



Scelta e libertà nel pensiero antico

Alessandro Linguiti

La facoltà di scegliere tra compiere o non compiere una data azione, come anche la facoltà di scegliere tra possibili condotte diverse per raggiungere lo stesso risultato, è da noi comunemente considerata carattere essenziale e costitutivo della 'libertà'. Ma quello che vale oggi non valeva per la maggioranza dei filosofi antichi, che spesso concepirono in modo radicalmente diverso dal nostro il rapporto tra libertà e scelta.

Nei frammenti superstiti dei pensatori pre-socratici, il tema dell'azione umana libera e volontaria non è pressoché affrontato, e tralasciamo in questa sede la questione, assai complessa, dei margini di autonomia riservati all'uomo nella visione del mondo contenuta nella tragedia greca. In Platone dobbiamo accontentarci di accenni, che compaiono sempre, per giunta, in contesti mitici. In alcuni dialoghi (come il *Gorgia*, il *Fedro*, il *Fedone* e il *Menone*) le vicende successive alla morte o le modalità della reincarnazione sono presentate quali castighi o premi commisurati alla condotta tenuta da ciascuno in vita, il che può far presumere – ma soltanto presumere – che Platone fosse disposto a riconoscere al soggetto umano autonomia di azione, dal momento che gli attribuiva responsabilità morale.

Di maggiore rilievo, per il nostro tema, è il cosiddetto 'mito di Er' al termine della *Repubblica*, in cui si legge che le anime, prima di nascere, sono chiamate a scegliere il tipo di vita futura, e che le Parche, e un dèmone custode assegnato a ciascuna anima, sono garanti dell'attuazione del destino, ossia che le azioni compiute saranno conformi alla scelta originaria. Sembra, insomma, che Platone volesse percorrere una via mediana tra

libertà e necessità – tra indeterminismo e determinismo, volendo usare la terminologia moderna –, sforzandosi di conservare in qualche misura all'anima umana, pur nel quadro di un ordine provvidenziale sostanzialmente rigido (si veda, per questo, soprattutto il decimo libro delle *Leggi*), il carattere di principio autonomo: la prima scelta è libera – e l'anima può essere pertanto considerata artefice delle proprie sorti –, ma il resto consegue necessariamente.

Più ampia, e per alcuni aspetti più affine alla nostra mentalità, è la riflessione sull'argomento sviluppata da Aristotele, che prende le mosse dalla fondamentale opposizione tra volontarietà e involontarietà. Volontaria è l'azione il cui principio è interno all'agente, il quale agisce dunque senza costrizioni esterne, e con cognizione delle circostanze particolari in cui l'azione si svolge; involontaria, di converso, quella compiuta per coercizione esterna o nell'ignoranza delle circostanze. Moralmente rilevante, poi, è per Aristotele l'azione volontaria guidata da una scelta razionale relativa al fine da raggiungere e ai mezzi da impiegare. Già da questo stringatissimo riassunto si intuisce che per Aristotele volontarietà e scelta non si equivalgono: tutto ciò che è connesso alla scelta è anche volontario, ma non tutto ciò che è volontario è anche 'scelta'. Esistono infatti azioni volontarie, ossia che provengono integralmente dal soggetto – a volte, potremmo dire, dalla sua stessa natura – senza concause o interferenze esterne, che non si è propriamente scelto di fare. È il caso delle azioni spontanee o istintive, specialmente di bambini ed animali.

Tale peculiare rapporto tra scelta e volontà non è certo l'unica 'sfida' che la teoria aristotelica dell'azione pone al lettore moderno. Si pensi, per esempio, alla teoria degli 'abiti' morali, vale a dire quelle disposizioni stabili ad agire in modo omogeneo in situazioni simili, il cui insieme determina il 'carattere' dell'individuo. Per Aristotele, gli abiti si formano attraverso l'esercizio (si diventa coraggiosi agendo coraggiosamente, moderati non eccedendo nei piaceri), ed una volta formati non sono più suscettibili di cambiamento. Questo significa che, una volta che abbiamo consolidato un'attitudine coraggiosa o moderata, ci comporteremo coraggiosamente in battaglia o con misura nei banchetti in modo, per così dire, 'automatico', essendo come impossibilitati ad agire vilmente o ad abbandonarci ai bagordi; e lo stesso vale nella malaugurata ipotesi in cui l'attitudine sviluppata sia quella

viziosa, invece della virtuosa. A ben vedere, da ciò consegue che, per Aristotele, la libertà di optare per comportamenti contrari sussiste soltanto *prima* che il carattere morale della persona sia formato. Paradossalmente, i bambini ed i giovani che non hanno ancora assunto una fisionomia stabile, che sono sottoposti all'educazione degli adulti (al tempo di Aristotele ben più rigida di oggi), risultano più 'liberi', almeno nel senso comune della parola, dell'essere umano moralmente maturo e perfettamente in grado di agire secondo ragione.

Il punto è che per Aristotele, come per la maggior parte degli antichi, la 'libertà' era concepita principalmente come capacità di autodeterminazione e solo secondariamente come capacità di agire altrimenti; e questo si coglie anche dal lessico filosofico specifico: i termini più frequentemente impiegati dai filosofi greci per esprimere la libertà sono quelli indicanti ciò che è volontario (*hekousion*), ciò che è in nostro potere in quanto indipendente da cause esterne, e quindi compiutamente autonomo (*autexousion* o, più spesso, *to eph'emin*, formula resa in latino con *id quod est in nobis*).

Ma veniamo, in questa rapida rassegna storica, alle filosofie ellenistiche, che impressero sviluppi decisivi al dibattito sulla natura della libertà. Gli epicurei accolsero l'atomismo democriteo, respingendone però gli esiti rigidamente deterministi; negarono, cioè, che tutto avvenisse secondo nessi causali necessari e meccanici, e con la nota dottrina della declinazione atomica (in ogni atomo c'è la facoltà di deviare spontaneamente dalla propria traiettoria) introdussero intenzionalmente un elemento di indeterminismo. Proprio su questo fondamento asserirono l'esistenza di principio autonomo dell'azione umana, ma le spiegazioni da loro addotte per giustificare il legame tra indeterminismo del moto atomico e capacità di agire liberamente appaiono insoddisfacenti, e forse ciò non dipende soltanto dalla lacunosità delle fonti in nostro possesso.

Gli stoici, al contrario, furono i massimi fautori del determinismo, convinti com'erano dell'esistenza di una necessità ineluttabile, di natura non meccanica, però, bensì divina, razionale e provvidenziale, che per l'eternità stringeva tutti gli avvenimenti del mondo. In un quadro del genere, risultava annullata qualsiasi possibilità di azione genuinamente 'libera', e all'uomo non restava che l'unica, paradossale, facoltà di scegliere il necessario, vale

a dire di acconsentire al corso immodificabile degli eventi. Dal punto di vista stoico, in definitiva, gli esseri umani sono padroni di scegliere soltanto il loro atteggiamento interiore di accettazione o di rifiuto del destino, sul corso del quale, come ammonisce la celebre sentenza di Seneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, non possono assolutamente incidere.

Queste ed altre autorevoli voci filosofiche (per non parlare della ricca letteratura astrologica) contribuirono alla vivace discussione sulla libertà nel mondo antico; discussione che probabilmente diede i frutti più maturi nel corso del III secolo d.C., con il *De fato* dell'aristotelico Alessandro di Afrodisia (redatto tra il 198 e il 209) e il notevolissimo scritto di Plotino *Sulla volontarietà e la volontà dell'Uno* (composto intorno al 265, e corrispondente all'ottavo trattato della sesta *Enneade*). Alessandro polemizza aspramente contro i deterministi, verosimilmente gli stoici, affinando strategie vecchie e nuove, e delineando, sulla scorta di materiale aristotelico rielaborato, una nozione di libertà come potere di fare il contrario assai congeniale al nostro modo di sentire (anche se, va detto, non è del tutto chiaro che cosa Alessandro volesse precisamente intendere con tale potere dei contrari).

Plotino imbocca invece un'altra strada, portando alle estreme conseguenze la nozione di libertà come autodeterminazione. Esaminando la libertà umana allo scopo di intendere quella divina, egli nega che la capacità di scegliere sia indice di libertà, o perlomeno di libertà nel senso più alto e pregnante della parola. Se veramente è possibile scegliere tra condotte alternative, questo implica che l'agente è esposto all'esitazione, che il suo comportamento, in quanto non univoco, è legato alla contingenza e al caso, e dunque non è propriamente autonomo, autodeterminato, 'libero'. Più in generale, qualsiasi attività rivolta all'esterno non può essere, per Plotino, veramente libera e efficace, dato che è pur sempre legata a condizioni estranee al soggetto. Con tali presupposti perdono di valore celebrate virtù etiche, come il coraggio, la giustizia o la generosità:

“Ma questi aspetti come dipendono da noi? Per esempio, se siamo coraggiosi perché c'è la guerra. Io mi domando proprio come questa attività dipenda da noi, visto che se non ci fossimo trovati in guerra que-

sta attività non si sarebbe fatta. Lo stesso per tutte le altre azioni virtuose, visto che la virtù è sempre costretta ad operare in un modo o nell'altro in relazione a ciò che capita. Effettivamente, se si affidasse la scelta alla virtù stessa – per esempio che ci siano guerre per poter agire, ed agire con coraggio, oppure che ci sia ingiustizia perché la virtù possa definire e disporre il giusto, oppure che ci sia la miseria per poter manifestare la liberalità, oppure starsene tranquilla, perché tanto tutto va bene –, non sceglierebbe forse l'assenza di azione, nessuno avendo bisogno della sua cura, così come un medico, un Ippocrate, desidera che nessuno abbia bisogno della sua arte?" (*Enneadi* VI 8, 5, 7-20, trad. di Fausto Moriani, Torino, UTET 1997).

Analogamente, non è libera l'azione dettata da impulsi e desideri provenienti dal corpo, perché l'uomo non è il suo corpo e neppure le parti 'irrazionali' della sua anima; l'essere umano si identifica piuttosto con l'anima razionale, e quindi libera e volontaria è solo l'azione conforme a ragione ed intelletto, come apprendiamo da un altro trattato plotiniano, quello *Sul destino*:

“Qualora l'anima, perciò, modificata da fattori esterni, compia qualcosa e si lasci trascinare da una sorta di impeto cieco, non bisogna chiamare volontaria l'azione e neppure la disposizione; e lo stesso vale quando sia peggiore per causa propria e non sia ricorso in ogni caso agli impulsi giusti o direttivi. Ma solo quando prova impulso avendo per guida la sua ragione pura e impassibile, questo è da dirsi in nostro potere e volontario; questa è l'azione veramente 'nostra', quella che non proviene da altro, bensì dall'interno, dall'anima pura, principio primo che è nostra guida e padrone, e che non patisce errore per ignoranza, o sconfitta per violenza di desideri che, assalendoci, ci conducono e ci trascinano non consentendo che da parte nostra vi siano azioni, ma soltanto affezioni passive” (*Enneadi* III 1, 9, 4-16, trad. di A. Linguiti, cit.)

L'anima umana, dunque, è libera solo quando esercita la sua specifica azione razionale, quando cioè, come è spiegato diffusamente nelle *Enneadi*, si volge al proprio interno per trovare e contemplare in esso le idee, le immutabili realtà intelligibili. Vivendo questa vita superiore, essa non ha alcun bisogno di agire verso l'esterno, di effettuare scelte di alcun genere: resta in sé, attuando così al meglio la propria natura, e quindi la propria libertà. Ciò che vale per l'anima umana vale, per più forte ragione, per le ipòstasi divine ad essa superiori: l'Anima, l'Intelletto e l'Uno, che con gradi crescenti di purezza e perfezione realizzano senza sforzo la propria natura, agendo sempre nel modo migliore possibile, nell'ottimo che non può essere altrimenti – e che quindi non può essere 'scelto' in alternativo ad altro! – perché espressione diretta e compiuta della loro perfezione. Secondo Plotino, in definitiva, per ogni ente essere libero significa operare in modo conforme alla propria essenza, senza interferenze o costrizioni esterne. È il concetto della libertà come necessità interiore che, secoli dopo, sarà ribadito, con la consueta, folgorante chiarezza, da Spinoza;

“Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione”

[Si dice libera quella cosa che esiste per la sola necessità della propria natura, e che da sé sola è determinata ad agire. Si dice invece necessaria, o piuttosto coatta, quella che è determinata da altro ad esistere e ad agire, in una certa e determinata maniera](*Ethica I, Definitio VII*).

Nelle ipòstasi divine e, massimamente, nell'Uno – benché qualsiasi tentativo di descrivere la sua natura sia in fondo inadeguato –, necessità, volontarietà, autodeterminazione e libertà coincidono totalmente. L'Uno pone sé stesso ed agisce in sé stesso in perfetta autosufficienza, e dalla sua attività 'interna', insieme libera e necessaria, è prodotta, senza intenzione volontaria o progetto, l'intera realtà successiva, che è effetto 'esterno' e secondario della sovrabbondante energia del Primo.

La filosofia cristiana dovette fare i conti con questa ingombrante eredità, e il confronto fu impegnativo, e per molti aspetti ineludibile. Si trattava infatti di opporre al dio neoplatonico, dal quale tutta la realtà procede per emanazione necessaria e senza progetto, il dio giudaico-cristiano, che crea il mondo per libero e consapevole atto di volontà. Ma, soprattutto, occorreva sostanziare la vicenda di dannazione, espiazione o salvezza dell'anima umana con una dottrina che riconoscesse appieno il peso della responsabilità morale individuale. Bisognava a questo scopo preservare non solo, come è ovvio, la nozione di libertà dalle necessità esterne, ma garantire anche una libertà dalla necessità interiore. Per fare ciò, i cristiani non potevano certo appellarsi all'indeterminismo degli epicurei, materialisti, edonisti e negatori della provvidenza divina; poterono piuttosto poggiare sulla tradizione aristotelica, grazie soprattutto alla poderosa e geniale mediazione di essa attuata nel XIII secolo da Tommaso d'Aquino. Dalla volontà libera, intesa come assenza di costrizione esterna, si distinse gradualmente il libero arbitrio, inteso come assenza di costrizione interna; e nel XIV secolo si precisò l'idea del *liberum arbitrium indifferentiae*, quale pura possibilità di agire o non agire, ovvero di agire in un senso o nell'altro, indifferentemente. Lo stretto legame tra scelta e libertà era stato posto, definitivamente.

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

V. CILENTO, *La radice metafisica della libertà nell'antignosi plotiniana*, "La Parola del Passato" 18 (1963), pp. 94-123 (= V. CILENTO, *Saggi su Plotino*, Milano 1973, pp. 97-122).

P.L. DONINI, *Il De fato di Alessandro. Questioni di coerenza*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II 36. 2, hrsg. von H. Temporini und W. Haase, Berlin-New York 1987, pp. 1244-1260.

P.L. DONINI, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Torino 1989.

P. HENRY, *La liberté chez Plotin*, "Revue néoscholastique de philosophie" 33 (1931), pp. 50-79, 180-215, 318-339.

G. LEROUX, *Human Freedom in the thought of Plotinus*, in: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 292-314.

A.A. LONG, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London 1974; trad. it., *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei e scettici*, Bologna 1991.

J. RIST, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, pp. 130-138 (=chap. 10: "Man's Free Will"); trad. it., *Plotino. La via verso la realtà*, Genova, 1995.

R.W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, London 1983 (introduzione, traduzione inglese del trattato e commento).