

Vincenzo Freda

Cenni di storia del concetto di libertà in epoca pagana e cristiana

Abstract

Non è facile affrontare il tema della libertà a causa dell'estensione così ampia del concetto, per la molteplicità degli aspetti e la complessità del discorso, sul quale non manca davvero produzione letteraria, etica, filosofica, giuridica, politica, che continuamente si rinnova. Tanto più se si tiene conto del carattere necessariamente descrittivo e sintetico di questa esercitazione che ha determinato la scelta del taglio dato alla trattazione, quello storico che costituisce parte essenziale per la strutturazione a livello teorico della tematica nell'evolversi delle esperienze e delle concezioni della libertà che via via si sono succedute. Dopo l'impostazione iniziale che radica la libertà nella cultura greca dell'antichità, individuato come suo luogo storico di origine, dove l'*eleutheria* ha il suo primo e forte momento di esperienza vissuta e viene inizialmente tematizzata nella riflessione filosofica, si passa all'esperienza del mondo romano e poi obbligatoriamente al Cristianesimo nel mondo antico, toccando Agostino e Lutero. Nell'evoluzione della società e della cultura nel mondo greco, l'*eleutheria* rimane un valore vissuto e apprezzato, che porta alla partecipazione litigiosa alla cosa pubblica della *polis*, che riesce ad unire l'opposizione greca alle invasioni orientali, ma che si allenta diventando sempre più debole davanti alla conquista macedone, per poi trasferirsi all'interiorità. Quando tematizzata filosoficamente, la libertà è collegata con il conoscere, che offre il motivo, la ragione che guida la scelta; un solco intellettualistico in cui si situano i grandi, Socrate, Platone e Aristotele, come lo poi lo sviluppo ellenistico, con il nuovo interesse stoico ed epicureo per l'etica fino al neoplatonismo, filone nel quale la volontà ha un ruolo limitato e scarsamente autonomo, che le verrà riconosciuto solo più tardi, anche per l'influsso cristiano. La libertà-valore trova riscontro in elementi simbolo, non solo di colore, che caratterizzano la vita e la cultura greca: nell'atteggiamento sacrilego di Prometeo, nell'osare di Ulisse, nel ricercare importuno che esprime curiosità e gusto per la ricerca intellettuale di Socrate, tendenzialmente senza limiti, oltre i limiti, oltre i tabù.

L'*eleutheria* è un'esperienza fondamentale e tipica del mondo greco antico che, durante il suo percorso di evoluzione nel lungo cammino della cultura occidentale, ha raccolto anche altre e decisive influenze, come ad esempio proprio il contributo del cristianesimo, con le sue ascendenze culturali ebraiche. Parlando della libertà come

principio del diritto e dello Stato posto con la Rivoluzione francese, Hegel nella *Filosofia della storia* la pone in un rapporto storico con il sorgere della libertà nella *polis* greca e poi con il cristianesimo. La storia della libertà inizia con la *polis*, in cui viene al mondo una comunità di liberi cittadini, e si avvia a conclusione con la moderna società civile. Ma mentre in Grecia solo alcuni erano liberi, tanto che la libertà era una “fioritura accidentale e ristretta” che aveva ancora accanto a sé la schiavitù, con il cristianesimo si è affermato il principio che in sé tutti gli uomini sono liberi, cioè che l’uomo è libero in quanto è uomo¹. Hegel pone il cristianesimo nel contesto di questo movimento storico universale che va dalla libertà di alcuni alla libertà di tutti, collegandosi immediatamente con il diritto e la politica. Sebbene con il cristianesimo la libertà divenga di per sé, in linea di principio, indipendente da nascita, status sociale, cultura, ecc., tuttavia Hegel è consapevole che con la sua adozione né la schiavitù è venuta immediatamente a cessare, né le costituzioni sono state fondate sul principio della libertà. Solo con l’avvento della società civile e con il suo diritto la libertà di tutti, portata dal cristianesimo sul piano spirituale, consegue esistenza mondana.

Tuttavia vanno distinte nettamente l’*eleutheria* greco ellenistica dalla ‘libertà’ ebraico cristiana, concetti diversi, per certi aspetti anche in contrasto, per cui ne possono risultare una lettura diversa o elementi di diversità nella valutazione di momenti, autori, conflitti che interessano l’esercizio e la riflessione sulla libertà nella storia. In questa esercitazione si cercherà di mettere in rilievo questa diversità, feconda per una riflessione sulla libertà.

¹ Hegel, *Filosofia della storia*, I 46-48.

1 L'idea di libertà nel mondo pagano

1.1 La libertà della *polis* greca

Libertà è un vocabolo antico² che si sostanzia di contenuto allorché i Greci, dopo aver combattuto il nemico interno (il tiranno) e quello esterno (l'impero persiano), “inventano” la politica, ossia creano uno spazio comune, nel quale si attua la mediazione attraverso il dialogo e senza ricorso alla violenza e dove vengono prese le decisioni concernenti la comunità. Da questa duplice vittoria, conseguente al consapevole rifiuto di sottomettersi a un'autorità superiore, emerge il valore politico della libertà. La vittoria degli Elleni sui Medi è la vittoria della libertà sulla schiavitù; la libertà, intesa come uguaglianza di potere politico, è un fattore di potenza che trionfa su di un esercito assai superiore ma composto di schiavi e scongiura il pericolo della sopraffazione. In quest'ottica la libertà è l'opposto della servitù, ma in un contesto politico, non personale, sociale; la servitù che si vuole fuggire è una servitù nella dimensione pubblica, così come la libertà che si vuole conquistare, o difendere, è la libertà della comunità politica, non del singolo.

Osservata dall'interno, la libertà (*eleutheria*) esiste dove vi sono cittadini uguali che detengono il potere, che discutono delle cose pubbliche, comuni, su di un piano di parità; vista dall'esterno, una comunità politica è libera allorché ha leggi proprie (*autonomia*) e sceglie da sé i propri amici e nemici, stringendo alleanze o muovendo guerra.

La libertà verso l'esterno e dalla tirannide rimasero le determinazioni più importanti dell'*eleutheria* quando essa si riferiva alla *polis*, costituendo l'ideologia della città elaborata ad Atene nel V secolo e riflessa nelle opere di storici, filosofi,

² Le prime attestazioni di *eleutheria* sia hanno a partire dal V secolo, ricorrendo nei frammenti di Pindaro e Simonide, presentando un significato interamente politico. Come aggettivo (libero) l'uso del termine è addirittura più antico del sostantivo (libertà) ed è attestato già in Omero per individuare una condizione opposta a quella servile (Ettore preconizza ad Andromaca che gli Achei la priveranno del “libero giorno”, *Iliade* VI, 455 e XX, 193) e rimanda quindi ad una condizione sociale e giuridica. Cfr. Bleicken, *Libertà*, Venezia, 1991, p. 5.

tragediografi, oltre che vissuta nell'esperienza quotidiana dei cittadini, naturalmente. Il tiranno e il Gran Re, d'altro canto, sono gli unici liberi nelle loro entità politiche, perché governano come il padrone della casa (*despotes*) su di una massa di schiavi. La libertà diviene così il valore che riassume l'essere politico degli Ateniesi, se non proprio di tutti gli Elleni³, una bandiera in nome della quale si può morire e si può chiedere ad altri uomini di sacrificare la propria vita, il contrassegno essenziale dei greci a differenza dei barbari nonché come importante motivo della loro vittoria. In tal senso viene celebrata nella tragedia⁴, questa meravigliosa creazione poetica della grecità politica del V secolo; così come nelle opere dei filosofi Platone e Aristotele la condanna della schiavitù della tirannide e la contrapposizione con la condizione servile dei Persiani costituiscono il presupposto per l'edificazione della città perfetta. La libertà può quindi diventare uno slogan nella politica dei piccoli stati greci che si ergono a difensori non solo della loro libertà ma anche di quella degli stati minacciati dai loro avversari: nella guerra del Peloponneso Atene sostiene di difendere la libertà dei Greci contro i Persiani con il suo impero marittimo; Sparta, d'altro canto, dopo aver bollato come tirannide tale impero, fa di "liberare i Greci" il proprio motto per sfruttare il malcontento e acquisire alleanze contro la potenza rivale⁵.

L'esperienza dell'*eleutheria* greca, dunque, è uno dei valori portanti dei gruppi sociali, popoli e *poleis* che, in sintesi, presenta due aspetti: da un lato si esemplifica nella capacità di autodeterminarsi dandosi leggi proprie e conducendo una propria politica estera (*autonomia*); dall'altro, essa si identifica con l'*isonomia*, l'uguale possibilità di partecipazione al processo decisionale tramite l'intervento ai lavori dell'Assemblea, il sedere come giudice nei tribunali e la possibilità di essere sorteggiato per ricoprire una carica.

³ Diversamente che a Sparta, ad Atene il singolo non doveva essere tenuto sotto tutela ed educato dalla polis; anzi lo si lasciava il più possibile in pace nella sua vita privata. Tant'è che, nel quadro della determinazione dell'identità di Atene in contrapposizione a Sparta si giunse infine a ritenere che la democrazia mettesse in condizioni di vivere come si voleva.

⁴ Cfr. Eschilo, *Persiani*, 403.

⁵ Cfr. Tucidide, I, 139; II, 8; IV, 108; Erodoto, VII, 103.

Eleutheria è quindi, originariamente e fundamentalmente, nell'ambiente greco piena appartenenza al popolo, condizione di vita piena e ottimale che garantisce la vita oggi diremmo con tutte le potenzialità, i diritti-doveri, con quel senso forte di identità che l'appartenenza significa nelle culture antiche, per cui l'altro popolo, diverso, è concepito come inferiore.

Libertà è una potenza e una possibilità, ed è tutta inserita nella dimensione politica e, sotto questo aspetto, viene a coincidere con una forma di governo, la democrazia, la quale intanto può attuare la libertà in modo migliore proprio perché concede a tutti i cittadini i medesimi diritti politici. Solo nella *polis* a struttura democratica si realizza dunque il principio della *isonomia*, che implica l'eguaglianza nel diritto di voto, l'eguaglianza nel potere, l'eguaglianza nel diritto di parola nelle assemblee pubbliche, che caratterizza e sostanzia di significato la libertà. In particolare proprio il diritto del cittadino di prendere la parola nella pubblica discussione diventa il termine di confronto per valutare il grado di evidenza ed effettività della libertà all'interno di una comunità.

Così la libertà, in stretta connessione con l'uguaglianza, divenne il più importante contrassegno della democrazia: all'interno di quest'ultima la libertà era praticata, non concessa da uno stato.

1.2 La libertà dei filosofi

1.2.1 Platone

È noto che la libertà non ha un ruolo fondamentale nella visione politica di Platone, per il quale tale valore è troppo compromesso con gli eccessi della democrazia di fine V secolo: l'eccessiva libertà, divenuta licenza, si tramuta nel suo opposto, la tirannide⁶. Agli occhi di Platone il pericolo consisteva nel fatto che uno smisurato amore per la libertà si rovesciasse nel suo contrario. La comunità politica ha invece come fine

⁶ Cfr. Platone, *Repubblica*, 562d.

creare uomini virtuosi che, nelle loro diversità, vivano in armonia la propria vicenda terrena, in una società ordinata e dunque giusta, caratterizzata da una libertà misurata.

Nella costante discussione con la Sofistica Platone, respingendo la pretesa dell'individuo di porre la propria volontà nei confronti dell'universale della città per ergersi come potenza della negazione contro la legge, ha in un certo senso perso di vista la sostanza della libertà. Egli ha per primo riconosciuto il ruolo sociale per l'essere del singolo, ma ne ha dedotto che per il singolo il ruolo è tutto, mentre egli, nel suo essere proprio, non è nulla né per il ruolo né per la città. Se chi è per natura calzolaio fa il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è falegname il falegname in tal modo è garantito il giusto ordine: l'essere del singolo viene completamente determinato nel suo ruolo e dal suo ruolo. Per questo egli ha diviso l'anima, che è l'essenza dell'uomo, in varie parti direttamente corrispondenti ai diversi ruoli sociali. Ciò in cui l'anima prende corpo non sono i singoli come tali, bensì i ruoli, cosicché i singoli partecipano dell'essere uomini solo nella misura in cui ciò compete loro all'interno del loro ruolo. Questa indifferenza nei confronti della vita individuale del cittadino si mostra nel fatto che Platone esige che i reggenti siano senza proprietà e senza famiglia, per assimilarli così nel distacco da ogni interesse personale all'essenza umana universale, incarnata dallo stato.

Per questo non bisogna pensare che Platone fosse completamente sordo alle esigenze di libertà; al contrario, egli attribuisce, per esempio, la decadenza dell'impero persiano al fatto che i re "tolsero troppo la libertà al popolo e instaurarono un dispotismo troppo duro e così distrussero lo spirito di amicizia e di unità nella comunità politica"⁷: la libertà deve bilanciare il potere in un equilibrio armonico, una conclusione che sarà ripresa da Cicerone.

Ma in Platone il tema della libertà si dà anche in un'altra accezione, con riferimento alla dimensione della vita privata dell'individuo, e si congiunge a quello del male. Platone ne parla nel mito di Er, narrato nel X libro della *Repubblica*, svolgendo una trattazione che rimarrà dominante lungo tutta la grande tradizione filosofica e teologica. Il presupposto da cui muove Platone è che il Dio non può essere ritenuto

⁷ Platone, *Leggi*, 697 c-d.

causa del male, perché Egli è bene, è immutabile, è semplice, è veritiero, ed è, quindi, causa di tutti i beni. Essendo Dio innocente rispetto ai mali del mondo, il fare male dell'uomo deriva dalla sua scelta, dal suo libero arbitrio. Non è il divino a determinarci ad agire male, bensì la nostra libertà. Dio è innocente: causa del male è l'uomo. Secondo il grande mito di Er, l'uomo si sceglie il proprio *daímon* - il carattere o demone - sulla base della propria storia personale, ricordando le vite che ha condotto. Platone sottolinea che l'uomo, nel momento della scelta, è perfettamente libero, laddove, dopo aver scelto, rimane vincolato al suo *daímon* da inesorabili catene. La scelta del *daímon*, quindi, è perfettamente libera, non è determinata da nessun Dio. Dopo la scelta però, l'uomo rimarrà incatenato ad esso in modo inesorabile. L'uomo è libero soltanto nell'istante supremo della decisione. Si tratta di un tema che torna, in varie forme, nella cultura contemporanea. Per scorgere la libertà, si deve guardare all'istante della decisione. Nella decisione ci si determina, si è liberi; poi si è determinati da quella scelta, non si è più liberi. Tuttavia, per la cultura classica greca, la libertà dell'uomo non si esplica soltanto al momento della scelta del *daímon*. Nel corso della sua vita, l'uomo può essere libero attraverso la conoscenza. Egli è libero, cioè, di accumulare tutte le conoscenze necessarie affinché maturi la consapevolezza del destino che sta scegliendo nel momento supremo della decisione.

1.2.2 Aristotele

Aristotele riflette notoriamente il pregiudizio conseguente alle guerre persiane per cui la libertà contraddistingue il popolo ellenico e i popoli orientali sarebbero schiavi per natura, adatti dunque a vivere sotto un regime dispotico. Nella sua visione lo schiavo è “un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo un uomo”⁸, adatto quindi solo alla fatica fisica. Non gli sfugge però che molti sono divenuti schiavi in seguito a guerre e sono quindi tali solamente “per legge”; la loro condizione, tuttavia, non differisce molto da quella degli schiavi per natura perché, non potendo condurre la vita del cittadino libero, è loro preclusa una vita propriamente umana.

⁸ Aristotele, *Politica*, I, 4, 1254a15.

La libertà così concepita, cioè come facoltà di poter disporre di sé in relazione alla condizione di non libertà dello schiavo, in un significato chiaramente complementare a quello dell'indipendenza della *polis* sotto il profilo dei rapporti esterni, è indice della profonda influenza che la realtà del suo tempo, quella della *polis* e dei suoi ordinamenti, esercitava sull'orizzonte della vita e del pensiero dell'uomo greco. Totalmente condizionato da questa realtà, dal momento che la *polis* costituiva l'unico ambito delle proprie esperienze, l'uomo greco non si interessava al problema della libertà in senso astratto ma, sul piano pratico, alla libertà di chi era effettivamente libero. Ora, poiché la *polis* si fonda sul *nomos*, il principio d'ordine espressione concreta dei diritti della cittadinanza, la libertà deve subordinarsi al *nomos* che circoscrive il limite entro cui essa può essere concessa. Libertà dunque non è mai libertà dalla o contro la legge, ma soggetta alla legge che sola è in grado di garantirla dal dispotismo dell'arbitrio.

Il tema della libertà in Aristotele si intreccia con la riflessione che egli svolge sul significato di felicità, che definisce “una condizione di vita perfetta e indipendente, in quanto è il fine di ogni agire e di ogni vivere”⁹. Con questo concetto di felicità Aristotele esprime il termine a cui la stessa natura umana rimanda come al proprio fine e cioè a quella condizione di vita in cui l'uomo possa essere indipendente ed essere se stesso. Ma per spiegare come una simile natura debba essere realizzata nella condotta umana egli parte non dall'uomo ma dalla società e dall'ordinamento politico. Dietro al collegamento tra natura e società c'è l'idea che la fondazione degli ordinamenti politici esige il ricorso alla natura dell'uomo, perché con la *polis* è entrata per la prima volta nella storia una forma di società il cui soggetto è l'uomo.

La *polis* greca è la “città stato” che, sul piano politico, non ha nulla a che vedere col dominio del gran re o del despota. Infatti, non tutte le forme di dominio, dal punto di vista del principio e della sostanza, sono uguali. Seppure il dominio su liberi e quello su schiavi sono entrambe forme di dominio, si tratta di forme che nella loro essenza sono profondamente diverse. Tant'è vero che il principio politico su cui si regge l'ordinamento della *polis* consiste nel fatto che essa è composta da cittadini, cioè da

⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 5, 1097 b 20-21.

membri con pieni diritti politici che si esplicano essenzialmente nell'attiva partecipazione all'amministrazione, alla giurisdizione e alla legislazione della città. Ora, condizione della possibilità di questa teoria è per Aristotele proprio il principio che ha fatto ingresso nella storia con la *polis*, cioè il principio della libertà: la città, in quanto comunità statale dei cittadini, è la comunità dei liberi a cui l'ordinamento costituzionale garantisce la partecipazione alla vita amministrativa.

Questo significato politico della libertà deriva non tanto dalla riflessione sul principio della libertà politica in quanto tale, ma dalla prassi come concetto fondamentale della *polis*, cioè dal singolo nella sua vita strutturata dalle istituzioni etiche che contemplan la distinzione negli uomini tra liberi, i cittadini, e schiavi, i non-liberi. Il non-libero è l'uomo la cui determinazione non risiede nella sua stessa vita e nel suo essere se stesso; egli ha il suo essere non in sé ma nell'altro che è il suo signore. Il cittadino, in quanto libero, è perciò l'uomo che ha il suo fine non in altro, ma in se stesso e determina la sua vita in base alla propria volontà. Come appare evidente Stato e ordinamento politico sono determinati nella loro essenza e nella loro forma dal modo di essere del loro soggetto, avendo per contenuto la libertà dei liberi, che consiste nel poter essere se stessi, e tenendo presente che questa libertà del libero non ha la sua esistenza nella vita solitaria, bensì nella vita inserita ed educata eticamente nelle istituzioni della *polis*. Nello stato dispotico, al contrario, coloro che vi vivono non hanno una propria volontà e quindi neppure un essere proprio; in tale stato c'è solo la volontà del signore.

Aristotele ci ricorda così come l'essere liberi sia una condizione giuridica, propria di chi gode pienamente dei diritti civili, presupposto per condurre una vita politica, l'unica adatta all'uomo¹⁰. Nella sua visione la libertà costituisce il primo requisito della comunità politica, l'unica forma di società nella quale l'uomo può realizzare le sue potenzialità tipicamente umane. Egli afferma innanzitutto che l'essere "liberi e uguali" è il presupposto per costituire una comunità politica, che decide sui diritti politici¹¹.

¹⁰ Per questo Aristotele dice che un essere un grado di vivere al di fuori degli ordinamenti civili e senza la città o è meno che uomo, e quindi animale, oppure più che uomo, e quindi Dio.

¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea* V 10, 1134a27; cfr. *Politica* III 8, 1280a5; 24; 1281a6; IV 9, 1294a20; IV 12, 1296b18.

La dottrina aristotelica della felicità del singolo fornisce così contemporaneamente il fine a cui deve tendere l'ordinamento politico, dal momento che la città, concepita come condizione e fondamento del suo stesso sussistere per l'uomo, realizza il suo senso umano proprio perché apre ai singoli, in quanto suoi cittadini, la libertà dell'essere se stessi¹²

Nella sua classificazione delle forme di governo, la libertà rappresenta poi il principio costitutivo e il fine della democrazia¹³, così come la virtù lo è dell'aristocrazia e la ricchezza dell'oligarchia. La libertà, come contrassegno determinante della democrazia, si realizzava nel fatto che tutti alternativamente governavano ed erano governati. Ponendo in questo modo la *politeia* in relazione col principio della libertà, la libertà viene ad essere assunta come la prima caratteristica con cui si dimostra la legittimità di una *politeia*.

Come aveva sottolineato Hegel nella sua *Filosofia della Storia*, il limite della teoria classica della libertà è il limite del mondo greco, cioè il sussistere della schiavitù che contraddice in sé al suo stesso principio.

1.3 La libertà dell'ellenismo

In epoca ellenistica si registra una significativa trasformazione dell'idea di libertà che, in certo senso, riflette i mutamenti più generali che avevano caratterizzato la situazione politica e sociale dopo l'avvento al trono di Macedonia di Alessandro e l'instaurazione del suo dominio sulla Grecia prima e sull'Oriente dopo. Alla morte dell'imperatore la Grecia delle *poleis* non esiste più dal momento che l'immenso territorio da lui conquistato viene suddiviso tra i suoi generali che a poco a poco fondano delle vere e proprie dinastie. Si costituiscono così le monarchie e o i regni ellenistici, le cui istituzioni politiche somigliano sempre più a quelle dei regni orientali:

¹² “La città è qualcosa che ha in se stesso il proprio scopo, quella comunità che reca in sé, per così dire, la misura e il fine di ogni forma di esistenza indipendente, e che, nata in funzione della vita, esiste in vista di una vita buona e giusta” Aristotele, *Politica*, I 2, 1252 b 28-30.

¹³ Aristotele, *Etica Nicomachea* V 6, 1131a28; *Politica* Iv 4, 1291b34; IV 8, 1294a11; V 9, 1310a30; VI 2, 1317a40ss; 1318a10.

da un lato, il monarca con la sua corte e il suo apparato centralizzato di burocrazia e di funzionari; dall'altro, la massa dei "cittadini" che diventano sempre più sudditi.

Questo graduale ma inesorabile processo di trasformazione che investe lo status giuridico dei membri delle varie comunità statali è alla base del ritiro dalla partecipazione attiva alla vita della *polis* dei "liberi cittadini" che, invece, nel dibattito democratico delle assemblee trovavano l'ambiente ideale per la libera discussione e la circolazione delle proprie idee. Ora, in età ellenistica, essendo diventata la vita politica campo esclusivo dell'attività del monarca e dei suoi funzionari, l'uomo si percepisce sempre meno "cittadino" e sempre più "individuo". Come tale, egli mira a riconquistarsi uno spazio assolutamente privato ed indipendente dalla vita pubblica, nei cui confini soltanto può realizzare autenticamente se stesso e raggiungere uno stato di tranquillità e di "libertà interiore".

Come appare evidente, in gioco non è più la libertà del cittadino della *polis*, cioè la libertà politica, ma quella dell'individuo che si riconosce non più soggetto alla legge, ma alla natura.

Ad avviare questo processo di trasformazione dell'idea di libertà in senso filosofico aveva contribuito la cultura sofista che aveva già incrinato la cieca fiducia nel *nomos*. Applicando ed insegnando un preciso atteggiamento critico sul piano metodologico, i sofisti da un lato denunciavano il vuoto formalismo ed il mero carattere convenzionale ed utilitaristico delle leggi e dall'altro esaltavano la natura che concepivano invece come l'unico criterio di riferimento per regolare la vita e l'organizzazione di una comunità. Ed è proprio in relazione a questa concezione "naturale" del mondo che il tema della libertà si connota di una più marcata valenza filosofica.

Pur continuando, infatti, a significare il termine libertà la possibilità di disporre di sé, la riflessione su ciò che rende l'uomo effettivamente padrone di se stesso porta a scartare l'idea del dominio sulle cose esterne, cioè le cose materiali, e a considerare invece l'anima come l'unico elemento di cui si possa disporre pienamente.

Tradotta sul piano pratico, l'attuazione di un simile principio teorico, affinché si possa giungere realmente alla libertà, implica la necessità di liberarsi concretamente di

tutto quello che, in quanto altro rispetto all'uomo, rappresenta una minaccia per ciò che egli considera essere la sua natura più propria, il suo animo. In altri termini, significa ridurre al minimo i propri bisogni vitali, affidarsi alla volontà divina, liberarsi dal peso delle passioni per mezzo della quali il mondo esercita il suo potere sull'uomo. Principalmente, significa liberarsi dalla paura della morte, la passione fondamentale, che spinge l'uomo a voler disporre nella vita di ciò di cui non gli è dato disporre. Solo in questo progressivo distacco dal mondo circostante l'uomo, rifugiandosi nel proprio intimo, è in grado di giungere alla libertà e di goderne vivendo nella consapevolezza di chi, avendo neutralizzate le passioni, è signore di se stesso.

Emerge così, come caratteristica della cultura greca di questa epoca, una prospettiva intellettualistica, nella quale la libertà dell'uomo appare esplicitarsi essenzialmente nella sua volontà di conoscere. La salvezza riposa sulla possibilità, da parte dell'uomo, di conoscere il suo destino, ovvero ciò che lo destina. Ciò che è in mio potere - in questa prospettiva - non è sfuggire al destino, bensì conoscerlo e, avendolo conosciuto, seguirlo volentieri e non in catene come gli schiavi che vanno dietro al carro dei vincitori.

A differenza che per Aristotele, non esistono uomini liberi e uomini schiavi per natura. Libertà e schiavitù sono condizioni che non dipendono dalla condizione sociale che è puramente esteriore e, come tale, degna di nessuna importanza. Quello che conta invece è la capacità di affermare la propria natura all'interno dell'ordine naturale che governa l'universo e affermare la propria natura significa far trionfare nella sfera tutta privata e personale la propria autonomia dal resto del mondo e quindi la propria libertà¹⁴.

La libertà consiste, quindi, nel comprendere ciò che è necessario, il *lógos*, la ragione che pervade tutto il cosmo, la quale è chiaramente conoscibile e accessibile. Sotto questo aspetto, si può essere liberi, perché autonomamente ci si determina alla ragione e all'adeguamento alla razionalità universale che permea di sé il mondo, pur

¹⁴ “La libertà è la capacità di agire in base alla autodeterminazione, mentre la schiavitù è la privazione di questa capacità” Diogene Laertio.

continuando a rimanere socialmente degli schiavi e degli oppressi, perché la sfera dell'esteriorità è indifferente e non tocca l'essenza della libertà.

1.4 La *libertas* romana

Gli Ateniesi hanno trasmesso un modello, idealizzato e ideologico ad un tempo, che ha esercitato un influsso potentissimo, meglio ha plasmato la visione della libertà nell'Occidente.

Anche nella cultura romana il significato del termine *libertas* si definì, *per contrarium*, a partire dalle lotte contro la monarchia e il dominio del singolo rimase sempre l'antitesi negativa nella concettualizzazione della libertà: non si dimentichi che l'uccisione di Cesare fu perpetrata in difesa della libertà, così come quella precedente di Tiberio Gracco. Caratteristica della libertà romana è quella di risentire dell'influsso di concezioni filosofiche greche, ma di essere concettualizzata senza essere disgiunta dalle situazioni storiche da cui aveva avuto origine. In questa unione di teoria e prassi si possono distinguere diverse sfere di libertà: la libertà è innanzitutto l'insieme dei diritti e dei privilegi, civili e politici, del cittadino romano; vi è quindi una libertà giuridica, che contraddistingue il *liber* dal *servus*, il quale è equiparato a una cosa; sempre connessa alla sfera del diritto è la nozione di libertà come protezione dei diritti dell'individuo contro la coercizione dei magistrati; vi è infine la visione "popolare" della libertà come difesa dai soprusi della nobiltà, che ha come contraltare la visione "ottimate" che vede il principale problema della repubblica nel grado di libertà che occorre concedere al popolo. Si noterà che in tutti questi casi la libertà trova attuazione mediante le istituzioni giuridiche e politiche, e dunque mediante la legge, sua vera garante: la libertà si identifica con la *respublica*, le sue leggi e le sue istituzioni, e ciò che da esse discende: i costumi e gli uomini che da essi sono plasmati.

1.4.1 Cicerone

Cicerone rappresenta, senza esagerazioni, la più insigne voce latina esaltatrice della libertà: la sua straordinaria capacità oratoria gli fornì gli strumenti per ammantare

di uno splendido drappeggio di parole quell'ideale che animò tutta la sua azione politica e lo condusse alla morte, per aver difeso la libertà repubblicana contro Antonio: Leopardi definì le orazioni *Filippiche*, che procurarono a Cicerone l'odio di Antonio e la conseguente morte, "l'ultimo monumento della libertà antica". Nella poliedrica attività di Cicerone la libertà ha un ruolo centrale: l'amore per la libertà, e il congiunto odio per la tirannide, è l'ideale politico che lo anima, anche se egli concepisce la libertà secondo gli schemi ormai vetusti del partito ottimato; l'amore per la libertà lo porta però a trascendere i limiti storici e politici della sua persona e gli fanno celebrare la libertà universale come forza motrice della vita e della storia. Nella sua visione esistono diverse sfere di libertà, corrispondenti agli ambiti in cui si estrinseca la vita dell'uomo. Nell'ambito etico, egli elogia la libertà dalle passioni, "per la quale gli uomini magnanimi devono lottare in ogni modo" (*De officiis* I,20); questa libertà, che consente all'uomo di elevarsi al di sopra delle bassezze e degli appetiti che lo accomunano alle bestie, deve essere coltivata dall'uomo politico, perché solo essa può procurargli la gloria. Nella sua visione la pratica ha il primato sulla teoria e la virtù risiede nell'azione: si passa così all'ambito politico, dove la libertà, che risiede nel popolo, è uno degli elementi costitutivi della *respublica*, unitamente alla *potestas* nei consoli e all'*auctoritas* nel Senato. Così egli definisce il tribunato della plebe "guardiano e difensore della libertà" (*De lege agraria* II,15) e difende come "garante della libertà" (*De oratore* II,199) l'istituto della *provocatio*, che consente al cittadino di appellarsi al popolo. Nella sua opera politica più importante, il *De Republica* appunto, Cicerone muove dalle teorie politiche greche, in particolare di Platone e Aristotele, alle quali affianca però l'esperienza politica romana, che giudica superiore, perché tratta dalla effettiva realtà politica. In quest'opera fornisce la famosa definizione di *respublica* come *res populi*, ma aggiunge che "non si può definire però popolo ogni moltitudine di uomini riunitasi in un modo qualsiasi, bensì una società organizzata che ha per fondamento l'osservanza del diritto e la comunanza di interessi" (I,25). Riprendendo l'argomentazione polibiana, egli ritiene che né regno, né aristocrazia né democrazia possano essere ottimi regimi politici, in quanto pronti a degenerare bruscamente e a tramutarsi nei corrispettivi regimi corrotti rappresentati dalla tirannide, dall'oligarchia e dalla demagogia (I,28). Solo una forma di

governo mista, come quella romana, che risulti “dalla fusione e da un saggio temperamento” (I,29; cfr. I,35 e I,45; II, 39) delle tre forme buone, può assicurare stabilità e buon governo. E – Cicerone aggiunge – “solo in quello Stato in cui il popolo ha il sommo potere sussiste la vera libertà, di cui non v'è bene più prezioso, e che neppure può chiamarsi libertà, se non comporta una assoluta uguaglianza di diritti” (I,31; cfr. *De officiis* I,25, dove si dice che nei popoli liberi regna l'eguaglianza del diritto): la vera libertà deve dunque essere *aequa* e consiste nella *populi potestas summa*. Da questa condizione di uguaglianza tra tutti i cittadini discende l'autogoverno della repubblica: “un popolo libero sceglierà da sé gli uomini cui affidarsi” (I,34). La realtà della costituzione romana viene dunque messa a confronto con le costruzioni ideali dei filosofi greci e reputata superiore. A tal fine, nel II libro del *De Republica* Cicerone traccia un affresco storico sull'evoluzione della costituzione romana per mostrare come essa sia giunta alla perfezione grazie a una tendenza naturale della *respublica* non ostacolata dall'avversa fortuna. La monarchia dei primi re, di per sé non una cattiva forma di governo, fu sostituita dalla repubblica per l'odio attiratosi da Tarquinio; qui Cicerone commenta che la monarchia è incline a degenerare in tirannide e la libertà non consiste nell'averne un buon padrone, ma nel non averne affatto (II,23).

2 L'idea di libertà in età cristiana

2.1 Il Nuovo Testamento

Per quanto possa sembrare strano, libertà, termine aggettivo e voci tematicamente connesse, sono molto rari negli scritti neotestamentari; vengono usate con riserve e con sospetto. In effetti nei vangeli canonici, testi divenuti fondamentali per la cultura occidentale, non si trova mai il termine *eleutheria*, né *eleutherosis*; pochissime volte compare l'aggettivo *eleutheros*, sempre in contesti polemici nei quali si rivendica e indica una vera libertà, data da Cristo, in contrapposizione con la vecchia legge mosaica. In tutti gli altri scritti neotestamentari *eleutheria* appare raramente: a

volte si ritrova il senso polemico dei vangeli, altre volte viene a coincidere con il contenuto evangelico, visto come legge della libertà o in antitesi con la pseudo libertà. Relativamente più frequente è l'aggettivo *eleutheros* quale condizione dell'uomo non soggetto a schiavitù, applicato alla salvezza di Cristo; curioso e paradossale talora l'argomentare di Paolo di Tarso, per cui essere schiavi di Cristo, della giustizia, viene visto come vera libertà, e si diffida della falsa libertà dell'ambiente ellenistico.

La rarità della presenza del termine e quindi del discorso è un indice che la tematica della libertà come tale non interessa granché le comunità cristiane; il grande interesse è piuttosto alla salvezza: i cristiani vivono, si esprimono, argomentano in un mondo in cui la libertà è tra i valori portanti; essi sono costretti ad usare, e lo fanno con una certa diffidenza, il termine *eleutheria* e voci tematicamente collegate, dando ad esse un significato diverso: la vera libertà, l'unica libertà, che viene ad identificarsi con un contenuto, il vangelo di salvezza.

La radice della scarsa di presenza dei termini riferibili alla libertà, e alla libertà stessa valore sentito come primario va ricercata nel mondo semitico e in special modo nella raccolta veterotestamentaria, ambiente spirituale e culturale nel quale ha origine l'esperienza cristiana e da cui gli scritti neotestamentari dipendono. Nella Bibbia ebraica con fatica si trova un termine che si avvicini all'*eleutheria* greca. In conclusione il mondo semitico, come si esprime nella Bibbia ebraica ma anche in ambienti paralleli dello stesso ceppo culturale, il significato più vicino è collegato a *riscattare, redimere; trar fuori da una situazione negativa*. Il massimo interesse dell'uomo biblico è la salvezza, sempre più vista come spirituale, religiosa. L'ambiente sociale semitico risulta diverso anche nelle esperienze di libertà e schiavitù: nei grandi imperi e nelle famiglie patriarcali nomadi il servo vive un rapporto con il padrone-monarca, che si riflette anche nella religiosità nella quale il rapporto di dipendenza del servo, *hebed*, , descrive la relazione fondamentale con la divinità; nel mondo greco ellenistico il rapporto schiavo-libero creatosi originariamente in seguito a sottomissione-conquista assume, ancor più nell'ambiente romano, la configurazione di classe sociale, con i noti momenti di ribellione violenta organizzata collettivamente.

Diversa è la cultura ebraica, già avvertita nella sua differenza dagli antichi: per Polibio il popolo ebraico è definito sbrigativamente ma efficacemente come un popolo di sacerdoti, per il suo spiccato senso religioso, determinante nella suo assetto sociale e nel suo sentire; per Paolo di Tarso la ricerca della sapienza caratterizza i greci e quella dei miracoli gli ebrei. In una mentalità in cui è percepito come valore fondamentale la dipendenza dal divino che trascende l'uomo, che rivela, guida e salva, l'autonomia, la grande tentazione di stabilire il bene e il male, di seguire proprie vie, di voler salvarsi con le proprie forze diventano atteggiamenti colpevoli, pericolosi per l'uomo.

Gli scritti delle comunità cristiane mostrano tutta la loro dipendenza veterotestamentaria, centrati come sono sull'annuncio di salvezza, impegnati a tradurlo e ad adattarlo nella società con un linguaggio cresciuto con e per valori diversi. Un riscontro dello scarso interesse dell'ambiente cristiano per la libertà può essere il paragone con il contemporaneo mondo ellenistico e romano, con il quale viene condivisa anche se con diverse accentuazioni, specie per quanto riguarda la volontà, l'attenzione all'etica; si leggano ad esempio per rendersi conto della diversità gli scritti contemporanei di Epitteto, nei quali la libertà, già interiorizzata, ricorre con grande frequenza e costituisce asse portante delle argomentazioni sulla felicità.

2.2 Agostino

Con queste premesse mi sembra più comprensibile la difficile posizione, peraltro cruciale, di Agostino, in cui si manifestano in modo evidente le difficoltà dell'incontro tra cultura antica, nel quale egli è stato formato, e il cristianesimo che egli contribuisce in modo decisivo ad attrezzare di un apparato filosofico linguistico e logico: da una parte l'utilizzo della tradizione filosofica antica, attraverso prevalentemente il filtro neoplatonico, dall'altra l'urgenza esclusiva e pervadente del messaggio cristiano. Per quanto riguarda la libertà, difficile punto nodale, sulle orme della tradizione filosofica e teologica, anche Agostino sviluppa questo tema in relazione al male che, in prospettiva, rimanda al problema più generale della salvezza.

Secondo la prospettiva della cultura greca, secondo cui la libertà dell'uomo coincide con la comprensione di ciò che è necessario, cioè del destino, il male viene ad

assumere una consistenza puramente soggettiva: esso non è altro che mancanza di sapere. L'interrogativo che agita la cultura cristiana è che, rispetto alla caduta dell'anima, a causa della quale essa viene resa ignorante, incapace di vedere il necessario, Dio è innocente? Poiché per l'anima il cadere, cioè il cessare di contemplare Dio, è un male necessario essa non può esserne colpevole. Ciò costringe a pensare che Dio sia reo di questa caduta e induce a ritenere che se l'anima non è colpevole della sua caduta vi possa essere del male in Dio.

A queste domande assillanti Agostino fornisce la propria risposta che è diventata la risposta della cristianità, secondo la quale Dio non è autore del male ma ne è origine. Dio, poiché ci vuole liberi, ci ha resi peccatori. Per conseguire un bene maggiore - la libertà, appunto - Egli ci messi in grado di fare il male. Dio non è l'auctor del nostro peccato, bensì ne è l'origine perché ci ha resi liberi, concedendoci, in tal modo, un bene maggiore. Per Agostino, quindi, essendo soltanto noi gli autori dei nostri peccati, bestemmia chiunque li volesse attribuire a Dio.

La tesi agostiniana secondo cui Dio, volendoci liberi, ci ha resi capaci di compiere il male, conduce dinanzi al problema della salvezza. Se l'uomo è peccatore - sostiene Agostino - non può salvarsi da solo. La salvezza sta al di là della conoscenza umana. In questo punto, Agostino e, con lui, l'intera cristianità si separano nettamente dalla cultura classica. Per lui, la conoscenza non è un mezzo di salvezza perché l'abisso del peccato è tale che l'uomo non potrà mai tirarsene fuori da solo. Soltanto l'azione della grazia divina può salvarlo. Per Agostino, quindi, l'uomo è capace di peccare ma non di salvarsi. Egli dice: "I peccati sono tuoi, i meriti sono di Dio". Il merito della salvezza non può essere umano, bensì solo divino, perché l'uomo non potrà mai, con le sue sole forze, trarre fuori se stesso dall'abisso del peccato.

Per tali motivi, il vescovo di Ippona, sorretto dalla sua inventiva concettuale e terminologica, è costretto ad ampliare gli strumenti logico-linguistici fino allora a disposizione, per difendere, in piena consonanza con la linea neotestamentaria, un concetto di libertà che è scelta obbligata del vangelo: il termine 'arbitrio', *scelta*, *decisione libera*, non gli è più sufficiente per esprimere la libertà, ma ha bisogno di un *libero arbitrio* (seppur come espressione non originario di Agostino), distinto dalla

libertà: a rigore una tautologia; l'uomo quindi dispone di un *arbitrium liberum... sed non liberatum* (*De correptione et gratia*, XIII, 42), che solo la grazia divina può liberare e quindi portare al perfetto esercizio della libertà.

Si pone, a questo punto, il grandissimo problema se Dio voglia o non voglia tutti salvi. Se si risponde positivamente a questa domanda, dicendo che Dio salva tutti, si rende del tutto inefficace la libertà. Infatti, in tal caso, l'agire bene o male dell'uomo non pregiudica in alcun modo il suo destino di salvezza voluto da Dio. Potremmo dire che, in questa prospettiva, l'unica libertà è la libertà di peccare. Ma si tratta di una libertà che conta ben poco, dal momento che il male dell'uomo, per quanto immenso possa essere, non scalfisce minimamente la necessità della salvezza divina. Qualora, invece, alla domanda se Dio voglia tutti salvi, si risponda negativamente, come fa Agostino, sorge un'altra questione: perché Dio salverebbe alcuni ed altri no? Risponde Agostino: "Per grazia imperscrutabile. Nessun uomo si salverà se non colui che Egli vuole che si salvi". Si tratta del grande tema della predestinazione che accende il dibattito tra Lutero ed Erasmo e conclude l'Umanesimo e il Rinascimento europeo.

2.3 Lutero ed Erasmo

Il contributo di Lutero risulta meglio valutabile in questa linea agostiniana. Il suo *servo arbitrio*, ossimoro particolarmente stridente cui si è assuefatti ('una libertà schiava'), ma polemico ed efficace, sta a dire quanto la grazia sia necessaria per una *vera* libertà che l'uomo, per lo stato attuale della sua natura, corrotta, non può raggiungere. Per Lutero, se leghiamo Dio alla necessità di salvarci tutti, ne facciamo un idolo ozioso e ne eliminiamo la forza predestinante. Ciò significa che l'uomo fa il bene solo perché Dio lo ha eletto, ovvero ha costruito la sua anima in modo tale che sia capace di ciò. La medesima forza predestinante è efficace nel caso del peccatore, il quale pecca perché la sua natura lo costringe a comportarsi così. In tal modo, Lutero viene a negare la tesi platonica dell'innocenza di Dio e, quindi, anche ogni possibile teodicea.

La teodicea risulta impossibile perché Dio predestina in base a un imperscrutabile disegno. Alcune nature, anche se peccano, sono predestinate ad essere

salvate. Se non ragionassimo così - sostiene Lutero - faremmo di Dio un idolo ozioso, che ci ha fatti tutti per essere salvi a prescindere da ciò che facciamo, da tutto ciò che la nostra natura è, esprime, significa, opera. Ma, allora, se Dio è un Dio predestinante, non potrà più essere considerato innocente. Ogni discorso volto a giustificare Dio per il male del mondo è condannato all'insensatezza. L'insensatezza della teodicea consegue direttamente dall'abbandono della tesi platonica, accolta anche da Agostino, secondo cui Dio è innocente.

Significativamente diverso invece è l'atteggiamento del contraddittore Erasmo, grande estimatore del mondo classico, che con il suo libero arbitrio, che si oppone al servo arbitrio di Lutero, diversamente da Agostino, riflette l'apprezzamento rinascimentale dell'uomo nel modello classico. La sua concezione, che vede la condizione umana come una lotta tra bene e male, si contrappone nettamente alla radicale negazione luterana della libertà dell'uomo.

Il discorso luterano, pur sembrandoci così lontano, determina la nostra cultura in modo più profondo di quello erasmiano, anche se questo, difendendo il libero arbitrio, potrebbe apparirci più vicino. In realtà, assumendo una posizione che rientra nell'ambito della teodicea, Erasmo appartiene al mondo passato dell'Umanesimo e del Rinascimento. Lutero, invece, taglia il nodo gordiano. Egli tronca di netto, dichiarandola insensata e meramente scolastica, ogni questione relativa all'innocenza o alla colpevolezza di Dio. Nonostante il suo arbitrio sia servo, l'uomo deve agire nel mondo come se fosse perfettamente libero. Dal fatto che non sono assolutamente libero, che il mio arbitrio è completamente servo, che sono interamente predestinato, non consegue affatto - sostiene Lutero - che devo stare immobile. Al contrario, la conseguenza del discorso luterano sulla predestinazione è che l'ignoranza dell'uomo circa il proprio destino non deve influire sulle sue opere. L'operare intramondano deve avvenire a prescindere da qualsiasi teodicea, da qualsiasi discorso insensato inteso a giustificare Dio. L'uomo, gettato nel mondo, deve agire come se la sua salvezza dipendesse da lui. Proprio perché sa che la propria salvezza non dipende da se stessa, e che non può minimamente influire né comprendere il disegno divino che la predestina, l'anima dell'uomo è indotta ad agire come se tutto fosse nelle sue mani.

Uno strano, inconsapevole ricupero e rilancio, quello di Lutero, di certo oltre le intenzioni della linea greca ellenistica non solo per la libertà di coscienza, che coincide sempre con il contenuto evangelico e quindi non è libertà *tout court*, quanto per l'autonomia garantita alla sfera umana lasciata a sé nella sua pochezza, con le sue regole mondane in cui vi è comunque l'arbitrio, la libertà delle scelte, certo limitata, difettosa, vista la separazione abissale tra l'umano e il divino, totalmente diverso.

3 Conclusioni

I due atteggiamenti, quello greco ellenistico e quello ebraico cristiano, si intrecciano, coesistono, ricercano faticose composizioni, ma non si fondono perfettamente nel discorso etico, filosofico e giuridico sulla libertà, lasciando aperto un certo conflitto all'interno dell'uomo occidentale; dopo la prevalenza medievale della componente cristiana, momenti di ritorno greco ellenistico sono costituiti da alcuni aspetti della rinascita del 1000 specie sul piano giuridico, e soprattutto il rinascimento e l'illuminismo.

La discrasia segnalata emerge, a mio avviso, anche nello strutturarsi del discorso teoretico sulla libertà nella filosofia occidentale, nel quale si è proceduto sostanzialmente in due direzioni: quella della contrapposizione-armonizzazione della libertà con il determinismo logico e fisico (libertà-necessità) in coerenza con la componente greco ellenistica, e quella del rapporto difficile tra limitata libertà dell'uomo e trascendenza divina che implica libertà assoluta (contingenza-necessità) nella componente ebraico cristiana; in modo parallelo e simile, significativamente, si è sviluppata la discussione nella filosofia islamica già dall'VIII secolo, nell'impatto con la filosofia greca. Si tratta di aporie con faticosissime composizioni nella storia del pensiero; anche oggi mi pare che le due posizioni, contingenza-necessità e libertà-necessità, continuino a coesistere pur con diverse sfumature e adattamenti, la prima in settori legati a posizioni religiose cristiane, ricerche di fondamento, l'altra in settori attenti al rapporto individuo-ambiente, parte-tutto, pensiero debole-forte, essenzialismi e funzionalismi.

4 Bibliografia di riferimento

Barberis M., *Libertà*, il Mulino, Bologna, 1999

Berlin I., *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989

Bleicken J., *Libertà*, Marsilio, Venezia, 1991

Schlier H., *eleutheros*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento* fondato da Gerhard Kittel, Paideia, Brescia, 1965, vol. II, pag. 486

Indice generale

1L'idea di libertà nel mondo pagano.....	3
1.1La libertà della polis greca.....	3
1.2La libertà dei filosofi.....	5
1.2.1Platone.....	5
1.2.2Aristotele.....	7
1.3La libertà dell'ellenismo.....	10
1.4La libertas romana.....	13
1.4.1Cicerone.....	13
2L'idea di libertà in età cristiana.....	15
2.1Il Nuovo Testamento.....	15
2.2Agostino.....	17
2.3Lutero ed Erasmo.....	19
3Conclusioni.....	21
4Bibliografia di riferimento.....	22