responsabile (commettendo il peccato), oppure di un'accoglienza meritoria.

Per grazia efficace si intende l'ulteriore aiuto (ulteriore grazia) che dà Dio quando viene liberamente accolta la grazia sufficiente. Quando la grazia sufficiente viene accolta e l'uomo non ha messo ostacolo questa diventa anche efficace.

La disputa teologica riguarda il seguente quesito:

“come rendere compatibili tra loro da una parte l'agire di Dio, che con un potere sovrano e sublime giustifica, santifica e

conduce l'uomo alla salvezza dall'altra l'agire libero dell'uomo e la sua iniziativa

LA DISPUTA DOMENICANI-GESUITI NELLA CONTROVERSIA

Questa disputa, "de auxiliis", prese il nome di controversia "de auxiliis" iniziata nel 1582 nel periodo della contro-riforma.

DOMENICANI: i teologi domenicani ritenevano che per effetto di una *praedeterminatio physica* ("predestinazione fisica") la grazia divina è in grado di esercitare un influsso determinato sulla volontà umana, e di conseguenza sulla libertà dell'uomo.

GESUITI: invece i teologi gesuiti insistevano sulla reale libertà dell'uomo nei confronti della grazia.

La controversia assunse toni molto accesi tanto che i domenicani furono accusati di luterico-calvinismo e i gesuiti di pelagianesimo.

Tuttavia, siccome entrambi le parti credevano pienamente nella verità teologica del valore della libertà umana e del potere di Dio, il Papa Paolo V pose termine alla disputa escludendo l'eresia da ambedue le parti. I termini della controversia sono stati definiti da due teologi: Banez per i domenicani e Molina per i gesuiti.

La posizione tomista di Banez mette l'accento sul primato di Dio e del suo agire. La grazia proviene da Dio in modo

sufficiente e efficace e determina la volontà ad una scelta particolare, cioè predetermina l'azione libera dell'uomo, nel senso che Dio predestina gli uomini prima dei loro meriti previsti (ante praevisa merita) e indipendentemente da essi.

La posizione dei gesuiti, Molina, invece insiste sul realismo della libertà umana nei confronti della grazia.

Dio dà sempre e soltanto la grazia sufficiente e questa può diventare efficace mediante la libera accoglienza dell'uomo. La predestinazione dell'uomo deve essere considerata post praevisa merita, ossia è decretata successivamente ai meriti previsti da Dio e in dipendenza da essi.

Al termine della controversia la Chiesa ha definito che in realtà si tratta dello stesso movimento considerato da due angolazioni diverse, quella del Donatore divino e quella del ricevente umano, ossia rispettivamente il Creatore e la creatura.

L'AGOSTINISMO DI BAIO

Il problema della relazione tra grazia e libertà fu oggetto di studio anche da parte di altri autori di quell'epoca che ricevettero delle risposte più puntuali da parte della Chiesa. Sono le dottrine di Baio e Giansenio.

Michele BAIO, professore a Lovanio prese parte alle ultime sessioni del Concilio di Trento e tentò di stabilire un dialogo con i protestanti trascurando però alcuni elementi importanti di tipo

filosofico e sviluppò una teologia positiva fondata sulla Sacra Scrittura, e specialmente sui testi di sant'Agostino.

La sua tesi insiste essenzialmente sul concetto della *gratia sanans* (la grazia che guarisce il peccatore) trascurando il concetto tomistico della *gratia elevans* (o grazia abituale, santificante).

L'uomo è decaduto e bisognoso della grazia per superare il peccato e vivere secondo la virtù; la grazia non viene considerata uno stato, un'abitudine, ma semplicemente come l'azione puntuale dello Spirito nell'anima.

La perdita della grazia porta con sé ipso facto la trasmissione della natura corrotta e ne deriva un forte pessimismo nei confronti dell'uomo senza grazia e quando non è in grazia la sua volontà è corrotta, non gode più della libertà di scelta e diviene incapace di compiere qualsiasi opera buona.

Il Papa san Pio V condannò le 79 proposizioni di Baio nel 1567 nella bolla *Ex omnibus afflictionibus*.

GIANSENIO E IL GIANSENISMO

La dottrina di Giansenio coincide più o meno con quella di Baio e, come Baio, fu considerato "un agostiniano fuorviato".

Secondo Giansenio l'uomo fu costituito fin dall'inizio della sua esistenza in uno stato di grazia, per cui dopo il peccato originale la natura umana divenne completamente corrotta.

Dopo la caduta, invece, per evitare il peccato l'uomo

necessita sempre di un aiuto speciale, di una grazia efficace, una grazia che trascini la volontà, e alla quale l'uomo non possa resistere. Giansenio ripropone la dottrina della gemina praedestinatio, secondo la quale Cristo morì soltanto per i predestinati alla gloria e gli infedeli non possono compiere azioni buone e l'uomo viene privato del suo senso di responsabilità di fronte al peccato.

La dottrina giansenista fu condannata da vari pontefici (Innocenzo X, Clemente XI, Pio VI) e la Chiesa insegna che l'uomo non ha perduto l'immagine di Dio con la caduta.

ALCUNI ASPETTI DELLA DOTTRINA DELLA GRAZIA NEI SECOLI XIX E XX

Il periodo post-tridentino è stato caratterizzato dalle aspre controversie che hanno favorito impostazioni molto rigide e critiche nei confronti della spiritualità cristiana.

È mancata la sapienza, l'acutezza e la ricchezza provenienti dalla riflessione biblica e patristica, specialmente quella ad opera dei santi.

La riflessione sulla grazia e sulla libertà umana era impostata in modo individualistico: l'uomo risponde – oppure si rifiuta di rispondere – alla grazia di Dio ricevuta nella sua dimora interiore. Si trascuravano le implicazioni della morale cristiana rispetto alla vita della grazia nelle sue espressioni sociali con riferimento all'aspetto ecclesiale della grazia, alla sua mediazione sacramentale e liturgica, alla testimonianza cristiana (apostolato).