



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Scienze Filosofiche

Ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

La creatura e il peccato

Orizzonti agostiniani

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureando

Nicola Biasotto

Matricola 856527

Anno Accademico

2019 / 2020

A santa Monica, non già la madre di Agostino, ma un'altra.

Per avermi sopportato.

SOMMARIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUZIONE..... | 3 |
| PARTE PRIMA..... | 8 |
| L'UOMO CREATURA DI DIO | 8 |
| 1.1. Opacità e contingenza | 8 |
| 1.2. Male e scandalo..... | 17 |
| 1.3. Morte e morire..... | 23 |
| 1.4. Lineamenti di antropologia agostiniana..... | 30 |
| 1.5. Bene e gerarchia..... | 45 |
| 1.6. Per una conclusione..... | 57 |
| PARTE SECONDA..... | 63 |
| IL PECCATO ORIGINALE | 63 |
| 2.1. All'origine del peccato..... | 63 |
| 2.2. A proposito del <i>De lib. arb.</i> | 72 |
| 2.3. Il secondo Agostino: scelta, merito e grazia | 82 |
| 2.4. Questioni conclusive | 107 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 121 |

INTRODUZIONE

Così, dunque, questo fatto che tu di fronte a Dio hai sempre torto non è una verità che devi di necessità riconoscere, non una consolazione che lenisce il tuo dolore, non una compensazione per qualcosa di meglio, ma è una gioia nella quale tu vinci su te stesso e sul mondo.
(S. A. KIERKEGAARD, *Ultimatum. L'edificante che giace nel pensiero che di fronte a Dio abbiamo sempre torto*)

Pare destinata all'inattualità una ricerca intorno al concetto di peccato originale, una ricerca il cui oggetto, da tutti e da ciascuno è immediatamente avvertito come alcunché di estraneo e di distante. “Qui – scrive Agostino in un passo del *De lib. arb.* – si presenta il problema che gli uomini sono soliti di rimuginare, giacché in tema di peccato son disposti a tutto fuorché ad accusarsi”¹. Una simile ricerca, dunque, per non apparire inopportuna, necessita di essere giustificata. L'Ipponate, da parte sua, ne difende a più riprese la legittimità. Nel prosieguo del dialogo sopra menzionato, rispondendo ai lamenti di chi si oppone alla teoria di una colpa originaria, Agostino mostra come le conseguenze della stessa non siano a tal punto invasive da risultare inaccettabili:

A costoro in poche parole si risponde che stiano quieti e la smettano di mormorare contro Dio. Forse si lagnerebbero giustamente, se nessun uomo riuscisse vittorioso dell'errore e della passione. Ma Dio è dovunque presente e mediante la creatura che gli obbedisce come a signore in molti modi chiama chi si è allontanato, insegna a chi crede, consola chi spera, esorta chi ama, aiuta chi si sforza, esaudisce chi invoca².

E però, tale risposta appare forse poco soddisfacente anche per lo stesso Autore, il quale, negli scritti della maturità – mosso dall'esigenza pratica di far fronte alle accuse avanzate alla dottrina del peccato originale da parte dei pelagiani – esplicita con maggior efficacia i presupposti morali ed antropologici fondativi della medesima.

Ora, compiere il male, significa, per Agostino, volgere il proprio desiderio da un bene superiore ad un bene inferiore, fruire disordinatamente della realtà,

¹ AGOSTINO, *De lib. arb.* III, 19, 53.

² *Ibidem.*

sottostimandola o sovrastimandola³. All'infuori di tale principio la teoria dell'Ipponate in merito al peccato originale non può che apparire incomprensibile.

Nella gerarchia degli esseri, osserva Agostino, il Bene Sommo è Dio, ovvero – in accordo con il versetto di *Es* 3, 14 – l'Essere stesso. Infatti, a differenza delle creature – le quali sono ciò che hanno ricevuto – il Creatore è⁴ i suoi attributi sostanziali: “Dio non è grande per partecipazione della grandezza, ma è grande in virtù di se stesso come grande, dato che lui stesso è la sua grandezza. Sia detto questo anche della bontà, dell'eternità, dell'onnipotenza di Dio, e in generale di tutti i predicati che si possono attribuire a Dio”⁵. Dunque, per Agostino, della Giustizia del Creatore è possibile avere sia fede che scienza⁶. La prima, quale segno di devozione, esprime il desiderio dell'uomo di credere incondizionatamente all'innocenza di Colui che gli ha donato la vita. La seconda, quale valutazione onto-logica, dà legittimità alla suddetta speranza. Ora, in quanto Dio è il Bene Sommo, amarlo al di sopra di ogni altra cosa non è – come invece scegliere di prediligere sentimentalmente quest'uomo oppure quello – una mera eventualità a cui fa fronte un'alternativa altrettanto scevra di implicazioni morali, bensì una condizione che, se non soddisfatta, implica già il peccato (secondo il principio espresso sopra). Quindi: “non è lecito pensare diversamente, Dio non agisce male”⁷.

E però, che ne è delle miserie e degli affanni di questa vita? Che ne è della morte che avvolge nelle sue tenebre anche i buoni⁸, anche i bambini? Il Creatore, avendo ordinato il cosmo, se non ha causato queste pene, deve quantomeno averle permesse, infatti in Lui la volontà non supera la potenza, ma l'una e l'altra coincidono⁹. Nessun principio malvagio potrebbe costringerlo, insomma, a lasciare che gli uomini vengano tormentati indebitamente¹⁰. Tuttavia “Dio non agisce male”. Dunque, poiché Egli è Buono e nella sua Giustizia consente che, in questa vita, le sue creature patiscano delle pene, quelle pene, per essere legittime, devono essere a loro volta giuste. Ma una pena è giusta quando è dovuta, ossia quando segue ad una colpa. Pertanto, l'infima condizione dell'uomo è misura del suo peccato; e lo è necessariamente, infatti, colui che – per dirla

³ AGOSTINO, *De lib. arb.* I, 15, 33.

⁴ Mentre in Dio l'aver è essere, nell'uomo l'essere è avere (AGOSTINO, *De civ. Dei* XI, X, 2).

⁵ AGOSTINO, *De Trin.* V, 10, 11.

⁶ “Ma se tu hai scienza o fede che Dio è buono, e non è lecito pensare altrimenti, Dio non agisce male” (AGOSTINO, *De lib. arb.* I, 1, 1).

⁷ *Ibidem.*

⁸ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 3.

⁹ AGOSTINO, *Confess.* VII, 4, 6.

¹⁰ AGOSTINO, *De lib. arb.* III, 18, 51.

con Kierkegaard¹¹ – desiderando piuttosto di aver ragione, negasse di avere torto dinnanzi a Dio, non amando ordinatamente il Bene Sommo (infatti chi ama difende l'amato e non se medesimo¹²), sarebbe colpevole almeno di ciò. La colpa, dunque, lungi dall'essere alcunché di estraneo all'individuo, gli è invece altrettanto nota quanto l'esperienza del male. È con grande realismo che l'Ipponate riconosce nel peccato la condizione di senso della pena. Il fatto della miseria umana, insomma, presuppone come ante-fatto, il suo essere dovuto¹³. Trova così fondamento – pratico per un verso, logico per altro verso – la teoria del peccato originale.

Ora, è soprattutto in funzione delle Sacre Scritture che Agostino spiega in che modo l'uomo possa essersi reso meritevole dei suddetti castighi. Nello specifico, il racconto genesiaco della cacciata dei progenitori dal giardino di Eden – nonché la rilettura paolina dello stesso – forniscono all'Ipponate le basi concettuali per elaborare l'idea di una colpa originaria. In principio l'uomo viveva nell'abbondanza, circondato da ogni sorta di beni, libero da ogni turbamento. Il Creatore – che secondo *Gn* 1, 27 lo fece a sua immagine – gli concesse di vivere in un tale stato di privilegio a patto dell'osservanza di un unico precetto, trasgredendo il quale egli sarebbe morto. Ma l'uomo si fece superbo e desiderando essere come Dio, autonomo e potente, trasgredì alla sua legge andando incontro alla giusta condanna. Così, conclude l'Ipponate, i progenitori “erano stati creati in modo tale che, se non avessero peccato, non avrebbero sperimentato nessun genere di morte; ma, poiché gli stessi uomini all'inizio peccarono, furono puniti con la morte, in modo tale che ogni loro discendente fosse soggetto alla medesima pena”¹⁴. Dunque, agostinianamente, in tanto l'uomo esperisce la fragilità e la caducità della vita come alcunché di scandaloso – ovvero, come ciò che pur essendo dovrebbe non essere – in quanto ha perduto una condizione esistenziale superiore.

Ora, a nostro avviso, la pena divina conseguente alla trasgressione adamitica assume nell'opera dell'Ipponate una funzione pedagogica e ordinatrice. Per un verso,

¹¹ S. A. Kierkegaard, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, 5 voll., trad. it. di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1989, V, pp. 264-274.

¹² Afferma Agostino: “Questa è la grande differenza che divide le due città di cui parliamo [...] nell'una prevale l'amore di Dio, nell'altra l'amore di sè” (AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 13, 12).

¹³ “Il peccato originale – commesso dai progenitori, ma trasmesso a tutti i loro discendenti, a tutta l'umanità – diventa antifatto per comprendere la natura umana, che da quel momento diviene *lapsa*, decaduta, preda cioè di tutte le debolezze (malattia, morte, bisogno, esplosione di passioni e *libidines*, lotta per la sopravvivenza), che costituiscono da quel momento il dato di partenza dell'esperienza umana” (G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017, p. 32).

¹⁴ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 3.

infatti, umiliando l'uomo, essa gli insegna a non presumere di se stesso. Lo sforzo di Agostino è quello di mostrare come ogni peccato consista, in fondo, in una menzogna, ossia, nell'illusione della creatura di essere felice anche se distante da Dio, di "essere felice anche senza vivere in modo da poterlo essere"¹⁵. In tal senso, per l'Autore, "lo stesso innalzarsi è già un essere abbattuto"¹⁶ e la disobbedienza a Dio non è altro che "la disobbedienza di sé contro se stesso"¹⁷. Così, egli afferma, "è infelice ogni anima umana legata dall'amore per le cose mortali, che si sente fatta a pezzi, quando le perde, e allora sente su di sé quella miseria di cui era misera anche prima di averle perdute"¹⁸.

Per altro verso, cacciando i progenitori dal paradiso terrestre Dio ha consentito loro di fare esperienza dell'illusorietà insita nella menzogna della superbia. L'uomo postlapsario vive la sua esistenza lontano dal Creatore come un "avvicinarsi al non essere"¹⁹. Nondimeno proprio questa consapevolezza che, ripiegato "su se stesso, è ad un livello inferiore di quello in cui era nell'unione con l'essere sommo" è segno ineludibile della sua grandezza. Scrive, infatti, Agostino: "Quanto più siamo sani dal gonfiore della superbia, tanto più siamo pieni d'amore. E di chi se non di Dio è pieno colui che è pieno d'amore?"²⁰.

Agostinianamente, dunque, l'uomo può riconoscere nella sofferenza e nella miseria il proprio limite e la propria misura, quella di un essere finito, ma aperto all'infinito.

Attorno alla suddetta lettura del concetto agostiniano di peccato originale si sviluppa il presente studio. Esso è articolato in due parti. Nella prima abbiamo tentato di individuare i presupposti esperienziali ed antropologici che, relativamente al tema da noi affrontato, rendono, a nostro avviso, ancora oggi attuale l'opera agostiniana. Quanto alla ricerca degli uni, particolarmente proficua si è rivelata l'analisi di *De ord.* I e di *Confess.* IV dove il ricorso da parte dell'Autore alla narrazione di alcuni episodi di vita concreta ci ha permesso di approssicare la questione del male sì, teoricamente, ma a partire dalla prassi. Quanto alla ricerca degli altri, in seguito ad una rapida esplorazione

¹⁵ *Ivi*, XIV, 4.

¹⁶ *Ivi*, XIV, 13, 1.

¹⁷ *Ivi*, XIV, 15, 2.

¹⁸ AGOSTINO, *Confess.* IV, 6, 11.

¹⁹ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 13, 1.

²⁰ AGOSTINO, *De Trin.* VIII, 8, 12.

delle principali categorie antropologiche presenti nell'opera dell'Ipponate, abbiamo approfondito l'uso agostiniano delle medesime in funzione del *De Trin.* Quindi la nostra attenzione si è soffermata sul concetto di gerarchia.

Nella seconda parte del presente studio, ci siamo proposti di mostrare come gli esiti maturati nella prima sezione dello stesso possano essere riletti e spiegati coerentemente alla luce della teoria agostiniana del peccato originale. Il nostro giudizio intorno alle implicazioni filosofiche insite in quest'ultima è stato mediato da un'attenta analisi circa l'evoluzione storica, nell'opera dell'Ipponate, di concetti quali: "merito", "colpa", "libertà". Tale ricerca – filtrata soprattutto dalla lettura del *De lib. arb.*, di *De divv. qq. ad Simpl.* e dei principali scritti agostiniani antipelagiani – ci ha condotto, infine, a considerare e a giudicare il ruolo e la funzione della dottrina della grazia nell'opera dell'Ipponate, il quale, a partire dalla metà degli anni '90 del 300, fa di essa uno dei temi centrali della sua produzione filosofica.

PARTE PRIMA

L’UOMO CREATURA DI DIO

Perché questo desiderio è oltre
il sole, non sotto il sole.
(AGOSTINO, *En. in Ps.*)

1.1. Opacità e contingenza

Stando alle ricostruzioni della finzione letteraria del *De ord.*, sono le ore tra le ultime del 17 e le prime del 18 novembre del 386. Agostino è in ritiro a Cassiciaco, e veglia e riflette, condotto da pensieri provenienti da chissà dove e da silenzi notturni fattisi abitudinari per il suo “amore di raggiungere il vero”. È vigile, Agostino, e un suono lo sorprende, riecheggia nei suoi orecchi, con insospettabile intensità, fintanto da rapire totalmente l’attenzione di lui. “Ed ecco che il mormorio dell’acqua che scorreva accanto alle terme colpì il mio udito e fu avvertito da me più attentamente del solito. Mi pareva assai strano il fatto che la medesima acqua scorrendo sulle pietre del getto dette un suono ora più distinto ora più soffocato. Presi a ricercarne la causa. Confesso che non mi venne in mente nulla”²¹. Uno ad uno, tutti i presenti, vale a dire il giovane Licenzio e l’un tempo milite Trigezio, a loro volta svegli, vengono resi partecipi della questione e insieme si inoltrano nella ricerca della “causa del variare del mormorio”²². Vengono quindi suggerite due ipotesi: che qualcuno diversifichi il regolare scorrimento dell’acqua o che le foglie cadute dagli alberi provochino un’ostruzione. Quella pare improbabile, questa, invece, probabile. Ottenuta una spiegazione sufficientemente persuasiva, Agostino può ben affermare che la mancanza di stupore da parte di Licenzio, nonostante il variare del mormorio dell’acqua, fosse giustificata dalla preconnoscenza che questi aveva del fenomeno: “A buona ragione – dice l’Ipponate – non te ne meravigliavi”²³. Ma, addirittura, ancor più sorprendente, per Licenzio, è che l’evento descritto desti alcuna sorpresa. Però “da dove” – domanda Agostino – “di

²¹ AGOSTINO, *De ord.* I, 3, 6.

²² *Ivi*, I, 3, 7.

²³ *Ivi*, I, 3, 8.

solito nascono la meraviglia e l'ignoranza, che è madre di tale imperfezione, se non da un avvenimento che si verifica fuori dall'apparente ordine causale?". Controbatte Licenzio: "Ammetto apparente poiché ritengo che nulla avviene fuori dell'ordine"²⁴. Ne consegue una disputa a seguito della quale si palesa un'insufficienza argomentativa da parte del ragazzo che, se pure afferma la sua posizione, non porta ragioni che la suffraghino a dovere. Nondimeno, entrambe le voci poste in confronto dialogico – quella di Licenzio e quella di Trigezio – implicitamente riconoscono all'ordine – meglio, riconoscono all'ordine apparente²⁵ – una qualità ineludibile – la stessa cui si appella anche Agostino per giustificare la meraviglia suscitata in lui dal mormorio dell'acqua. Ovvero di non essere saldamente onnicomprensivo. Esso non lo è o perché taluni eventi casuali sconfinano dall'orizzonte dell'ordine stesso, o perché – proprio in quanto apparente – pur approssimando l'ordine vero e proprio, non può per definizione preservare il soggetto dell'eventualità della meraviglia, ossia dell'ignoranza. Al contempo, quantunque non onnicomprensivo, esso può progressivamente ampliare i propri confini. Ciò lo si evince dalle dinamiche stesse del dialogo: prima che il variare del mormorio dello scorrere dell'acqua venga giustificato, Agostino non prevede che le suddette oscillazioni sonore possano darsi; ma una volta individuata la causa del fatto, il fatto stesso risulta previsto, risulta incluso cioè nel suo nuovo e più ampio ordine apparente.

Ora, la non onnicomprensività di quest'ultimo sembrerebbe suggerire – di contro all'ipotesi di Licenzio – la non evidenza²⁶ dell'ordine effettivo, il quale – se fosse necessario – dovrebbe risultare immediatamente conoscibile²⁷. Scrive invece Agostino: "Confesso che non mi venne in mente nulla". Tuttavia l'opacità che il soggetto attribuisce all'ordine in quanto tale è una qualità che a quest'ultimo potrebbe competere anche solo relativamente, ovvero esso potrebbe non essere trasparente al soggetto, ma tuttavia esserlo in se stesso, essenzialmente. Così Licenzio:

Chi, o gran Dio, potrà negare che dirigi razionalmente tutte le cose al fine? In qual maniera tutte le cose si raccordano! Con quali inderogabili successioni sono costrette ai

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ D'ora in avanti utilizzeremo l'espressione "ordine apparente" per indicare l'ordine così come appare al soggetto.

²⁶ L'evidenza della necessità, l'evidenza di ciò che è così com'è, e non potrebbe essere in alcun altro modo.

²⁷ Come ad esempio è evidente che un triangolo abbia tra angoli.

propri nessi causali! Quanto grandi e numerosi fatti sono accaduti per indurci a questo colloquio! Quanto ammirabili cose avvengono perché ti possiamo ritrovare! E dall'ordinamento al fine non dipende e deriva anche il fatto che ci siamo svegliati, che hai avvertito quel suono, che non hai trovato la spiegazione d'un fatto tanto trascurabile? Inoltre un sorcio si fa notare perché io mi faccia notare sveglio. Infine il tuo discorso è condotto in maniera da farmi comprendere che cosa devo risponderti. Forse non era il tuo intento poiché non è in potere dell'uomo ogni pensiero che viene in mente. Ed ora, scusa, supponiamo che questi nostri discorsi, una volta pubblicati, ottengano una notevole celebrità nella considerazione degli uomini. Sarebbe un avvenimento molto importante e un grande indovino ovvero un caldeo interpellato avrebbe dovuto prevederlo molto tempo prima dell'avverarsi. E se l'avesse preveduto sarebbe stato considerato un grande divinatore ed esaltato da tutti. E forse che qualcuno avrebbe osato chiedergli perché una foglia cadrà dall'albero o se un sorcio vagabondo molesterà un uomo disteso per dormire? Forseché qualcuno di coloro predisse spontaneamente avvenimenti di tanto poco rilievo o vi fu costretto? Ora mettiamo che abbia predetto la pubblicazione d'un libro piuttosto notevole e il certo avverarsi dell'evento poiché altrimenti non sarebbe stata divinazione. In tal caso il rivoltolarsi di foglie sui campi, le scorribande d'una spregevole bestiola per la casa rientrano negli inderogabili nessi dell'ordine come il fatto letterario. Esso infatti si compone di parole che tuttavia, senza quei trascurabili avvenimenti che l'hanno preceduto, non sarebbero potute venire in mente né esser profferite né consegnate ai posteri. E per questo, scusami, non mi si chieda il motivo per cui un fenomeno avviene. Mi basta che non avviene fenomeno che non sia stato prodotto e attuato da una qualche causa²⁸.

Ora, assumiamo che sia vera – riservandoci, però, di esaminarla – l'ipotesi secondo cui tutto concorre a realizzare quell'ordine che nulla lascia al caso. Licenzio si appella ad un modello finalistico²⁹ dove ogni evento, perfino il più insignificante, è necessario in vista di uno scopo, dove un suono insolito e un piccolo roditore rendono possibile il dialogo intitolato *De ord.* che giunge fino a noi. L'espressione “rendono possibile”, invero, è a tratti ambigua, sconfinata dalle dinamiche di un ordine onnicomprensivo nel quale non si realizzano possibilità, ma necessità. Stando all'ipotesi di Licenzio, per come appare al soggetto – all'indovino del brano citato – l'ordine è opaco, più precisamente, se molte sue zone sono illuminate, più numerose ancora sono quelle in ombra. In se stesso, invece, l'ordine è evidente, e in quanto necessario non prevede inezie, bensì “inderogabili nessi”. L'ignoranza del soggetto, dunque, nulla può rivelare dell'evidenza o della non evidenza dell'ordine.

Che cosa, però, suggerisce la conoscenza del medesimo? Agostino cerca la causa che spieghi il variare del mormorio dello scorrere dell'acqua da lui udito. Licenzio offre una ragione verosimile, accolta dal gruppo come valida: che delle foglie cadute

²⁸ *Ivi*, I, 5, 14.

²⁹ Anche il sostenitore di un modello meccanicistico può avvalersi delle ragioni che seguiranno.

provochino quell'effetto. Dunque, nell'ipotesi che ciò corrisponda al vero, non sarebbe lecito supporre che una diversa causa avrebbe potuto comunque produrre il medesimo effetto? Se sì, l'ordine che ne risulta è tale da non essere evidente, ovvero: è tale da strutturarsi sulla logica di possibilità che di volta in volta trovano realizzazione, anziché, come paventato, sulla base di una necessità. Ma questo ragionare riposa ancora sul pregiudizio che alcune cause siano solo delle inezie, laddove invece – in un ordine necessario – ogni evento è anello costitutivo di una catena causale. Non solo dunque è necessario che vi sia una certa causa capace di produrre un certo effetto, ma altresì è necessario che sia quella specifica causa e non un'altra a determinarlo, perché essa non è una possibilità tra le altre, ma l'esito della precedenza che la fa.

Ora, l'ordine, se è tale, può essere descritto in termini legali. Assumiamo, quindi, come ipotesi che esso sia un'unica “legge del tutto” capace di spiegare la necessità di ogni singolo evento³⁰. Questa legge risulterebbe in se stessa evidente? Niente affatto, perché non sarebbe contraddittorio pensare ad un mondo alternativo – ancorché non effettivo – a quello governato dalla medesima; un mondo – per esempio – che prevedesse la necessità di una velocità limite delle informazioni superiore o inferiore a quella della luce, un mondo che – per esempio – non prevedesse come incluso al suo interno il pianeta terra. A meno che – certo, stando all'ipotesi – tale “legge del tutto” non sia altro che il principio di non contraddizione stesso. Nel qual caso non sarebbe possibile pensare ad un ordine alternativo senza contraddirsi, quest'ultimo sarebbe assolutamente evidente, cioè necessario; sarebbe l'espressione di questo mondo come dell'unico possibile. Tuttavia, il principio di non contraddizione afferma *che* le cose debbano essere coerentemente determinate, non *come* debbano esserlo. Esso dichiara l'impossibilità che si dia $X \wedge \neg X$, ma non dice se X o se invece $\neg X$. È necessario che il pianeta terra sia o non sia nel cosmo – non può cioè darsi il caso in cui, sotto il medesimo rispetto, esso sia e non sia nel cosmo e neppure il caso in cui esso né sia né non sia nel cosmo – ma dall'evidenza di questa necessità non ne discende

³⁰ Oggi gli studi di meccanica quantistica portano alla luce che “nessun oggetto ha una posizione definita, se non quando incocchia contro qualcos'altro. Per descriverlo a metà volo fra un'interazione e l'altra, si usa un'astratta funzione matematica che non vive nello spazio reale, bensì in astratti spazi matematici. Ma c'è di peggio: questi salti con cui ogni oggetto passa da un'interazione all'altra non avvengono in modo prevedibile, ma largamente a caso. Non è possibile prevedere dove un elettrone comparirà di nuovo, ma solo calcolare la probabilità che appaia qui o lì. La probabilità fa capolinea nel cuore della fisica, là dove sembrava tutto fosse regolato da leggi precise, univoche e inderogabili” (C. ROVELLI, *Sette brevi lezioni di fisica*, Milano, Adelphi, 2014, p. 14). Tuttavia, ragionando per assurdo, assumiamo l'ipotesi estrema di un determinismo radicale.

altrettanto evidentemente anche la necessità di uno dei due corni. Dunque: il principio di non contraddizione determina unicamente – e in questo senso è legge – l’insieme di ordini di mondi possibili; ma circa il loro dispiegarsi null’altro può dire se non che deve essere non contraddittorio. Oppure: qualcuno dimostri che da $X \vee \neg X$ ne consegue che il pianeta terra è incluso nell’ordine del cosmo; che l’uomo è bipede; che esistono i pesci, i rettili, gli uccelli, i mammiferi; che nella notte tra il 17 e il 18 novembre del 386 delle foglie cadendo hanno determinato un particolare effetto sonoro delle acque vicine alle terme di Cassiciaco destando l’attenzione di Agostino d’Ippona e quindi di Licenzio e Trigezio; dimostri questo e inoltre spieghi a partire da tal principio come non sia neppure pensabile che le cose sarebbero potute essere diverse da come sono. Ma ciò, per la ragione suddetta, è impossibile.

A rigor di logica, dunque, l’ordine del mondo non ha evidenza: è così com’è, ma potrebbe anche essere differente. La constatazione di Agostino – “da dove [...] di solito nascono la meraviglia e l’ignoranza, che è madre di tale imperfezione, se non da un avvenimento che si verifica fuori dall’apparente ordine causale?” – è quindi solo parzialmente soddisfacente, infatti: non solo proviamo stupore verso qualcosa che – nell’ordine – sfugge alla nostra comprensione; ma ci possiamo sorprendere addirittura dell’ordine stesso, per quanto a noi noto. Nel primo caso la meraviglia nasce dall’ignoranza del soggetto; nel secondo caso, invece, dalla contingenza della legge che regola il nostro cosmo³¹.

Ora, l’ordine di questo mondo, seppur a livelli diversi, è insieme contingente³² e necessario. È logicamente contingente in quanto non è contraddittorio pensare che sarebbe potuto essere diverso da com’è – ovvero perché è solo uno degli infiniti ordini possibili. È empiricamente necessario in quanto è l’attuazione di una certa potenzialità – ovvero perché di fatto è così com’è. Questo paradosso riabilita, in parte, l’osservazione

³¹ Questo vale nell’ipotesi radicale che si dia una legge del tutto. Ma ancora più agevolmente arriveremmo alle medesime conclusioni seguendo la via proposta da Trigezio. Ogni evento casuale è, ma sarebbe anche potuto essere diversamente da com’è.

³² Scrive È. Gilson: “Senza dubbio Agostino ha insistito spesso e in modo esplicito sul fatto che la mutevolezza stessa del mondo dei corpi attesta la sua contingenza e la sua dipendenza nei confronti di un essere necessario che è Dio” (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 32). Leggiamo, per esempio, in *De nat. b.* “In modo divinamente splendido il nostro Dio ha quindi detto al suo servitore: *Io sono colui che sono; e tu dirai ai figli di Israele: Colui che è mi ha mandato a voi.* Egli è in senso vero, poiché è immutabile. Ogni mutamento fa non essere più ciò che era. Quindi colui che è immutabile è in senso vero. Tutte le altre cose, che sono opera sua, hanno ricevuto l’essere da lui secondo la propria misura” (AGOSTINO, *De nat. b.* 19).

di Agostino, precedentemente sottoposta a critica. Infatti – prescindendo da tutti quei fenomeni che per ignoranza non sono inclusi nella comprensione soggettiva dell’ordine apparente, e che per questo suscitano in noi meraviglia – tutte le restanti manifestazioni del reale sono insieme sorprendenti e non sorprendenti. Sono sorprendenti in quanto non è affatto evidente che debbano manifestarsi proprio in quel modo, ma sono anche non sorprendenti in quanto di fatto necessarie. La possibilità, poiché imprevedibile, apre allo stupore; la necessità, poiché prevedibile, lo inibisce: è possibile che la stella del mattino sia la stella della sera, ma il darsi dell’eventualità che potrebbe anche non esserlo, giustifica la sorpresa di chi venisse a conoscenza del fatto che, in verità, la stella del mattino è la stella della sera. Viceversa: è necessario che un triangolo abbia tre angoli, per questo nessuno se ne meraviglia³³. Il paradosso permea la quotidianità; per esempio: è sorprendente o è non sorprendente che l’uomo sia alto in media poco meno di due metri? Entrambe le cose. Sul piano logico questa verità è sorprendente, in quanto si tratta di una possibilità che non ha alcun merito o privilegio su tutte le altre, tanto che alla domanda: “l’uomo ha un’altezza media, qual è?”, la logica altro non può rispondere se non “X”. Sul piano esperienziale, al contrario, l’uomo – che in media è alto poco meno di due metri – lo è necessariamente, non si dà un’altra possibilità di fatto, e, quindi, chi avesse già esperito ciò non se ne sorprenderebbe.

A ben vedere – come ha evidenziato D. Hume nel suo *Trattato sulla natura umana* – dal rilievo empirico di fenomeni pregressi non è possibile affermare la necessità di fatto di fenomeni futuri:

Non è possibile dimostrare la necessità di una causa per ogni nuova esistenza, o nuova modificazione di esistenza, senza mostrare allo stesso tempo l’impossibilità che qualcosa possa mai cominciare a esistere senza un qualche principio produttore: laddove la seconda proposizione non potrà essere dimostrata, non si potrà sperare che lo sia la prima. Ebbene, possiamo essere tranquilli del fatto che la seconda proposizione sia assolutamente incapace di una prova dimostrativa, in considerazione che, essendo le idee distinte separabili le une dalle altre, e le idee di causa ed effetto evidentemente distinte fra loro, non sarà dunque difficile concepire un qualunque oggetto come non esistente in questo momento ed esistente il momento seguente, senza congiungerlo all’idea distinta di una causa o di un principio produttore.³⁴

³³ È chiaro che per chi non conoscesse l’italiano udire la frase: “Un triangolo ha tre angoli” potrebbe risultare sorprendente, ma la sorpresa nascerebbe ancora una volta dalla possibilità: è infatti possibile, ma non necessario, che ci si riferisca alla figura geometrica del triangolo con il termine “triangolo”.

³⁴ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di P. Guglielmoni, Milano, Bompiani, 2001, p. 177.

Nessuna esperienza acquisita è garante per le esperienze che la seguiranno. Ogni evento, quindi, dovrebbe coglierci impreparati. Ancora una volta, però, è utile definire precisamente l'orizzonte nel quale il discorso si dispiega. In ordine logico la questione sollevata da Hume è di massimo interesse, tuttavia fintantoché non sarà dimostrato che necessariamente un certo effetto dipende da una certa causa o, altresì, che ciò è assolutamente impossibile, il problema rimarrà privo di soluzione. Nella pratica, invece, la relazione causale è necessaria fino a prova contraria. Ma “essere necessaria *solo* fino a prova contraria” è la specifica modalità secondo cui essa si manifesta nell'esperienza. Quel *solo* – dunque – non indica una mancanza di efficacia della necessità. Questo è vero perché – anche nell'ipotesi di un effettivo nesso inderogabile tra causa ed effetto – non sarebbe comunque possibile attribuire coerentemente alla necessità di fatto una necessità logica, e tuttavia: essa continuerebbe ad essere vera in quanto verificata, vera perché praticamente funzionante, vera fino a prova contraria.

In ogni caso, volendo prescindere dai precedenti argomenti, anche Hume ammette l'intercorrere di un certo rapporto di obbligazione tra causa ed effetto. Si domanda infatti: “perché concludiamo che certe cause particolari devono necessariamente avere certi particolari effetti, e perché leghiamo con un'inferenza questi a quelli?”³⁵. La risposta è che: “Quando siamo abituati a vedere due impressioni congiunte fra loro, l'apparire o l'idea dell'una ci conduce immediatamente all'idea dell'altra”³⁶.

In conclusione: quel medesimo ordine che per un verso è contingente, in un altro senso è necessario. Lo è o di fatto, o per abitudine. Ma – quale che sia il vero motivo, se l'uno o l'altro – di tutti quei fenomeni creduti – a buona o a cattiva ragione – necessari, noi non proviamo stupore. Non ci meravigliamo³⁷ delle montagne all'orizzonte, del sorgere del sole, di una formica, dell'alternarsi delle stagioni, né di ognuno di quegli innumerevoli eventi che sono previsti nel nostro universo comprensivo. E ciò è vero di fatto.

³⁵ *Ivi*, p. 183.

³⁶ *Ivi*, p. 223.

³⁷ La meraviglia in questo contesto non ha nulla a che vedere con il sentimento sublime che la bellezza di un paesaggio, ad esempio, può suscitare. Essa indica piuttosto lo scoprirsi sorpresi, indica lo stupore generato dall'imprevisto.

In questo specifico senso, allora, nonostante l'espressione "ordine" possa essere percepita come inattuale dall'uomo contemporaneo – dall'uomo che è erede di Schopenhauer, di Nietzsche, di Freud, che è erede del XX secolo e testimone del XXI – neppure è possibile affermare che gli sia totalmente estranea; anzi, a ben vedere, la scienza moderna ha reso l'uomo meno incline a scandalizzarsi della vivacità del reale, lo ha reso altresì più onesto nel confronto e più aperto all'accettazione dell'ordine apparente (se parlare di un ordine in sé risulta oggi desueto). Galileo Galilei prende il cannocchiale e mira la luna, e scopre che è non è liscia, come vorrebbe Aristotele, ma ricca di asperità. Per molti dotti del tempo, però, è dalla tradizione che viene custodito il vero, non dall'evidenza del fatto: a scandalizzare è il rischio che un corpo celeste possa non soddisfare l'ideale di perfezione della sfera. In una lettera del 16 luglio 1611 indirizzata a Gallanzone Gallanzoni – segretario del cardinale Bellarmino – Galileo ridicolizza questo approccio del tutto surrettizio: "Che se assolutamente la figura sferica fusse più perfetta delle altre, et che a i corpi più eccellenti si dovessero le figure più perfette, doveva il cuore, e non gl'occhi, esser perfettamente sferico; et il fegato, membro tanto principale, doveva egli haver dello sferico, più tosto che alcune altre parti del corpo vilissime"³⁸. Dunque, l'atto di impugnare il cannocchiale per scrutare la realtà indica l'acquisizione di una maturità tale per cui la meraviglia dinnanzi alle variopinte necessità di un ordine contingente non si confonde più con il sentimento dello scandalo. Da questo punto di vista, è forse proprio nella modernità che l'uomo impara, in un cammino non certo privo di ostacoli³⁹, una più sincera disponibilità di apertura all'ordine in quanto tale, ovvero all'ordine in quanto constatato.

Seppur all'interno di una visione teleologica – meno disinteressata, dunque, rispetto alla pura ricerca scientifica – anche Licenzio – nel passo del dialogo da cui ha preso avvio questo discorso – si fa difensore di una incrollabile disponibilità di soggezione all'ordine. Nulla, a suo dire, potrebbe essere "contrario al principio che tutto comprende, tutto subordina [...] Infatti ciò che è contrario alla legge razionale ne è

³⁸ G. GALILEI, *Le opere di Galileo Galilei. Volume XI*, Firenze, G. Barbera – Editore, 1966, p. 132.

³⁹ Basti pensare che una mente alternativa come quella di A. Einstein, una mente capace di mettere in discussione la fisica newtoniana, una mente capace di svincolarsi dall'umana immediata e limitata percezione del reale, faticò ad accettare le evidenze portate alla luce dagli studi di meccanica quantistica.

necessariamente fuori”⁴⁰. Egli ritiene, in altre parole, che non si dia alcunché di così ingiustificabile da dover essere estromesso dal concetto di ordine.

Trigezio, da parte sua, non si fa convinto di questa teoria. Allora, dopo aver, invano, orientato lo sguardo della controparte nella direzione di alcuni fenomeni apparentemente capaci di minare le fondamenta di ogni finalismo – “Tu ti ostini a far apparire la natura retta da un ordine. A quale fine allora, per tacere di altri innumerevoli casi, ha fatto generare queste piante che non producono frutto?”; oppure: “Si possono addurre innumerevoli esempi di cose, dalle quali non proviene alcun vantaggio per l’uomo”⁴¹ – dopo aver tentato ciò, sottopone Licenzio ad un interrogativo che, nella retorica del dialogo, ha tutta la parvenza di essere inteso come dirimente: “Allora, intervenne Trigezio, neanche l’errore è contrario a razionalità?”⁴². Licenzio, seppur goffamente, afferma di essere disposto ad ammettere anche questo:

Certamente, egli rispose. Infatti senza ragione non si dà neanche l’errore. Ora la serie delle ragioni rientra nella legge razionale. E l’errore non solo è prodotto da una sua ragione, ma produce anche un qualche cosa di cui diviene ragion d’essere. Quindi, per il fatto che non è fuori razionalità, non può esser contrario a razionalità [...] Nella legge razionale v’è il bene e il male⁴³.

Nonostante il riferimento di Trigezio al concetto di errore suggerisca – circa l’interrogare di lui – un orientamento di matrice intellettualistica, la risposta di Licenzio si articola in modo tale da chiarificare la domanda introducendo il tema del male; tema che inevitabilmente si espone ad essere riletto in funzione dell’esistenza: se l’errore è una questione logico-conoscitiva, il male è proiettato in una sfera pratico-esperienziale. La reinterpretazione radicalizzata che Licenzio propone della domanda di Trigezio informa di una distinta consapevolezza da parte di quello relativamente alla problematicità del tema espresso da questo. Dunque, Licenzio comprende non solo l’esplicito (l’errore come confutazione dell’ordine) della critica rivoltagli, ma anche l’implicito (il male come confutazione dell’ordine).

⁴⁰ AGOSTINO, *De ord.* I, 6, 15.

⁴¹ *Ivi*, I, 5, 12.

⁴² *Ivi*, I, 6, 15.

⁴³ *Ivi*, I, 6, 15-18.

Come è possibile questo? E, inoltre: in che senso il male sembra godere di uno statuto a tal punto differente rispetto a quello di altri già citati fenomeni apparentemente irrazionali (*De ord.* I, 5, 12) da renderne giustificabile una trattazione distinta?

1.2. Male e scandalo

Il problema del male emerge fin dal principio del *De ord.*:

È assai difficile per gli uomini e piuttosto raro, o Zenobio, cogliere a fondo la legge propria di ciascun essere e a più forte ragione chiarirsi e manifestare l'ordinamento dell'universo con cui il mondo è condizionato ai nessi causali e diretto al fine. Vi si aggiunge anche che se qualcuno potesse riuscirvi, non troverebbe tuttavia un uditore che, per dignità morale e per disposizione al pensiero filosofico, sia capace di verità tanto alte e misteriose. Tuttavia non v'è problema che gli ingegni migliori trattano con maggiore impegno e che quanti guardano gli scogli e le tempeste della vita con la testa eretta, quanto è consentito, desiderano sentirsi esporre e comprendere quanto quello della possibile composizione fra la cura che Dio si prende degli uomini e il fatto assai comune della deviazione delle azioni umane dal fine. Sembrerebbe appunto che l'ordine sia da attribuirsi non tanto al governo di Dio quanto a quello di uno schiavo se gli si desse tale potere. Pertanto coloro che s'interessano del problema potrebbero ritenere come logica conseguenza o che la divina provvidenza non può giungere alle ultime ed infine manifestazioni dell'essere o che tutti i mali dipendono dal volere di Dio⁴⁴.

Chi riflette sulle “tempeste della vita” e considera la “deviazione delle azioni umane del fine”, sovente scorge in queste esperienze due sostanziali obiezioni alla possibilità del darsi di un ordinamento razionale⁴⁵: le prime simboleggiano gli accidenti cui l'uomo è soggetto nonostante la sua volontà: il dolore e la morte. Le seconde, invece, definiscono un comportamento malvagio in quanto non etico.

Ora, per Agostino, le suddette obiezioni non possono scalfire il concetto di ordine universale, infatti: “Il problema non è tanto l'esistenza del male, quanto la nostra pochezza che non sa collocarlo al suo giusto posto nell'armonia dell'universo: la percezione di un male oggettivo si rivela essere quindi, in ultima analisi, un errore di

⁴⁴ *Ivi*, I, 1, 1.

⁴⁵ Anche questo tema non sfugge alla contemporaneità. Pensiamo, per esempio, al radicale ripensamento dell'idea di onnipotenza di Dio emergente nell'opera di H. Jonas: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*.

prospettiva da parte del soggetto”⁴⁶. Questo *topos* viene accennato nel prologo del primo libro del *De ord.*, salvo poi essere recuperato nel secondo libro.

L'aporia sta appunto nel fatto che le membra della pulce sono disposte con mirabile distribuzione e frattanto la vita umana è travagliata e sconvolta dal succedersi d'innunerevoli crisi. Ma a questo proposito supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un quadratino per volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze sono state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e armonico ordinamento delle cose, se qualche aspetto, che per la loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esiste una grande irrazionalità⁴⁷.

Con alcuni esempi Agostino mostra come la legge della natura (e sulla sua scorta, il diritto) usufruisca bene anche del male.

Quante grandezze, dissi, quante meraviglie Dio e la stessa, non saprei quale, occulta legge razionale dell'universo mi manifesta per vostro mezzo! Sono indotto ormai a credervi sempre di più. Esprimete infatti certi pensieri ed io non saprei proprio come possiate esprimerli senza intuizione né come possiate averne intuizione, tanto, come suppongo, sono veri e sublimi. Tu richiedevi, mi pare, una similitudine in prova di codesta tua teoria. Me ne vengono in mente molte che mi convincono ad accettarla. Che cosa v'è di più cupo di un carnefice? Che cosa di più truce ed efferato della sua mentalità? Tuttavia ha un posto indispensabile fra le leggi e rientra nell'ordinamento di uno Stato ben governato. E sebbene nel proprio animo faccia del male, è tuttavia la pena dei malfattori per ordinamento a lui estraneo. Che cosa di più sconcio, di più vuoto di dignità, di più colmo d'oscenità delle meretrici, dei ruffiani e simile genia? Eppure toglie via le meretrici dalla vita umana e guasterai tutto col malcostume. Mettile al posto delle donne oneste e disonorai tutto con la colpa e la vergogna. E così tale genia di persone, a causa dei propri costumi, è la più laida nella vita, per disposizione di legge la più bassa di condizione. Non avviene che se consideri a parte certi organi nel corpo degli animali, ti rifiuti quasi di guardarli? Tuttavia la legge naturale ha disposto che non manchino perché sono necessari, ma non ha permesso che apparissero di troppo perché non sono belli a vedersi. E queste parti deformi, occupando il posto competente, hanno lasciato il migliore alle parti più degne⁴⁸.

⁴⁶ M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Bari, Laterza, 2011, p. 114.

⁴⁷ AGOSTINO, *De ord.* I, 1, 2.

⁴⁸ *Ivi*, II, 4, 12. Onde evitare equivoci è opportuno chiarire, come fa peraltro la stessa Bettetini, che – per Agostino – il male non è necessario in vista della realizzazione del bene. Vale a dire che “la bellezza non ha bisogno di un altro per creare la differenza e da lì generare l’armonia tra i diversi”. E dunque, in altri termini è corretto affermare che “L’universo è perfetto possedendo ogni natura, ma non è perfetto *perché* possiede ogni natura, bensì è perfetto *nonostante* possieda il bene e il male” (M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Bari, Laterza, 2011, p. 117).

Se Dio si serve bene anche del male, allora le obiezioni di cui sopra traggono origine dalla mera incapacità umana di adottare uno sguardo generale sull'universo, uno sguardo che permetta all'individuo di intendere come ogni cosa concorra a realizzare una bellezza unitaria. A ben vedere la soluzione di Agostino ricalca il modello adoperato da Licenzio nella disputa con Trigezio: allorché gli si obiettava che molti fatti sembrano non rientrare in un ordine razionale (*De ord.* I, 5, 12.) e lo si invitava a giustificarli, il ragazzo lasciava ad intendere che nessuno mai avrebbe osato interrogare un profeta o un indovino su ogni minuzia della sua previsione, e pregava i suoi interlocutori nel modo che segue: “non mi si chieda il motivo per cui un fenomeno avviene. Mi basta che non avvenga fenomeno che non sia stato prodotto e attuato da una qualche causa”⁴⁹. L'idea di fondo dei ragionamenti che stiamo comparando è che dall'incapacità umana di comprendere ogni singolo aspetto dell'ordine non si possa inferire l'imperfezione dello stesso.

Ma è davvero corretto affermare che se è valido il discorso di Licenzio perciò è valido anche il discorso di Agostino?

Dunque: già precedentemente, in merito alla questione dell'evidenza dell'ordine, abbiamo sostenuto la tesi per cui dall'ignoranza dell'uomo non è possibile in alcun modo determinare se vi sia una legge cosmica razionale trasparente in se stessa. Abbiamo, allora, affrontato il medesimo problema immaginando di possedere uno sguardo onnicomprensivo sul reale. Dal piano dell'esperienza ci siamo spostati a quello della logica. Infatti, che si dia un certo ordine – se un certo ordine si dà – deve essere vero a prescindere dal fatto che l'uomo lo conosca. La questione sollevata esige una risposta universale. Questa è la ragione per cui non solo il passaggio da un livello ad un altro era giustificato, ma altresì era necessario.

Quanto al problema del male – invece – la proposta di una riconciliazione che si fondi ultimamente sul concetto di armonia universale è del tutto inadeguata. Non occorre nemmeno disquisire a lungo circa il suo grado di attendibilità o di veracità, sarà sufficiente riadattare a questo specifico caso la critica di Antistene alla filosofia platonica: “Vedo il male, la malità”. Il male universale o astratto – infatti – non esiste; semmai esiste universalmente l'*esperienza* del male particolare⁵⁰. Questo, d'altra parte,

⁴⁹ AGOSTINO, *De ord.* I, 5, 14.

⁵⁰ “Non avvertiremmo infatti il male se non ne facessimo esperienza, poiché non vi sarebbe alcun male se non l'avessimo fatto” (AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* VIII, 14, 31).

è ben noto anche ad Agostino, lo è a tal punto che D. Gentili – nell'introdurre il *De ord.* – fa dell'esperienza il concetto direttivo della sua interpretazione del dialogo:

“Ci sembra che sia più opportuna l'esposizione in base ai tre momenti dell'esperienza. Il motivo dell'esperienza è difatti presente anche nella introduzione a Zenobio, nella quale si esprime appunto la contraddizione esistente fra la concezione, o meglio non assurda idea, che abbiamo di un Dio provvido e giusto e l'umana esperienza del male che travaglia la vita. La contraddizione non è posta per essere eliminata perché l'idea di Dio è implicita nella nostra stessa esperienza della crisi che non è accettata come l'ineliminabile irrazionale, ma deve rientrare nella legge. E appunto l'avvertita inconciliabilità, sul piano della filosofia come sistematica, fra la postulazione di un ordine trascendente e il dato della nostra esperienza del mondo che costituisce la chiave di svolta per la lettura del dialogo agostiniano. Esso non è quindi la costruzione sistematica di una teodicea o di una teleologia. Al contrario si limita a problematizzare o meglio a possibilizzare il tema della razionalità [...] attraverso l'analisi della molteplice esperienza umana”⁵¹

Ma se dunque il male è sempre un aver esperito il male, cioè un averlo vissuto, e se il vissuto è sempre proprio di chi lo vive, allora – per stare nella metafora agostiniana – la giustificazione al brutto del singolo tassello non può essere ridotta alla funzionalità di questo in vista della realizzazione dell'opera d'arte, poiché ogni tessera è, in se stessa, un fine. È vero che, nel mosaico, la parte mira all'utile generale, ma allora la metafora agostiniana non può essere descrittiva del tema di cui si fa carico. Certo, il singolo tassello trae vantaggio dalla bellezza del contesto nel quale è inserito, così, di pari modo, anche l'armonia universale potrebbe essere foriera di beni particolari. Ma il fatto è che, persino “possibilizzando” – come Gentili ritiene Agostino faccia – o, addirittura, ammettendo che un ordine universale armonico si dia, ebbene: persino in questo caso il problema del male, per l'uomo, rimarrebbe del tutto inesplorato e, insieme, del tutto sussistente. Di fatto, anche una certa tradizione filosofica – debitrice di Agostino – ha avvertito l'intrinseca inadeguatezza di una prospettiva di questo tipo⁵². Non da ultimo, F. M. Dostoevskij il quale, nel quinto libro de *I Fratelli Karamazov*, per

⁵¹ D. GENTILI, *Introduzione*, in AGOSTINO, *Dialoghi*, trad. it. di D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1970, p. 230.

⁵² “Questa visione assolutamente positiva dell'esistente non mancherà di avere notevoli influenze sulla successiva storia del pensiero, perché con Agostino, per riprendere le parole di Bodei, ha paradossalmente inizio quel processo di simultanea esaltazione ed esorcizzazione del male [...] che sfocerà, da un lato, nella sua cupa accentuazione da parte del monaco Lutero o del vescovo Giansenio nel suo *Augustinus* e, dall'altro, nella ribellione di Dostoevskij [...] contro ciò che appare un eccessivo ottimismo nei confronti del reale” (M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Bari, Laterza, 2011, p. 114).

bocca dell'intellettuale Ivàn, ha l'ardire di spingersi ben oltre la confutazione del concetto di armonia universale: egli accetta Dio, e crede che si darà un ordine, ma al contempo non vuole prendervene parte. Disprezza una giustificazione nell'infinito, pretende una comprensione terrena del male, e descrive l'appagamento di questo bisogno nei termini di un'esperienza sensoriale di riconciliazione ⁵³. È vero che Agostino ammette un'armonia già su questa terra, mentre Ivàn la rimanda ad un'eventuale vita dopo la morte; ma ciò non scalfisce la pregnanza della sua obiezione. Infatti: tanto l'ordine cosmico e razionale agostiniano, quanto la vita ultraterrena beata ivàniana aleggiano in un infinito astratto e remoto che nulla ha da dire all'uomo in risposta alla concretezza dell'esperienza del male che egli fa. Le "innumerevoli crisi", la vita "travagliata" del soggetto determinano un'"aporia" che può anche tradursi nel rifiuto del concetto di razionalità cosmica. Però, se questo nodo problematico emerge, non è possibile scioglierlo tentando di riabilitare in qualche modo la suddetta nozione, infatti, non è per il venire meno dell'armonia universale che si disperera la madre di un figlio assassinato, ma per il figlio assassinato; non è per il venir meno dell'armonia universale che si biasima l'uso del corpo della prostituta, ma per la dignità che si sottrae alla prostituta; non è per il venire meno dell'armonia universale che si piange la malattia, ma per il dolore che essa provoca e per il timore della morte. E così via. Ne consegue, allora, che dall'ammissione della legittimità della tesi di Licenzio per la quale non è possibile dedurre l'irrazionalità del mondo a partire dalla limitata comprensione che ne ha l'uomo, non ne discende la liceità della teoria agostiniana sull'armonia universale, o meglio, anche nel caso in cui ne discendesse ciò, la suddetta teoria non sarebbe comunque, per l'uomo, una risposta al suo problema.

A buona ragione dunque – nel confronto tra Licenzio e Trigezio – l'irrazionalità del male veniva addotta come obiezione al darsi di un ordine cosmico distintamente dall'irrazionalità di fenomeni inspiegati o inspiegabili (*De ord.*, I, 5, 12). I due

⁵³ "Non è che io non accetti Dio, capiscimi bene, ma è questo mondo creato da Lui, che io non accetto e non posso rassegnarmi ad accettare. Mi spiego meglio: io sono convinto come un bambino che le sofferenze saranno sanate, [...] e sono convinto che da ultimo, nella scena finale, al momento dell'eterna armonia, avverrà qualcosa, apparirà qualcosa di così stupendo che basterà per saziare tutti i cuori, per placare tutti gli sdegni, per riscattare tutti i delitti degli uomini, tutto il loro sangue, versato da loro stessi, e basterà perché sia possibile non solo perdonare, ma anche giustificare tutto quello che è stato, sì ne sono convinto! Che avvenga dunque tutto ciò, che avvenga davvero, ma io non accetto, non voglio accettare [...] Ho bisogno di un compenso, se no, mi consumo. E di un compenso non nell'infinito, chi sa dove e chi sa quando, ma qui sulla terra, e voglio vederlo coi miei occhi! [...] Voglio vederlo coi miei occhi il daino che ruzza accanto al leone, e l'ucciso che si rialza e abbraccia il suo uccisore" (F. M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di P. Maiani, Milano, Bompiani, 2014, pp. 525-545).

argomenti, infatti, differiscono l'uno dall'altro in senso proprio, qualitativamente: da un lato, si capisce, un effetto di causa ignota potrebbe essere *obiezione* alla razionalità dell'universo. Dall'altro, invece, il male in astratto non esiste, però esiste l'esperienza che il soggetto fa del male. E quindi: il soggetto che esperisce il male non è *obiezione alla*, bensì *obiettore della* razionalità dell'universo. Ma, ancora, se è vero che "l'individuo, pensando nella sua particolare situazione non può esaurire l'intero dell'esperienza", però "lo implica perché anche il suo particolare pensare empirico rientra nell'intero dell'esperienza"⁵⁴; dunque l'obiettore, in quanto parte di ciò che obietta, è insieme obiettore e obiezione: un ordine con disordini intestini non può essere, infatti, ordinato; ma un ordine disordinato è obiezione a se stesso.

In precedenza abbiamo ricavato che l'uomo accetta – se non razionalmente, quantomeno per abitudine – le verità di fatto come verità necessarie, senza meravigliarsene, ovvero: senza scandalizzarsi delle fantasiose fattezze del reale. Un sasso viene attratto dalla forza di gravità lungo il versante di una montagna, le onde si increspano, ecc. ecc.; sono inquantificabili le sfaccettature del manifestarsi fenomenico che egli accoglie di buon grado. Del tutto singolare è però la recezione umana dell'evento, in quanto evento del male. Così, è di scandalo il sasso che, attratto giù per il versante di una montagna, colpisce mortalmente lo scalatore, è di scandalo l'onda che risucchia nelle acque gelide il corpo esanime del naufrago, ecc. ecc.

L'esperienza del male, quindi, sovverte l'abitudine del quotidiano adeguamento dell'uomo alle necessità di fatto e apre alla sua ribellione nei confronti dell'eventuale ordine prestabilito. Nel primo libro della *Metafisica* Aristotele ha buon gioco nell'affermare che:

Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo⁵⁵.

Tuttavia, più originaria della meraviglia per l'ignoto è la meraviglia per il noto, è la meraviglia – ovvero il sentimento di scandalo proprio di chi non si capacita di

⁵⁴ D. GENTILI, *Introduzione generale*, in AGOSTINO, *Dialoghi*, trad. it. di D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1970, p. XXXIII.

⁵⁵ ARISTOTELE, *Metafisica* A, 2, 982b.

qualcosa – dinnanzi a tutto ciò che è, ma che sarebbe dovuto essere diversamente da come è. Ecco spiegato il motivo per cui Trigezio – ad un certo punto del dialogo – può anche permettersi di accettare – e lo fa in via ipotetica – che si dia un ordine cosmico: “Allora” – vale a dire, accettata la tesi secondo cui ogni effetto deriverebbe da una certa causa – “neanche l’errore è contrario a razionalità?”, ovvero – ed è il chiarimento di Licenzio: neanche il male sarebbe un’obiezione? La domanda è retorica e lascia intendere che perfino nel caso in cui non rimanesse più nulla da spiegare, l’uomo non potrebbe comunque fare a meno di sorprendersi dinnanzi a quella dimensione del reale le cui manifestazioni sono state definite da K. Jaspers “situazioni-limite”⁵⁶: la sofferenza, la morte, la colpa, ecc. ecc. Questo è lo stupore originario che alimenta il pensiero critico, questo è l’ineludibile interrogarsi che rende sempre attuale la filosofia. Ma, ammettere ciò, significa già assumere il paradosso per cui la forza dell’universale non si manifesta alla ragione umana nei termini di un’imposizione oggettiva dell’evidenza della logica o del fatto, ossia come la verità per la quale “quello che è, è”; bensì essa emerge nei termini di un’esperienza soggettiva – e per questo epistemicamente debole – di scandalo, ossia: come “verità relativa alla mia esistenza che è così, ma sarebbe dovuta essere altrimenti”.

1.3. Morte e morire

È nelle *Confess.* che la dimensione esperienziale, ovvero: la dimensione di vita vissuta, diviene preponderante oggetto di attenzione da parte di Agostino. Attraverso di essa, infatti, egli rilegge gli avvenimenti decisivi della sua storia in funzione di una continua, anche se irregolare, approssimazione alla Verità. L’incontro con Cicerone, i nove anni di adesione al manicheismo, quindi l’influenza dello scetticismo Accademico, di sant’Ambrogio vescovo di Milano, dei platonici e degli scritti paolini, fino alla definitiva conversione alla fede cristiana avvenuta nel 386. Ma le *Confess.* non sono

⁵⁶ “È mia facoltà produrre mutamenti nella situazione; tuttavia ci sono situazioni la cui essenza non muta anche se il loro aspetto momentaneo è mutevole e la loro insuperabile potenza sembra velarsi: debbo morire, debbo soffrire, debbo lottare, sono rimesso all’imprevisto, sono inevitabilmente esposto alla colpa. Queste situazioni fondamentali del nostro esseri sono da me indicate con l’espressione *situazione-limite*. Ciò sta a significare che si tratta di situazioni nei cui riguardi nulla possiamo, di situazioni immodificabili. La consapevolezza circa queste situazioni-limite, raggiunta attraverso la meraviglia e il dubbio, costituisce la più profonda origine della filosofia” (K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Raffaello Cortina Editori, 2010, p. 13).

riducibili ad una mera esposizione autobiografica da parte dell'Ipponate; piuttosto: l'episodio di volta in volta affrontato funge da espediente per una narrazione finalizzata alla "comunicazione etica"⁵⁷. Nelle *Retr.* scrive infatti Agostino:

I tredici libri delle mie *Confessioni* lodano Dio giusto e buono per le azioni buone e cattive che ho compiuto, e volgono a Dio la mente e il cuore dell'uomo. Per quanto mi riguarda hanno esercitato questa azione su di me mentre li scrivevo e continuano ad esercitarla quando li leggo. Che cosa ne pensino gli altri è affar loro: so però che sono molto piaciuti e tuttora piacciono a molti fratelli⁵⁸.

Tanto una premura morale, quanto un interesse per il ruolo comunicativo dell'opera sottendono al giudizio che l'autore – a distanza di anni dalla stesura delle *Confess.* – offre della stessa. Se quindi, l'implicito intento narrativo di Agostino è di *volgere il cuore*⁵⁹ – suo, ma anche del lettore – a Dio, ovvero alla Verità, allora il presupposto di fondo accolto dall'Ipponate, è che quest'ultima non si dia all'uomo oggettivamente, bensì soggettivamente, ovvero che solo a seguito di un'adesione esistenziale essa possa venire compresa⁶⁰. Le *Confess.*, pertanto, consentono un accesso non disincarnato all'opera di Agostino, un accesso che sappia tener insieme filosofia e vita, un accesso che, scongiurando il rischio dell'erudizione fine a se stessa, possa giustificare, ad esempio, il ruolo di tenace polemista rivestito dall'Ipponate, individuando nell'esperienza le ragioni della forza di questo pensatore.

Tutti e tredici i libri delle *Confess.* "sono costellati da dichiarazioni di debolezza, paura, smarrimento della propria persona"⁶¹. Del suo soggiorno milanese, per esempio,

⁵⁷ "Agostino vuole un'opera che provochi nei fedeli lo stesso effetto prodotto in lui dall'incontro con Ambrogio [...] Ben si adattano a questa scelta i recenti studi sull'etica della narrazione, che individuano nel racconto la forma propria della comunicazione etica e nella conversazione, quindi anche nel racconto orale fatto alla presenza di gruppi ristretti di ascoltatori, un caso particolare, e particolarmente incisivo, di questa. Il racconto infatti permette la collocazione spazio-temporale della scelta etica, quindi la determinazione delle circostanze che hanno un così pesante ruolo nella determinazione delle circostanze, che hanno un così pesante ruolo nella difficoltà a definire le regole della morale" (M. BETTETINI, *Introduzione a Agostino*, Bari, Laterza, 2011, p. 32).

⁵⁸ AGOSTINO, *Retr.* II, 6, 1.

⁵⁹ Scrive a tal proposito P. Brown: "Augustine makes plain, throughout the *Confessions*, that the evolution of the 'heart' is the real stuff of autobiography [...] Yet when he considers a detail relevant to this analysis of the 'heart', Augustine will fasten upon it with astonishing perceptiveness" (P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, Londra, University of California Press, 2000, p. 16).

⁶⁰ Infatti, "'Cuore', 'Coscienza' definiscono l'uomo secondo la sua concreta situazione in relazione al fine: l'uomo è il suo cuore, la sua coscienza, vale a dire ciò a cui è rapportato nel momento in cui ci poniamo la domanda su di lui" (V. GROSSI, *L'antropologia agostiniana. Note previe*, "Augustinianum" 22 (1982), p. 460).

⁶¹ *Ivi*, p. 29.

Agostino rievoca l'inquietudine conseguente all'incapacità di decidersi rispetto ad una desiderata e – insieme – procrastinata conversione alla fede cristiana: “Vada tutto in malora, devo rinunciare a queste cose vane e inutili e dedicarmi solamente alla ricerca della verità. La vita è misera e la morte incerta; sopraggiunge all'improvviso: in che modo se ne può uscire?”⁶². Ora, sarebbe certo riduttivo affermare che lo scandalo dinnanzi all'esperienza del male e alla percezione della pochezza umana nutrano unilateralmente le elucubrazioni agostiniane. Nondimeno, ancorché sovente abbandonate alla latenza, le suddette avvertenze si presentano – è il caso dell'episodio citato – come ultimamente inaggrabili e, quindi, all'estremo, decisive per la vita e per lo sviluppo della riflessione del filosofo d'Ippona⁶³. L'ineludibilità delle questioni ultime – e, specificamente, del tema della morte – nel pensiero agostiniano, emerge distintamente dal passo del *De Trin.* che segue:

Dunque, dal momento che tutti gli uomini vogliono essere felici, se lo vogliono davvero, di sicuro vogliono essere anche immortali; diversamente infatti non possono essere felici. E poi, se vengono interrogati anche sull'immortalità, come sulla felicità, tutti rispondono di volerla. Ma finché si dispera dell'immortalità senza la quale non può esserci la vera felicità, in questa vita si cerca, o anzi ci si foggia, una felicità qualsiasi, la quale più che esserlo ne ha solo il nome [...] Ma nessuno vuole in modo cattivo l'immortalità se l'umana natura è capace di essa grazie a Dio che gliela dona; e se non è capace, non è capace nemmeno di felicità. Infatti perché l'uomo viva felicemente occorre che viva. D'altra parte la vita stessa abbandona colui che sta morendo; come può la vita felice rimanere con lui? Quando poi lo abbandona, indubbiamente il morente o lo vuole, oppure non lo vuole, oppure è indifferente. Se la vita abbandona uno che non lo vuole, in che modo può essere felice una vita che è nel suo volere in modo tale da non essere in suo potere? [...] Ma se abbandona uno che lo vuole, anche in questo caso come poteva essere felice quella vita se chi ce l'aveva ha voluto venisse meno? Non resta altro che dicano che nell'animo dell'uomo felice c'è indifferenza, cioè che egli né non vuole né vuole essere abbandonato dalla vita felice quando, a causa della morte, lo abbandona la vita intera, e che egli infatti resta saldo di fronte all'una e all'altra evenienza con animo pronto e sereno. Ma neppure questa è una vita felice, questa che è tale da non essere degna dell'amore di colui che essa rende felice. Infatti come può

⁶² AGOSTINO, *Confess.* VI, 11, 19.

⁶³ G. Lettieri, ad esempio, individua nella teologia elaborata da quello che lui definisce *l'altro Agostino* – ovvero: l'Agostino che, accoglie un “cristianesimo paolino cosciente” – il tentativo da parte di questi di adeguare i contenuti della dottrina cristiana alla condizione misera dell'uomo: “Solo quest'*altra teologia* è effettivamente capace di dare compiuta espressione dottrinale (si pensi alle *Confess.*) a quell'esistenziale esperienza di personale pochezza, di nullità, persino, e di totale gratuità della nuova, *altra* esistenza cristiana, che sin dalla conversione Agostino aveva evidentemente vissuta”. (G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 116-117). Sulla scorta di Lettieri, anche G. Benelli afferma: “Una ricorrenza, questa del tema del nulla nelle opere agostiniane che ha il suo fondamento in un dato ampiamente – pur se non universalmente – riconosciuto: la continuità cioè della ‘esistenziale esperienza di personale pochezza’” (G. BENELLI, *Mondo, essere e nulla. Le radici filosofiche della spiritualità agostiniana*, Roma, Città Nuova Editrice, 2007, p. 24).

essere felice una vita che un uomo felice non ama? [...] Ma se non vogliono non essere felici, senza dubbio non vogliono che si esaurisca e che venga meno il fatto di essere felici. E nemmeno possono essere felici se non in quanto viventi; non vogliono quindi che venga meno il fatto di essere viventi. Vogliono dunque essere immortali tutti quelli che o sono veramente felici o che desiderano esserlo⁶⁴.

Il ragionamento esposto da Agostino con trasparenza quasi logica, si avvale, invero, di una serie di evidenze pratiche da lui assunte, di fatto, senza sentire l'esigenza dell'individuazione di un fondamento dimostrativo ultimo. Che l'uomo aspiri alla felicità, che poi sia mortale, che debba amare per poter sperare di essere felice, ebbene, questo egli lo sostiene, in ordine all'esistenza, con quella medesima fiducia propria anche di Aristotele quando – a proposito della validità del principio di non contraddizione – afferma: “tutti sono convinti che le cose stiano in un solo e unico modo”⁶⁵. Allorché, dunque – facendo ritorno al discorso principale – per l'Ipponate, l'uomo desidera essere felice, e non può esserlo se non è immortale, la risposta al problema della caducità delle cose diviene di imprescindibile interesse: esistenziale, per un verso, e di comprensione dell'opera dell'autore, per altro verso.

Entriamo più approfonditamente nel merito delle suddette questioni: qual è la fenomenologia della recezione della morte in Agostino? Ovvero: quali problemi implica? A che interrogativi apre? Non si dà una risposta univoca a queste domande. Ad esempio, la descrizione dell'elaborazione del lutto per la morte del figlio, Adeodato – *Confess.* IX, 6, 14 – o per quella della madre, Monica – *Confess.* IX, 11, 28 – non palesano struggenti tensioni interiori da parte dell'autore. Occorre, però – lo abbiamo notato precedentemente – che l'elemento narrato venga accolto non quale mero episodio autobiografico, ma in funzione della sua implicita intenzione comunicativa. Così, per l'Agostino convertito e ormai persuaso della possibilità di una vita eterna, il racconto della morte del figlio diviene occasione per ricordare la pericolosità delle insidie che nella fanciullezza, come nell'adolescenza e nell'età adulta, possono sviare il cuore umano da Dio. Altresì, la descrizione dell'improvviso decesso di Monica diventa pretesto per elogiare le di lei virtù ascetiche. Tenendo a mente ciò, è più utile, rispetto al nostro scopo, volgere l'attenzione al contenuto di un altro episodio, narrato nel quarto libro delle *Confess.*

⁶⁴ AGOSTINO, *De Trin.* XIII, 8, 11.

⁶⁵ ARISTOTELE, *Metafisica* Γ, 4, 1008 b.

Corrono gli anni tra il 374 e il 376, Agostino vive a Tagaste, sua città natale; ivi affronta le prime esperienze di insegnamento e stringe sincera amicizia con un coetaneo, già compagno d'infanzia e di studi, ma solo tardivamente divenuto presenza rilevante nella schiera dei suoi affetti. Manicheo, Agostino avvicina alla setta anche il suo amico. Non è ancora trascorso un anno da che il legame si è consolidato, quando, a causa di una violenta malattia, il ragazzo muore: “Tu hai sottratto quell'uomo da questa vita, quando era trascorso solamente un anno della mia amicizia, che per me era dolce più di ogni altra dolcezza della mia vita di quel tempo”⁶⁶. L'evoluzione della febbre mortifera non è regolare:

Per molto tempo giacque privo di sensi, in un sudore di morte; e poiché non c'era più speranza venne battezzato senza che lo sapesse [...] Le cose, invece, andarono in maniera assai diversa. Infatti, si riprese e parve salvo; e subito, non appena mi fu possibile, parlai con lui, e mi fu possibile farlo molto presto, non appena egli poté parlare, in quanto io non mi allontanavo da lui, tanto dipendevamo uno dall'altro⁶⁷.

Agostino intuisce nel rapporto di amicizia con questo ragazzo una prossimità quasi simbiotica, un bisogno reciproco di presenza dell'altro che, in definitiva, si traduce nella scelta di essergli sempre vicino, ovvero di non condannarlo all'abbandono durante il decorso della malattia. Tale decisione, però, presuppone una capacità di azione sugli eventi e un potere di forgiare il reale in funzione delle proprie aspettative che il giovane retore, ben presto, scopre di non possedere. Accade infatti che, a fronte di un peggioramento della condizione febbricitante, nonostante la precedente ripresa, il giovane venga meno, senza che Agostino assista al fatto: “Dopo pochi giorni, mentre io ero assente, venne nuovamente colpito da febbri e morì”⁶⁸.

Ancorché accidentale, è preziosa la circostanza narrata. Quanto ne risulta, infatti, è che le possibilità dell'agire umano sono vincolate alla necessità di ciò che accade. La realtà è, in questo senso, provocazione, ossia: chiamata ad una presa di coscienza dei limiti personali e, insieme, fonte di dissidio. Agostino – venendo meno alla promessa di vicinanza al ragazzo – scopre una forma coatta di obbedienza all'esistente, traducibile nella formula: “esisto nonostante me stesso”. Se in Dio, infatti, volontà e potenza coincidono – “Tu non puoi essere costretto a fare nulla contro la tua volontà, poiché la

⁶⁶ AGOSTINO, *Confess.* IV, 4, 7.

⁶⁷ *Ivi*, IV, 4, 8.

⁶⁸ *Ibidem*.

tua volontà non è più grande della tua potenza. Sarebbe più grande, solo se Tu stesso fossi più grande di Te stesso; infatti, la volontà e la potenza di Dio sono Dio stesso”⁶⁹ – nell’uomo, invece, quella eccede questa di modo che egli vuole anche quello che non può, e non sempre può ciò che vuole. Dinnanzi a questo conflitto, il soggetto si scopre allora condannato al dover essere dell’essere, all’etica indifferente dell’esistenza a causa della quale – richiamando ancora una volta Jaspers – egli deve morire, deve soffrire, deve lottare, è rimesso all’imprevisto, è inevitabilmente esposto alla colpa⁷⁰ e – tutto ciò – nonostante se stesso.

Ma, inoltre, la lontananza di Agostino dall’amico moribondo – nonostante la dichiarata e tuttavia, di fatto, solo apparente interdipendenza reciproca tra i due – suggerisce come il morire, sia sempre un morire da soli. A cagione di ciò, il vivere patisce gli effetti di un’intrinseca e paradossale ambiguità: nel *De civ. Dei* – interrogandosi intorno al “tempo in cui le anime si separano dal corpo” e domandandosi se lo si debba “considerare dopo la morte o piuttosto nella morte”⁷¹ – Agostino si pronuncia così:

Dal momento in cui ciascuno comincia ad esistere in questo corpo mortale, non c’è azione che non costituisca un passo verso la morte. Infatti, durante tutto il tempo di questa vita (se pure si può chiamare vita) la mutabilità dell’uomo è alla base del suo tendere alla morte [...] egli è contemporaneamente nella vita e nella morte; è nella vita, nella quale vive, finché essa non sia annullata completamente; è invece nella morte, poiché comincia a morire, quando viene annullata la vita”⁷².

Dunque: il vivere, in quanto vivere, è un vivere insieme con l’altro da sé; in quanto “passo verso la morte”, invece, è un morire. Il morire, d’altra parte, è un morire da soli. E, quindi, il vivere in quanto morire, è un vivere solipsistico. Ne consegue che l’uomo non può mai essere veramente insieme con l’altro da sé, ed è capace, rispetto a questo, di una prossimità tutt’al più asintotica.

L’imprevisto, quindi, irrompe nella quotidianità di Agostino consegnandolo ad una duplice consapevolezza: per un verso egli si scopre incapace di promessa nei confronti della realtà – nonostante il suo desiderio, infatti, non prende commiato

⁶⁹ *Ivi*, VII, 4, 6.

⁷⁰ K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, trad. it. di P. Chiodi, Milano, Raffaello Cortina Editori, 2010, p. 13.

⁷¹ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 9.

⁷² *Ivi*, XIII, 10.

dall'amico – per altro verso, invece, egli scopre la realtà stessa come non promettente nei suoi riguardi:

Il mio cuore rimase ottenebrato da questo dolore: tutto quello che vedevo per me era morte. Il mio Paese era per me una tortura, la casa paterna mi dava una strana infelicità, e tutto quello che con lui avevo avuto in comune, senza di lui si era trasformato in un immenso tormento. I miei occhi andavano in cerca di lui da ogni parte, e lui non c'era. Odiavo tutte le cose, perché non includevano lui, e non potevano dirmi: “ecco verrà”, come mi dicevano quando lui, da vivo, era assente. Io stesso ero diventato per me un grande problema. Interrogavo la mia anima perché fosse tanto triste e mi turbasse così tanto, ma essa non era in grado di rispondermi [...] Mi era dolce solamente il pianto, che aveva preso il posto del mio amico nella consolazioni della mia anima⁷³.

L'esperienza della morte dell'amico è, per Agostino, paradigmatica del trapassare di tutte le cose. Nulla ha radice, nulla ha fondamento, in nulla è possibile riporre assennatamente la propria fiducia. Anche ciò che è “dolce più di ogni altra dolcezza” diventa un “immenso tormento”, allorché viene strappato via da questo mondo. Il giovane retore quasi non si capacita della perdita subita, cerca il ragazzo defunto da ogni parte, invano. Impotenti appaiono allora le cose poiché non contengono – ovvero poiché non rendono essente – ciò che maggiormente egli desidera; impotente si percepisce Agostino, fintanto da diventare per se stesso “un grande problema”.

L'Ipponate, infatti, riconosce come anche suo proprio, il destino toccato in sorte al ragazzo: “Mi stupivo che gli altri mortali fossero in vita, in quanto era morto quel mio amico che avevo amato come se non avesse dovuto mai morire, e ancor più mi stupivo del fatto che, mentre lui era morto, io fossi ancora vivo, dato che ero come un altro lui”⁷⁴. Il problema dell'annichilimento, come particolare e significativa espressione del divenire, in qualche modo, obbliga Agostino ad uno sguardo introspettivo che – nello specifico dell'episodio narrato – si traduce soprattutto in un'ammissione di infelicità per la condizione umana (*Confess.* IV, 7, 12), ma che tuttavia – considerando l'opera complessiva dell'autore – ha dato origine a trattazioni puntuali circa la questione identitaria.

⁷³ AGOSTINO, *Confess.* IV, 4, 9.

⁷⁴ *Ivi*, IV, 6, 11.

1.4. Lineamenti di antropologia agostiniana

Sarebbe velleitaria la pretesa di delineare un'antropologia filosofica agostiniana che sottendesse l'esigenza del darsi, nel pensiero dell'Ipponate, di una dettagliata ed univoca descrizione circa "che cosa" sia il soggetto. Agostino, infatti, non sembra considerare la possibilità di una disamina condotta in questa maniera; e – in ogni caso – il suo profondo interesse per la questione risulta specificamente, nonché preferenzialmente, orientato.

Innanzitutto: nelle *Confess.* viene detto dell'uomo che è "un profondo abisso!"⁷⁵, in altre parole, esso risulta essere – rispetto a sé medesimo – in continua, inesauribile, ricerca. Questa circostanza condanna irrimediabilmente l'indagine antropologica dell'Ipponate ad esiti parziali, non implica però una caduta della stessa nello scetticismo. Al contrario – osserva K. Flasch – "l'ingresso nella propria interiorità è" agostinianamente "il primo passo nella ricerca di una garanzia stabile di verità"⁷⁶.

Ecco che, nel secondo libro del *De lib. arb.*, l'Autore – in dialogo con Evodio – espone per la prima volta l'argomento del *cogito* mediante il quale intende confutare la posizione dagli accademici:

A. Dunque poiché è evidente che esisti e non ti sarebbe evidente se non vivessi, è evidente anche che vivi. E pensi che queste due nozioni sono assolutamente vere?

E. Lo penso certamente.

A. Dunque, anche questo è evidente: che tu pensi⁷⁷.

Al ragionamento – esposto qui in modo brachilogico, e forse sfuggente, ma riproposto con maggior dettaglio, e in forme alternative, nel *De Trin.* e nel *De civ. Dei*⁷⁸ – fanno seguito alcune preziose considerazioni:

⁷⁵ *Ivi*, IV, 14, 22.

⁷⁶ K. FLASCH, *Agostino d'Ippona* trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 64.

⁷⁷ AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 3, 7.

⁷⁸ Specificamente *De Trin.* X, 10, 14; *De civ. Dei* XI, 26. L'argomento del *Cogito agostiniano* contenuto nel *De civ. Dei* risulta, nella sua esposizione, meno coinciso di quello proposto nel *De lib. arb.*, e più evidente di quello formulato nel *De Trin.*. È forse di utilità la sua lettura: "Ciò che non è, infatti, non può neppure ingannarsi; perché se m'inganno, sono. Poiché dunque, se m'inganno, sono, come posso ingannarmi della mia esistenza, quando, se m'inganno, è certo che io esisto? Senza dubbio nel conoscere ch'esisto non m'inganno, poiché, se m'ingannassi, esisterei come colui che s'inganna; ne consegue che io non m'inganno neppure quando conosco di conoscere. E quando amo queste due cose, come terza aggiungo a ciò che conosco lo stesso amore, che non è di minore importanza". A fronte del vantaggio

E. Vi son tre nozioni: essere, vivere e pensare. Anche la pietra è, anche la bestia vive, ma non penso che la pietra viva e la bestia pensi. È assolutamente certo invece che chi pensa è e vive. Non ho alcun dubbio dunque nel giudicare superiore il soggetto, nel quale siano tutte e tre a preferenza di quello, al quale ne manchino due o una sola. Chi vive, certamente esiste ma non segue che pensi. E suppongo che tale sia la vita della bestia. Chi esiste, non per questo vive e pensa. Posso ammettere che esistono cadaveri, ma nessuno direbbe che vivono. E chi non vive, a più forte ragione non pensa.

A. Stiamo affermando dunque che delle tre nozioni due mancano al cadavere, una alla bestia, nessuna all'uomo.

E. Sì.

A. Affermiamo anche che delle tre è superiore quella che l'uomo possiede assieme alle altre due, cioè, il pensare, perché implica in chi la possiede l'essere e il vivere⁷⁹.

Dunque, Agostino – coadiuvato da Evodio – dimostra che l'uomo esiste, vive e pensa. Esso è una certa cosa: il suo corpo, ma questo corpo sarebbe un cadavere se non fosse vivo, e al tempo stesso questo vivere sarebbe da bestia se non potesse assurgere alla comprensione. Che poi il soggetto pensi è garanzia del fatto che viva e che sia. Sebbene mosso da interessi altri che antropologici, nondimeno, Agostino articolando il suo argomento contro l'Accademia, introduce una rudimentale definizione di uomo secondo cui ad esso conviene e l'essere dotato di corpo sensibile, e il pensare; che inoltre sia l'unità di queste due componenti è chiaro da quanto leggiamo nel *De civ. Dei* “Infatti anche quest'altra maniera, con cui gli esseri spirituali si congiungono al corpo e diventano esseri animati, è assolutamente meravigliosa e non si può comprendere dall'uomo, eppure proprio questo è l'uomo”⁸⁰. Quindi: l'unità di corpo (*corpus*) e anima (*anima*) è – agostinianamente – il soggetto stesso. Subentra talora, però, un terzo elemento: lo spirito (*spiritus*); in altri luoghi l'Ipponate parla di animo (*animus*), in altri ancora di mente (*mens*). Occorre pertanto chiarire in che rapporto ciascuna dimensione stia con le altre. Ora: il corpo è l'elemento visibile dell'essere dell'uomo. Esso riceve la vita dall'anima, la quale sovente, ma in modo non preciso, viene associata allo spirito.

della chiarezza, però, questa variante dell'argomento del *Cogito* – contrariamente a quanto accade per le altre due – non porta Agostino ad una tematizzazione del rapporto tra sensibilità e pensiero del quale dovremmo occuparci, ma piuttosto al riconoscimento nell'uomo di un'immagine della “somma Trinità”, che pure considereremo, però più avanti.

⁷⁹ AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 3, 7. Similmente leggiamo nel *De Trin.*: “Di conseguenza, dunque, nessuno mette in dubbio che ciò che comprende esiste e vive, non come esiste un cadavere che non vive, né come vive l'anima che non comprende, ma in un modo che gli è esclusivamente proprio e più eminente” (AGOSTINO, *De Trin.* X, 10, 13).

⁸⁰ AGOSTINO, *De civ. Dei* XXI, 10; trad. it. D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1991. La questione viene proposta anche in *De civ. Dei* XIII, 24.

Spirito, animo e mente sono tre modi di dire ciò che per il soggetto “è la cosa principale”: “la sua parte razionale”. Lo spirito dunque è una dimensione dell’anima, ma non è tutta l’anima, infatti essa funge anche da raccordo tra corpo e mente. Nella misura in cui, poi, osteggia le funzioni razionali per eccessivo amore dei beni terreni, allora, essa viene anche detta – con lessico paolino – “carne” (*carne*)⁸¹. Inoltre, laddove il corpo è “ultimo” nell’uomo, lo spirito è “capo”: ad esso compete infatti di governare sugli altri due elementi⁸². Tale circostanza e il suffragio di ulteriori riferimenti testuali, inducono Flasch a sostenere che, sì, Agostino avrebbe proclamato l’unità sostanziale di corpo e anima, ma che tuttavia lo avrebbe fatto garantendo una certa autonomia allo spirito, fintanto da identificare quest’ultimo con l’uomo stesso, fintanto da divenire – mediante la qui esposta concezione – un punto d’appoggio per il dualismo di Cartesio⁸³. Ebbene, ancorché non infondata, la suddetta interpretazione, rischia di essere fuorviante. Cominciamo con il dire che vi sono noti passi dell’opera agostiniana in cui l’Ipponate tributa all’elemento corporeo assoluta dignità: nel decimo libro delle *Confess.*, per esempio, egli fa riferimento ad una certa esperienza sensoriale, quantunque interiore, del Creatore⁸⁴. Il passo, invero, potrebbe risultare ambiguo, quasi che la vista, l’udito, l’odorato, il gusto e il tatto fossero utilizzati metaforicamente da Agostino per dire l’ineffabile esperienza di Dio, disponibile – comunque, in realtà – al solo animo. Anche nel *De Trin.* – tematizzando la distinzione tra uomo interiore e uomo esteriore⁸⁵ – l’Ipponate afferma che questo è solo “una certa effigie della Trinità”, laddove quello ne è autentica immagine. L’uno, cioè, è immagine di Dio, l’altro è immagine dell’immagine di Dio. Tutto questo sembra avvalorare la tesi di Flasch. Occorre tener presente, tuttavia, che in Agostino – a causa del primo peccato – la nozione di “corpo” è polisemica. Nel *De civ. Dei* egli afferma:

⁸¹ AGOSTINO, *De f. et symb.* 10, 23.

⁸² “È mia teoria che lo spirito è esseità dotata di pensiero e ordinata a governare un corpo”. (AGOSTINO, *De quant. an.* 13, 22).

⁸³ K. FLASCH, *Agostino d’Ippona*, trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 80-81.

⁸⁴ “Non la bellezza di un corpo, non la leggiadria che fugge col tempo, non lo splendore della luce, che piace così tanto a questi occhi, non le dolci melodie di canti di ogni tipo, non profumo soave di fiori, di unguenti e di aromi, non manna e non miele, non membra da godere negli amplessi carnali. Non amo questo, quando amo il mio Dio. Eppure amo una certa luce, una certa voce, un certo profumo, un certo cibo, un certo amplesso, quando amo il mio Dio: amo la luce, la voce, il profumo, il cibo, l’amplesso dell’*uomo interiore* che è in me” (AGOSTINO, *Confess.* X, 6, 8). Ma anche: *Ivi*, X, 27, 38.

⁸⁵ Molto sinteticamente: l’uomo interiore riflette lo spirito, cioè la dimensione che lo differenzia dagli altri animali. L’uomo esteriore, invece, incarna le istanze animali (comprese quelle più nobili, come, ad esempio, le immagini di corpi sensibili impresse nella memoria). Agostino ne parla, ad esempio, in *De Trin.* XI, 1, 1 e in *De Trin.* XII, 1, 1.

I filosofi però, contro le cui sottigliezze noi difendiamo la città di Dio, cioè la sua Chiesa, credono di irridere sapientemente la nostra affermazione che la separazione dell'anima dal corpo si deve annoverare fra le pene inflitte da Dio. Evidentemente essi ritengono che la perfetta felicità dell'anima si possa conseguire quando, ormai spogliatesi completamente di tutto il corpo, è ritornata a Dio semplice, sola e, per così dire, nuda. Se io non trovassi nella loro letteratura niente per poter confutare questa opinione, dovrei affaticarmi maggiormente per dimostrare che non è di peso all'anima il corpo, bensì il corpo corruttibile. Da qui le parole della nostra Scrittura, che noi abbiamo ricordato nel libro precedente: *Un corpo corruttibile appesantisce l'anima*. Con l'aggiunta del termine "Corruttibile" risulta che l'anima non è appesantita da un corpo qualunque, ma soltanto da quello che è divenuto tale in conseguenza del castigo per il peccato⁸⁶.

Ne consegue che, sì, l'Ipponate introduce un certo dualismo tra anima e corpo, ma solo a causa della carnalità di questo in seguito alla caduta di Adamo ed Eva. La mente, invece, per quanto lontana da Dio, grazie alle istanze razionali che le sono connaturate, si conserva sempre capace di Lui⁸⁷. Ecco perché, ancora nel *De civ. Dei*, Agostino può esorcizzare l'orrore di matrice platonica (orfico-pitagorica) circa l'eventualità del darsi di un corpo anche dopo la morte. Di fatto, è la dottrina cristiana ad insegnare che Dio "risusciterà la carne in una condizione incorruttibile, immortale, spirituale"⁸⁸. Ma questa carne che diverrà spirituale, or ora menziona, dà adito ad

⁸⁶ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 16.

⁸⁷ AGOSTINO, *De Trin.* XIV, 4, 6. A onor del vero, in alcune opere scritte prima del quattordicesimo libro del *De Trin.*, Agostino aveva sostenuto una tesi contraria a questa. Tanto in *De divv. qq.* 83 quanto in *De Gen. ad. litt.* VI, 27, 38, egli sostiene che l'immagine di Dio sia stata perduta dall'uomo a causa del peccato. Queste voci vengono però corrette rispettivamente in *Retr.* I, 26, 2 e in *Retr.* II, 24, 2.

⁸⁸ AGOSTINO, *De civ. Dei* XXII, 26. Intorno a tale questione: AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 17; AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* VII, 27, 38. Tra gli interpreti di Agostino ve ne sono di coloro che hanno difeso l'unitarietà della sua concezione di uomo. P. A. Ferrisi, ad esempio – sulla scorta di Gilson – parla di una svolta dell'antropologia agostiniana successiva all'anno 400 (P. A. FERRISI, *La svolta antropologica di Agostino d'Ippona. L'anno 400*, "Augustinianum" 34 (1994), pp. 377-394). Da allora, l'Ipponate avrebbe definito l'uomo non più a partire dalla sostanzialità dell'anima, bensì dalla "profonda unione di anima e corpo". In particolare, questo mutamento di prospettiva sarebbe scaturito dalla necessità di far fronte ad un'accesa controversia nata intorno all'escatologia origeniana ed alimentata dalla critica di eterodossia che al pensiero dell'Alessandrino veniva mossa specialmente da Girolamo. Quest'ultimo infatti riteneva che quello concepisse la resurrezione "come un momento di transizione" cui avrebbe fatto seguito la privazione del corpo grossolano. "L'idea di poter risorgere in un corpo eterico doveva rispondere in Origene a una problematica di ordine metafisico – gnoseologica secondo la quale gli enti creati, essendo composti – quindi non semplici da un punto di vista metafisico – non possono accedere alla conoscenza di Dio, se non acquistando [...] la necessaria semplicità ontologica" (*Ivi*, p. 382). Ora, Agostino sarebbe venuto a conoscenza della polemica che infuriava in Oriente solo nel 398. Di qui, avrebbe corretto i fondamenti della sua antropologia fino ad allora influenzata dallo studio dei testi del pensatore Alessandrino: l'Ipponate "rivoltosi alle categorie teologiche di Origene per tematizzare le relazioni che nella vita futura dovevano intercorrere tra il corpo risorto ed il Dio immutabile ed eterno, non si era accorto di aver abbracciato elaborazioni concettuali del dato rivelato che la tradizione ecclesiale

un'interpretazione non metaforica di quei passi delle *Confess.* in cui l'autore parla di un'esperienza sensoriale di Dio. Questo, beninteso, non significa che precedentemente al primo peccato⁸⁹ (o a seguito della resurrezione) non vi fosse una gerarchia, ovvero una distinzione, tra le differenti dimensioni dell'uomo: all'anima spettava infatti il comando, così come al corpo il servizio, senonché i desideri dell'uno erano in armonia con i desideri dell'altra⁹⁰. In conclusione: è innegabile – ipotizzando che il termine “dualismo” intenda esprimere quanto segue – che l'antropologia agostiniana implichi una gerarchizzazione delle plurali dimensioni umane. Anzi, l'ordinamento dei beni

rifiutava come eterodosse [...] Da questo momento in poi il corpo risorto dell'*eschaton* avrebbe avuto la medesima *substantia carnis* posseduta dall'uomo storico e lo Spirito vivicante del secondo Adamo (Cristo) avrebbe privato quella carne gloriosa dalla *corruptio* propria della umanità postlapsaria” (*Ivi*, p. 384). Conseguentemente, anche la scissione tra l'elemento spirituale e l'elemento materiale a causa della morte sarebbe stata intesa da Agostino non più come una liberazione di quello dalla prigionia di questo, ma come espressione ultima di una “disarticolazione” insita nella natura umana, provocata dalla concupiscenza: “La disarticolazione che sussiste nelle relazioni anima-corpo è concupiscenza, come lo è la stessa inabilità della *mens* a dominare i moti istintivi della carne, è dall'uomo sperimentata contro la libertà dello spirito, essa, allora, altro non è che l'esperienza ultima dell'anarchia della carne” (*Ivi*, p. 386). Ferrisi sostiene quindi che, dopo la svolta del 400, la relazione tra anima e corpo nel pensiero agostiniano, si svolge su un piano di sostanziale coordinazione, e non più di subordinazione – come accade invece in quella fase transitoria in cui l'Ipponate, dopo esser passato da una concezione intellettualistica ad una concezione volontaristica del soggetto, “si muove ancora su un piano strettamente spirituale, relativo alla facoltà dell'anima” definendo l'individuo a partire da quest'ultima: “*homo est anima*” (*Ivi*, p.378). La suddetta interpretazione, pur condivisibile, merita tuttavia alcune precisazioni. In primo luogo: se il “coordinamento” tra spirituale e materiale, cui si riferisce Ferrisi, è certamente contemplato da Agostino, lo è, però, internamente ad un contesto (Eden, vita eterna) nel quale le disarmonie conseguenti al peccato originale, cui l'uomo è affetto, sono ininfluenti. In secondo luogo: che il corpo sia coordinato all'anima, ovvero che abbia desideri secondo lo spirito, non implica l'eliminazione di un principio gerarchico fra l'uno e l'altra. Ferrisi, invece, al discorso precedente aggiunge quando segue: “A partire dagli scritti posteriori all'anno 400 non troveremo mai più una definizione in cui l'elemento fisico venga descritto come strumento al servizio dell'anima” (*Ivi*, p. 379). In verità, questo non è esatto. Infatti, nel *De civ. Dei*, opera certamente posteriore alla fatidica data, leggiamo ancora: “Ormai l'anima, che si compiaceva della propria libertà all'insubordinazione e sdegnava di sottomettersi a Dio, era privata della connaturale sottomissione del corpo. Poiché aveva abbandonato di suo arbitrio il Padrone a lei superiore, non conteneva più al proprio arbitrio il servo a lei inferiore e non riusciva in alcun modo a sottomettere la carne, come avrebbe sempre potuto se lei fosse rimasta sottomessa a Dio. La carne cominciò a rivoltarsi contro lo spirito” (AGOSTINO, *De civ. Dei* XIII, 13; trad. it. D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1988). Esplicitamente Agostino afferma che *se l'anima non avesse abusato della propria libertà* – vale a dire: se non avesse peccato – e se “fosse rimasta sottomessa a Dio”, non sarebbe stata privata “dell'originaria sottomissione del corpo”, avrebbe così potuto esercitare il suo dominio sulla carne, per sempre.

⁸⁹ In verità, secondo Agostino, il corpo di Adamo non era né carnale né spirituale. Infatti, egli avrebbe ottenuto quest'ultimo agendo rettamente, ed ottenne quello peccando. “Così l'uomo spirituale, che viveva secondo Dio nel paradiso al tempo stesso corporale e spirituale, per i beni tanto corporali quanto spirituali, disprezzato il comando di Colui che lo aveva fatto, si rese fine a se stesso. ‘Alla trasgressione quindi – commenta Agostino – seguì una giusta condanna, e tale che l'uomo, il quale con l'osservanza del comando sarebbe divenuto spirituale anche nella carne, divenne al contrario carnale anche nella coscienza’. Così l'uomo spirituale, che viveva felice nel paradiso e sarebbe dovuto divenire *totus spiritualis*, quando osservando il comando avrebbe avuto anche la *caro spiritualis*, fu destinato a morire nel corpo” (M. G. MARA, *L'itinerario dell'uomo secondo Agostino: da “spirituale” a “carnale”, da “carnale” a “spirituale”, “Augustinianum”* 33 (1993), p. 310).

⁹⁰ AGOSTINO, *De civ. Dei* XXII, 13.

secondo gradi distinti di pienezza è un tema tipico del pensatore di Tagaste. Tale circostanza, però, non sottende in alcun modo l'identificazione dell'uomo con l'anima, ovvero l'inutilità del corpo⁹¹ – come, invece, potrebbe voler significare l'espressione “dualismo”. Per l'appunto, anche laddove, apparentemente, fosse il testo a suggerire questo, un'equilibrata rilettura del medesimo dovrebbe saper tenere di conto della dottrina agostiniana del peccato originale; il passo dovrebbe essere interpretato, cioè, in funzione delle conseguenze antropologiche che, secondo l'Ipponate, sarebbero scaturite dalla caduta di Adamo ed Eva. Già sopra, infatti, abbiamo rivenuto che “l'essere spirituale” non è una differenza specifica dell'anima, ma conviene egualmente anche al corpo in quanto risorto. Le riserve dell'Ipponate riguardano quindi non questo, ma la carnalità, la concupiscenza, la corruttibilità⁹².

Oltre a ciò, Flasch – individuando nel pensiero dell'Autore una sostanziale polarità tra la vera dimensione e le dimensioni secondarie dell'uomo, e conferendo alla suddetta distinzione una responsabilità in merito all'origine del dualismo cartesiano – corre il rischio di sovrapporre la sfera delle finalità dell'opera di Agostino, con la sfera dell'ontologia antropologica in essa contenuta. Di fatto, l'Ipponate non appare interessato ad affrontare discussioni superflue circa la struttura dell'uomo inteso come composto. Invece, egli volge la sua attenzione alla disamina di ciò che è il “bene principale” per il soggetto, ovvero, ultimamente, di quel fine che ne definisce l'essenza⁹³:

⁹¹ Quantomeno, non nella versione definitiva e matura dell'antropologia agostiniana. Per una più accurata trattazione dell'argomento rimandiamo tuttavia alla nota 88.

⁹² Le espressioni “carnale” e “spirituale” hanno un'origine paolina. Nel *De civ. Dei*, un lungo elenco di vizi conduce Agostino “a rilevare che non si tratta solo di opere che concernono il piacere della carne, ma anche di pervertimenti dell'anima; ne deduce che Paolo, facendo uso della sineddoche, intendendo cioè indicare con il termine carne tutto l'uomo, considera ‘opere della carne anche questi pervertimenti’. Essi dunque sono frutto non della natura e dell'essenza del corpo, ma del suo stato di corruzione, per cui ‘vivere secondo la carne’ equivale, spiega ancora Agostino, a vivere ‘secondo l'uomo carnale’ o a vivere ‘secondo se stesso’” (M. G. MARA, *L'itinerario dell'uomo secondo Agostino: da “spirituale” a “carnale”, da “carnale” a “spirituale”*, “Augustinianum” 33 (1993), p. 308). Nella corruttibilità del soggetto, e non nel corpo in quanto tale, deve essere ricercata l'origine della sua carnalità. Ecco perché, prima della caduta, “l'uomo [spirituale] viveva secondo Dio in un paradiso corporale e spirituale” (AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 11, 2).

⁹³ Ci riferiamo esplicitamente alla riflessione di V. Grossi: “Agostino accetta la diversificazione degli elementi del composto umano, ne sottolinea la differenza e i ruoli, l'anima ad es. è il principio vitale del corpo e non il contrario, ma non definisce l'uomo dal suo composto. Egli perciò ritiene superfluo fare la discussione sugli elementi che compongono l'uomo. Se l'uomo e ciò che è in virtù degli elementi che lo compongono occorre tuttavia, per definirlo, cercare quale sia il suo bene globale. Il ‘bene principale’ dell'uomo coincide infatti col suo fine ed è ciò che lo definisce” (V. GROSSI, *L'antropologia agostiniana. Note previe*, “Augustinianum” 22 (1982), p. 462).

Cerchiamo dunque quel che è meglio per l'uomo. Senza dubbio è difficile trovarlo, se prima non si è considerato e chiarito che cosa sia l'uomo stesso. Non penso che ora ci si aspetti da me una definizione dell'uomo. Ma, dal momento che quasi tutti ammettono o di certo – e ciò è sufficiente – io e quelli con i quali sto ragionando conveniamo che siamo composti di anima e di corpo, mi sembra piuttosto che qui si debba chiedere che cosa è l'uomo in se stesso: se l'una e l'altra di queste due cose che ho nominato o il solo corpo o la sola anima. Quantunque infatti l'anima e il corpo siano due e nessuno dei due si chiamerebbe uomo in assenza dell'altro (infatti né il corpo è un uomo se manca l'anima, né l'anima a sua volta è un uomo se essa non dà vita al corpo), tuttavia può capitare che uno dei due sia considerato come l'uomo e tale sia chiamato. Che intendiamo dunque per uomo? [...] È difficile decidere su questa controversia; oppure, se è facile per la ragione, richiede un lungo discorso e ora non c'è la necessità di sobbarcarsene la fatica e di subirne il ritardo, perché, comunque sia e cioè che il nome di uomo si addica ad entrambi, o al corpo soltanto, o all'anima soltanto, il bene supremo del corpo non è il bene supremo dell'uomo. Quello bensì che è il bene supremo del corpo e dell'anima insieme o dell'anima soltanto, tale è il bene supremo dell'uomo. L'anima è il bene supremo del corpo⁹⁴.

Allora, come emerge dal passo citato, il disequilibrio tra gli elementi costitutivi del soggetto, per Agostino, non trae origine da un'ambiguità circa che cosa effettivamente componga l'individuo, ma da una gerarchizzazione di quelli in funzione del bene complessivo di lui. Insomma: “L'uomo è l'anima”⁹⁵ altro non significa che: “Il bene dell'uomo è nell'anima”. D'altra parte, l'espressione non potrebbe implicare una riduzione del soggetto alla sua dimensione razionale, senza cadere nel paradosso. Ciò emerge chiaramente dal prosieguo del discorso:

Se invece cerchiamo quale sia il bene supremo del corpo, una ragione certa ci spinge ad ammettere che risiede in ciò per cui il corpo è nella migliore condizione possibile. Ma di tutte le cose che giovano alla sua vita nessuna è migliore e più eccellente dell'anima. [...] Non per questo però mi pare che l'anima costituisca il bene supremo dell'uomo, sia che per uomo si intenda l'anima e il corpo insieme sia l'anima da sola. Come infatti la ragione ravvisa il bene supremo del corpo in ciò che è migliore del corpo e che gli dà vigore e vita, così, che l'uomo consista nel corpo e nell'anima o nell'anima da sola, bisogna trovare, se mai esiste, qualcosa che supera l'anima e che, qualora essa la segua, la faccia diventare ottima, per quanto è possibile nel suo genere. [...] E allora il bene supremo dell'uomo sarà ciò che rende l'anima eccellente, anche se chiamiamo uomo il corpo. [...] Pertanto, che l'uomo sia o il solo corpo o la sola anima o che sia l'uno e l'altra insieme, a mio avviso si deve cercare soprattutto ciò che rende ottima l'anima. Infatti, una volta conseguito questo bene, è impossibile che l'uomo non stia

⁹⁴ AGOSTINO, *De mor. Eccl. cath.* I, 4, 6.

⁹⁵ Occorre evidenziare – sebbene la nostra argomentazione, facendo leva su altre istanze, prescinda dai rilievi che seguono – che il *De mor. Eccl. cath.* è databile al 388, dunque, la sua stesura risale a prima del 400, data fondamentale per lo sviluppo dell'antropologia agostiniana (la questione è stata approfondita nella nota 88).

ottimamente o, di certo, molto meglio che se esso solo gli mancasse. Dio è il bene supremo dell'anima⁹⁶.

Dunque, Agostino evita di sondare con pedante oculatezza quale sia la composizione ultima del soggetto. Sua premura è, invece, individuarne il fine sommo, sì che la validità complessiva del ragionamento da lui proposto non potrebbe, comunque, essere minacciata dell'indeterminatezza di questioni secondarie: l'individuo è quel corpo di cui il sommo bene è l'anima. Questa, però, a sua volta, è resa ottima da qualcosa che la supera, e cioè, da Dio. Ma se è vero che l'uomo è l'anima in quanto l'anima è il bene eccellente dell'uomo, altresì, per assurdo, dovrebbe essere vero che l'anima è Dio, in quanto Dio è il bene eccellente dell'anima, e che dunque l'uomo è Dio. Questo argomento è manifestamente capzioso e falso. Ce ne serviamo, tuttavia, per chiarire che quando Agostino assimila, in modo sommario, il soggetto al relativo bene sommo (all'anima), ciò accade in ragione di un suo interesse pratico-teleologico, e non al fine di teorizzare l'effettiva coincidenza ontologica dei due. Infatti, per l'Ipponate, che l'uomo sia soprattutto spirito e solo marginalmente corpo ha senso affermarlo esclusivamente in riferimento ad un contesto di progressiva e graduale ricerca, da parte del soggetto, di quel bene supremo e felicitante che, in definitiva, trascende anche la mente stessa e si identifica con Dio. Ma, sotto questo profilo, ancor più originariamente che in funzione dell'anima, l'individuo dovrebbe essere definito in virtù del suo essere creatura al cospetto del Creatore.

Quindi, l'antropologia filosofica agostiniana si occupa molto più del fine per cui il soggetto è stato fatto che degli elementi di cui è fatto, è interessata molto più al "per che cosa" che al "che cosa" dell'uomo⁹⁷.

⁹⁶ *Ivi*, I, 5, 7-8.

⁹⁷ Nonostante nelle prossime pagine questa osservazione verrà giustificata soprattutto alla luce delle opere agostiniane della maturità, un simile approccio all'antropologia è manifesto, nel pensiero dell'Ipponate, fin dalla stesura dei *Dialoghi*: "Inoltre bisogna tener presente la particolare caratteristica anagogica del procedere agostiniano in queste prime opere, in cui tutta la riflessione e, in particolar modo, le diverse dimostrazioni presenti, non sono volte all'acquisizione di una conoscenza astratta sull'anima o su Dio, ma tendono a far compiere al lettore un itinerario, un'ascesa nello stesso tempo intellettuale ed etico-spirituale che, partendo da un'analisi dell'interiorità dell'uomo, lo conduca alla contemplazione di Dio e al raggiungimento della piena felicità" (R. FERRI, *Mens, ratio e intellectus nei primi dialoghi di Agostino*, "Augustinianum", 38 (1998), p. 123). "L'anima è spinta a trascendere la sua dimensione mortale e a giungere – così purificata – a Dio, è assolutamente indifferente, per Agostino, stabilire quale sia la reale struttura dell'uomo, dato che il suo fine – la contemplazione di Dio – in qualunque caso è raggiunto" (*Ivi*, p. 143).

Nel *De Trin.* tale approccio al pensiero trova una circostanziata esposizione⁹⁸. L'opera si presenta come un'indagine sulla Trinità di Dio mediata dalla più accessibile, diretta, ricerca sulla trinità dell'uomo il quale – biblicamente – è fatto ad immagine del suo Creatore⁹⁹.

Il testo ha una struttura non del tutto regolare. Macroscopicamente è bipartito: nei libri dal primo all'ottavo¹⁰⁰ Agostino affronta le insidie concettuali inerenti il modo di intendere la relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo, invece, dal libro nono fino al quindicesimo lo sguardo teologico cede il passo a quello antropologico. Quest'ultima sezione dell'opera cerca di mostrare – attraverso un itinerario ascendente che vede susseguirsi rappresentazioni trinitarie progressivamente sempre più adeguate al fine proposto – in qual senso l'uomo sia ad immagine di Dio. Nella pratica, il ragionamento dell'Ipponate si svolge in modo poco lineare: dall'interiorità del soggetto (libri IX-X) si passa all'esteriorità (libri XI-XII), per fare nuovamente ritorno all'interiorità (libri XIII-XV). Infatti, dopo essere giunto (libro X) ad un punto significativo della ricerca, Agostino sente l'urgenza di prendere “in esame le cose che sopraggiungono all'animo nel tempo e quelle che gli accadono temporalmente”¹⁰¹, sì da risultare comprensibile anche alle menti meno argute.

Il segno più elementare di trinità nell'uomo è associato, dall'Ipponate, ai sensi. Egli ragiona sulla vista considerandola paradigmatica anche dell'udito, del tatto,

⁹⁸ “La seconda parte del *De Trinitate* (libri IX-XV) è, nel suo insieme, un arditissimo scavo nelle profondità dell'essere umano per ritrovarvi l'*imago* della Trinità divina; una vera e propria miniera di analisi introspettive e di speculazioni psicologiche e antropologiche, che costituiscono uno dei luoghi filosoficamente più densi e ricchi di tutta la produzione agostiniana” (G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020, p. 168).

⁹⁹ La fiducia riposta nelle Sacre Scritture caratterizza il metodo di ricerca di Agostino dal 396, anno in cui diventa vescovo, per l'innanzi. “L'elezione a vescovo, se lo privò di molto tempo da dedicare allo studio, lo portò tuttavia ad avere una maggiore familiarità con la Bibbia e con il cristianesimo proposto dalla Chiesa cattolica nelle formulazioni di fede, nei suoi riti e nel vissuto quotidiano. Tutto ciò determinò un cambiamento metodologico nella sua ricerca della verità. Esso ci è testimoniato dalla nuova articolazione strutturale assunta dai suoi scritti dal 396 in poi, anche se in modo graduale. Le domande, che nei *Dialoghi* e nei primi nove libri delle *Confess.* sono rivolte all'uomo e da lui si hanno le risposte, si rivolgono poi a Dio e da Lui solo si aspettano ormai le risposte (*Confess.* libri 10-12). L'uomo domanda ancora ma, per avere risposta al quesito chi egli sia, interroga anzitutto la rivelazione contenuta nelle sacre Scritture e custodita nella Chiesa cattolica. Poi nei suoi scritti non vi sono più domande, il punto di partenza di una questione non è più la domanda posta dall'uomo. Al primo posto vi sono le affermazioni delle Scritture sacre, le decisioni della Chiesa e i suoi riti, capiti e spiegati, a loro volta, dalle Scritture, dalla Tradizione e dai riti della Chiesa (così è articolato il *De Trin. e l'opera antipelagiana*)” (V. GROSSI, *L'antropologia agostiniana. Note previe*, “Augustinianum” 22 (1982), pp. 458-459).

¹⁰⁰ Quest'ultimo, in verità, fa da elemento di transizione tra la prima e la seconda parte dell'opera.

¹⁰¹ AGOSTINO, *De Trin.* X, 12, 19.

dell'olfatto e del gusto. “La cosa stessa che vediamo”, “la visione”, “l’attenzione dell’animo”: sono questi gli elementi costituiti della prima trinità. Essi, però, hanno una “natura separata”¹⁰², non sono, cioè, al modo delle persone di Dio, un’unica sostanza.

La percezione della “cosa stessa”, tuttavia, determina un’immagine nella mente che, all’occorrenza, il soggetto può rievocare. La seconda trinità è dunque formata da: “memoria”, “visione interna” e “attenzione”. Queste, nondimeno, ancorché unite sostanzialmente tra di loro, sono funzionali all’uso di oggetti esterni; perciò, Agostino nega che possano esprimere pienamente la somiglianza del soggetto al suo Creatore.

La ricerca, dunque, è spinta ad elevare il suo sguardo fino all’interiorità dell’uomo. Ancora, l’Ipponate avanza per gradi. Dapprima, egli ragiona intorno alla scienza, alla quale compete di conoscere intellettualmente le realtà temporali, successivamente volge la sua attenzione alla sapienza, che si occupa delle realtà atemporali¹⁰³. La fede, pur coincidendo con quella, consente tuttavia il passaggio a questa: essa, in quanto considera “le cose temporali, quelle che l’Eterno ha fatto [...] e che ha patito nell’uomo che ha preso su di sé nel tempo e ha elevato alle realtà eterne”¹⁰⁴, ebbene, in quanto considera tutto ciò è scienza. Nondimeno, conduce alla sapienza¹⁰⁵. “Memoria”, “Visione” e “Amore” della fede sono, allora, la prima trinità che Agostino individua nell’uomo interiore. Anche questa, però, è destinata al superamento, nella vita eterna, quando non occorrerà più credere “nelle cose che non si vedono, ma ci sarà visione, con cui si vedono le cose in cui si credeva”¹⁰⁶.

Ne consegue che “immagine di Dio [...] non sarà quella trinità che ora non esiste, e immagine di Dio non è neppure questa che allora non esisterà più, ma è nell’anima dell’uomo, cioè in quella razionale o intellettuale che deve essere trovata tale immagine del creatore, che è impressa immortalmente nella sua immortalità”¹⁰⁷.

Lo spirito è il luogo della più profonda somiglianza tra la creatura umana e il suo Creatore. Già nel nono libro Agostino introduce una prima trinità mentale costituita dalla “mente” (*mens*), dal suo “amore” (*amor*) e dalla sua “conoscenza” (*notitia*):

¹⁰² *Ivi*, XI, 2, 2.

¹⁰³ *Ivi*, XII, 13, 25 – 15, 25.

¹⁰⁴ *Ivi*, XIV, 1, 3.

¹⁰⁵ *Ivi*, XIV, 1, 3.

¹⁰⁶ *Ivi*, XIV, 2, 4.

¹⁰⁷ *Ivi*, XIV, 3, 6. B. Cillerai individua in questo frangente dell’opera la chiave di volta della stessa, più ampiamente, ritiene che su di essa vada fondata l’interpretazione complessiva dell’antropologia agostiniana matura. (B. CILLERAI, *Note al testo*, in AGOSTINO, *La Trinità*, trad. it. di B. Cillerai, Milano, Bompiani, 2019, p. 1149).

Così queste tre realtà sono ciascuna singolarmente in se stessa. Sono poi le une nelle altre, poiché la mente che ama è nell'amore, e l'amore è nella conoscenza di chi ama, e la conoscenza è nella mente che conosce. Ciascuna singola è così nella altre due, poiché la mente che si conosce e ama è nell'amore e nella sua conoscenza, l'amore nella mente che ama e che si conosce è nella mente e nella conoscenza di essa, e la conoscenza della mente che si conosce e ama è nella mente e nell'amore di essa, poiché si ama come conoscente e si conosce come amante¹⁰⁸.

Mente, amore e conoscenza singolarmente considerate sono, dunque, tre sostanze. Che quest'ultime due non ineriscano alla prima come le proprietà ineriscono ad un soggetto lo si capisce, secondo Agostino, dal fatto che un attributo non supera mai la grandezza del suo sostrato – così la forma di un certo oggetto non lo eccede, né può farlo il suo colore, ecc. ecc. – invece la mente può amare e conoscere realtà altre¹⁰⁹.

Come si evince dal passo citato, poi, questa prima trinità individuata nello spirito è anche un'unica sostanza, infatti: ognuna delle tre essenze che la costituiscono, oltre che essere in se stessa è, insieme, anche nelle altre due.

Dal momento, però, che sono in molti a dubitare dell'immaterialità della anima, l'Ipponate è costretto a prenderne le difese. Innanzitutto: la mente è presente a se stessa¹¹⁰, inoltre nessuno nega che essa esista, viva e comprenda¹¹¹, invece che sia fatta di aria, piuttosto che di fuoco o di un altro materiale è oggetto di discussione. Ma, per conoscere qualcosa, occorre conoscere la sua sostanza. Allora: tutto quanto, per la mente, è certo di se stessa, ciò è anche la sua sostanza; tutto quanto, invece, è dubbio di se stessa, ciò non può essere la sua sostanza, infatti, se lo fosse, lo penserebbe “mediante una qualche presenza interiore” anziché attraverso una “raffigurazione dell'immaginazione, così come si pensano le cose assenti che sono state toccate dal senso corporeo”¹¹².

È opponendosi alle concezioni materialistiche dell'anima che Agostino scopre una seconda trinità nello spirito. Infatti, tra le cose che questo indubitabilmente conosce di sé, egli annovera anche la memoria (*memoria*), l'intelligenza (*intellegentia*) e la volontà (*voluntas*) le quali sono, invero, una sola ed unica sostanza. Il ragionamento

¹⁰⁸ AGOSTINO, *De Trin.* IX, 5, 8.

¹⁰⁹ *Ivi*, IX, 4, 5.

¹¹⁰ *Ivi*, X, 7, 10.

¹¹¹ *Ivi*, X, 10, 13-14.

¹¹² *Ivi*, X, 10, 16.

grazie al quale l'Ipponate dimostra che ognuna di esse contiene le altre due¹¹³ è analogo a quello utilizzato per evincere i rapporti intercorrenti tra mente, amore e conoscenza.

La fertilità della controffensiva agostiniana alle tesi dei materialisti eccede i confini del contesto in cui tale obiezione si esplica. Infatti, il riconoscimento di una seconda trinità spirituale, in aggiunta ad una prima, è necessario al fine di vedere superati alcuni nodi problematici relativi a quest'ultima. Più nello specifico, nel libro nono – l'ipponate indica metaforicamente con il termine “*notitia*” (ribadiamolo, uno degli elementi della prima trinità spirituale) il parto di quella prole concepita dal desiderio che la mente ha di conoscersi¹¹⁴. Ne consegue che essa, in quanto soggetta alla temporalità, risulta poco adeguata ad esprimere l'immagine di Dio nell'uomo. Così – nel libro decimo – Agostino tenta di ovviare al problema introducendo una seconda sostanza, del tutto svincolata dal divenire, che è insieme memoria, intelligenza e volontà. Ciascuno di questi ultimi tre elementi è indipendente dal *cogito*, ovvero: non è figlio – al modo della *notitia* – dell'essere stato pensato, ma permane anche nella latenza. Tale circostanza, però, fa sorgere il sospetto che la distinzione tra *memoria sui* e *intellegentia sui* sia, in definitiva, arbitraria, infatti: “In questa realtà, in cui queste due cose sono fortemente unite e nessuna precede l'altra nel tempo, sembra quasi che esse non siano due, ma una cosa sola che venga chiamata con due termini”. Qualora ciò trovasse conferma, osserva l'Ipponate, anche il significato di volontà dovrebbe essere messo in discussione: “l'amore [...] in questo modo non si percepisce che esiste, dal momento che non scaturisce dal bisogno, poiché ciò che è amato è sempre a disposizione”¹¹⁵.

A fronte di un incessante concatenarsi di difficoltà – dove la risoluzione dell'una conduce all'emersione dell'altra – Agostino, nel libro quattordicesimo, si vede costretto ad un ripensamento circa la natura delle due figure trinitarie scoperte nello spirito umano. Dapprincipio, egli conferma che la mente è presente a se stessa, anche quando non si pensa. Inoltre, correggendo le affermazioni del libro nono, ridefinisce il significato di *notitia* quale conoscenza atemporale svincolata dal *cogito* e perciò

¹¹³ *Ivi*, X, 11, 18.

¹¹⁴ *Ivi*, IX, 7, 12- 12, 18. Per un sunto del discorso: *Ivi*, IX, 12, 18.

¹¹⁵ *Ivi*, X, 11, 19. È in questo contesto che Agostino decide di retrocedere dalla considerazione dell'uomo interiore a quella dell'uomo esteriore, così da allenare la mente alla comprensione della logica sottostante alle figure trinitarie.

appartenente alla memoria¹¹⁶. Quindi, l'Ipponate separa il concetto di quest'ultima da quello di comprensione (*intelligentia*) – sì da scongiurare il rischio, paventato al termine del libro decimo, di una accavallamento semantico tra i due. Di contro, però, la suddetta traslazione di significati, fa sorgere il sospetto che sia ora l'*intelligentia* a patire gli effetti della temporalità del pensiero¹¹⁷.

Agostino, onde evitare qualsivoglia ambiguità, ripropone un esempio già adottato nel libro decimo:

Possiamo forse dire correttamente: “Quest'uomo esperto di musica conosce certamente la musica, ma ora non la comprende poiché non la pensa; ora comprende invece la geometria, infatti è questa che ora egli pensa”? Questa affermazione, per quel che pare, è assurda. E che dire di quest'altra, se diciamo: “Quest'uomo esperto di musica conosce certamente la musica, ma ora non la ama, dal momento che non la pensa, ora ama invece la geometria, giacché è questa che ora egli pensa”? Non è forse un'affermazione altrettanto assurda? Diciamo invece in maniera assolutamente corretta: “Quest'uomo che tu vedi discutere di geometria è anche un perfetto esperto di musica. Difatti ha memoria di tale disciplina, la comprende e la ama, ma, per quanto la conosca e ami, ora non la pensa perché pensa alla geometria, di cui sta discutendo”¹¹⁸

Riproponendo attraverso un'immagine concreta le insidie di cui sopra abbiamo detto, ed analizzandole in ordine al pensiero, con il vantaggio di poterne seguire la scansione temporale, l'Ipponate ha buon gioco nel mettere in mostra, da un lato, che la mente ha memoria, comprende e ama anche ciò che non è attualmente suo oggetto di attenzione, inclusa se stessa; dall'altro lato, che ognuno di questi tre elementi ha una sua specifica natura; infatti, nel tempo, “ciò che genera precede la propria prole di un certo intervallo”¹¹⁹, e così: l'intelligenza, mediante cui l'uomo comprende ciò che vuole, segue la memoria nella quale ritrova l'oggetto compreso. Ma è difficile scorgere questa distinzione nell'atemporalità e nell'identità della mente in quanto tale, poiché le sue dimensioni trinitarie “sono insieme, e sempre sono state insieme dal momento in cui hanno cominciato ad esistere, sia che fossero pensate, sia che non fossero pensate”¹²⁰.

Complessivamente, dunque, il discorso dell'Ipponate oscilla tra due piani: “(1) quello per così dire implicito costitutivo di ciò che la mente è in quanto tale, e perciò

¹¹⁶ “La conoscenza di ciascuna cosa, che è presente nella mente anche quando non si pensa ad essa si dica appartenere alla sola memoria” (*Ivi*, XIV, 6, 8).

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ivi*, XIV, 7, 9.

¹¹⁹ *Ivi*, XIV, 7, 10.

¹²⁰ *Ivi*, XIV, 7, 10.

permanente, e (2) quello esplicito e temporaneo del pensiero, e più precisamente del pensiero che ha per oggetto realtà intelligibile”¹²¹.

Tuttavia, l’esito della ricerca agostiniana volta al riconoscimento di ciò che nell’uomo è – nel senso più profondo ed alto – immagine di Dio, non coincide con l’individuazione, nella mente del soggetto, della figura trinitaria costituita da memoria, intelligenza e amore. Infatti, nella misura in cui questa è ripiegata su di sé, non può ancora realizzare quella capacità di Dio per cui viene detta grande:

Though not of the same nature as God, the mind, which is the highest part of human nature, is made to his image, and has a capacity to partake in the light which he is. This is given, and irrevocably given. Something more is required, however: the mind must turn to itself, and discover there God’s image and its own capacity for God, before it can participate to him. Thus Augustine makes a clear distinction between the image-quality, which – along with immortality rationality, and greatness – is given permanently at creation, and participation in divine life, which follows upon the soul’s receiving and activating that image-quality by turning towards and contemplating itself, but itself precisely as image of God. This is why the highest inner trinity, of the mind remembering, knowing and loving itself, is not yet the image, for the image-quality depends upon its relationship with God¹²².

Peculiarmente trova conferma quanto in precedenza abbiamo affermato: l’antropologia di Agostino è molto più interessata a determinare il fine dell’uomo che non la sua struttura. Secondo questa logica, il soggetto – nella sua costituzione – non è che la mera possibilità di essere se stesso¹²³. Memoria, intelligenza e amore formano, infatti, quella trinità mentale che, certamente, fa da presupposto, da *conditio sine qua non*, al pieno compimento della natura umana quale immagine di Dio, ma che non può, tuttavia, esserne garante. D’altra parte, l’Ipponate stesso ammette che malgrado la mente sia sempre nel suo creatore, non sempre, però, è con Lui, tanto che essa può mancare il suo fine, allontanandosene. Così facendo però, l’individuo si rende infelice: “La grande infelicità dell’uomo è pertanto non essere con colui senza il quale non può esistere. Infatti senza dubbio non esiste senza colui nel quale è, e tuttavia se non ha

¹²¹ G. CATAPANO, *Saggio introduttivo*, in AGOSTINO, *La Trinità*, trad. it. di B. Cillerai, Milano, Bompiani, 2019, p. CXXVI.

¹²² M. MARROCCO, *Participation in divine life in the De Trinitate of St. Augustine*, “Augustinianum”, 42 (2002), pp. 157-158.

¹²³ “Quindi questa trinità della mente non è immagine di Dio perché la mente ha memoria di sé, e comprende e ama sé, ma perché può anche avere memoria di colui dal quale è stata creata, e comprenderlo e amarlo” (AGOSTINO, *De Trin.* XIV, 12, 15)

memoria di lui, e non lo comprende né lo ama, non è con lui. Ora, ciò che uno dimentica totalmente, non si può senz'altro farglielo ricordare¹²⁴.

In quanto l'uomo non riconosce la sua natura creaturale è stolto, in quanto la riconosce è sapiente. Ma, la sapienza che l'uomo ha differisce dalla sapienza che Dio è. Il rapporto tra essere e avere rispettivamente nelle entità semplici e nelle entità mutevoli viene affrontato da Agostino, con grande sottigliezza di spirito, nell'undicesimo libro del *De civ. Dei*¹²⁵. Poiché possono venire private di ciò che appartiene loro, le creature non sono quel che hanno: allo stesso modo, il colore di un certo corpo non è il corpo medesimo, infatti esso è passibile di scoloritura. Parimenti l'anima, che ora conosce, in un futuro potrebbe vaneggiare, ecc. ecc. Da ciò discende la contingenza e la limitatezza delle entità mutevoli¹²⁶. Viceversa, Dio, eterno, considerato in se stesso, è tutto ciò che ha, nulla infatti potrebbe essergli sottratto.

La suddetta circostanza spiega anche la differenza specifica che intercorre tra la trinità della mente e la vera Trinità. Certo, Agostino adduce altri motivi in suffragio di questa distinzione¹²⁷, tuttavia, ultimamente, fa prevalere il rilievo che mentre l'uomo è una sola persona avente memoria, intelligenza e volontà, Dio è – non possiede – Padre, Figlio e Spirito Santo¹²⁸.

Poiché, però, al soggetto compete soprattutto la dimensione dell'avere, pare che egli, propriamente, non sia nulla: sì, è un animale razionale, ma solo in quanto possiede un corpo e una ragione; sì, è sapiente, ma solo perché dotato di sapienza. Allora, se è vero che l'Ipponate – come sopra abbiamo, peraltro, affermato – stabilisce una gerarchia tra gli elementi che compongono l'uomo, conferendo all'anima preminenza sul corpo, e giustificando questo disequilibrio attraverso la posizione di una serie di antitesi – immortalità dell'una, corruttibilità dell'altro; affinità alle cose eterne di quella, interesse per le cose carnali di questo – ebbene, ciononostante per Agostino – in senso proprio – nessuno degli elementi costitutivi del soggetto è il soggetto, ovvero: *essere*, in riferimento all'uomo, significa *avere*. Ma allora, l'individuo – proprio in quanto dotato di alcunché – pur non essendo nulla – è almeno una cosa, vale a dire: è almeno il

¹²⁴ *Ivi*, XIV, 12, 16.

¹²⁵ AGOSTINO, *De civ. Dei* XI, 10, 1-2.

¹²⁶ AGOSTINO, *De nat. b.* 19.

¹²⁷ Non da ultimo il fatto che mentre Dio è tutto quanto Trinità, l'uomo lo è solo relativamente alla sua dimensione migliore, la mente, appunto.

¹²⁸ AGOSTINO, *De Trin.* XV, 7, 11.

debito¹²⁹ dell'aver ricevuto ciò che ha¹³⁰. Nella tradizione ebraico-cristiana questo concetto viene espresso con il termine "creatura". L'uomo, dunque, è, per l'Ipponate, quell'essere creato avente tanto la capacità di lontananza da Dio, nella carne, quanto la capacità di partecipazione a Lui, nello spirito¹³¹.

1.5. Bene e gerarchia

L'esito più significativo della ricerca antropologica agostiniana – ovvero, il riconoscimento che l'uomo è beato solo in Dio – funge – nell'opera dell'Ipponate – da criterio metodologico per l'orientamento morale. Ora, è proprio sotto la guida di questo principio che Agostino interpreta l'episodio del quarto libro delle *Confess.* da cui ha tratto spunto la precedente ricognizione introspettiva. Egli, infatti – scavando nel sentimento di tristezza scaturito in lui dalla perdita di quell'amico morto prematuramente – appunta: "Io ero infelice, e infelice è ogni anima umana legata dall'amore per le cose mortali, che si sente fatta a pezzi quando le perde, e allora sente su di sé quella miseria di cui era misera anche prima di averle perdute"¹³². Poco più in là, però, soggiunge:

Beato colui che ama Te, l'amico in Te e il nemico per Te. Il solo che non perde nessuno che gli è caro è colui al quale tutti sono cari in Colui che non si perde. E chi è colui che non si perde se non il nostro Dio, il Dio che ha creato il cielo e la terra, e che li colma di

¹²⁹ Sarebbe insensato affermare che l'uomo *ha* questo debito, anziché *esserlo*. Infatti, può avere un debito solo chi già è, ma l'uomo prima di aver ricevuto ciò che ha da Dio, non è propriamente nulla. Pertanto, egli è specificamente questo aver ricevuto.

¹³⁰ Ecco perché di Dio "è stato detto che è il solo ad avere l'immortalità. Difatti è veramente immortalità l'immortalità di colui nella cui natura non esiste alcuna alterazione. Essa è anche la vera eternità per la quale Dio è immutabile, senza inizio, senza fine, e di conseguenza senza corruzione" (*Ivi*, XV, 5, 7). Se è pur vero, infatti, che Agostino crede all'immortalità dell'anima e, anzi, ritiene di poterne dare dimostrazione facendo leva sulla capacità dello spirito di partecipare alla verità eterna (AGOSTINO, *Solil.* II, 13, 24), cionondimeno in lui è esplicito che quantunque "alcuni abbiano creduto che l'anima sia una realtà della stessa sostanza di Dio, cioè della sua stessa natura [...]dobbiamo essere indotti a rifiutare questa affermazione contraria alla fede cattolica. Noi, infatti, crediamo che la natura e la sostanza di Dio, che nel suo essere Trinità è creduta da molti, compresa da pochi, è assolutamente inalterabile. D'altro canto che la natura dell'anima possa alterarsi o in peggio o in meglio, chi ne dubita? Pertanto, è un'opinione sacrilega credere che l'anima e Dio siano di un'unica sostanza [...] l'anima deriva da Dio come una realtà che Egli ha fatto" (AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* VII, 2, 3). Ne consegue che – nel senso sopra specificato di *essere* e *avere* – l'anima, poiché creata e poiché alterabile, ha l'immortalità, ma non è immortale.

¹³¹ Dove i concetti di "carne" e di "spirito" – ribadiamolo – non coincidono, rispettivamente, con quelli di "corpo" e "anima".

¹³² AGOSTINO, *Confess.* IV, 6, 11.

sé, in quanto li ha creati colmandoli? Nessuno perde te se non colui che ti abbandona; e colui che ti abbandona dove va e dove fugge se non dalla tua benevolenza alla tua ira?¹³³

Agostino, dunque, individua in Dio l'oggetto d'amore proprio dell'uomo. Beato, infatti, è colui che ama il suo Creatore, misero chi lo perde, allontanandosene. Questo rilievo, come abbiamo mostrato sopra (§1.4), costituisce una costante nel pensiero dell'Ipponate il quale non esita a collocare nello spirito – vale a dire in quella dimensione del soggetto capace di cose eterne – l'eccellenza del composto di corpo e anima. Nondimeno, l'amore per Dio dà forma all'amore per le creature. Agostino, quindi, si avvale di un duplice registro interpretativo del mondo diveniente: da un lato, in quanto le cose mortali vengono desiderate per se stesse, sono fonte di infelicità. Dall'altro lato, invece, in quanto vengono desiderate in Dio, cooperano alla realizzazione della vita beata.

Occorre osservare, tuttavia, che in entrambi i casi, la valutazione dell'Ipponate non ha per oggetto le creature nella loro essenza – ritenute comunque buone – ma la modalità secondo cui l'uomo si relaziona ad esse.

Diversamente dal Platone del *Timeo* il quale individua nella materia, nella *chora*, un elemento di resistenza alla perfetta riproduzione demiurgica del mondo delle idee, e dunque, ultimamente, l'origine stessa del male – Agostino – che modella la sua cosmologia sul racconto creazionista genesiaco – è costretto ad affermare l'assoluta bontà di ogni ente. Tale giudizio radica su due convinzioni: (1) tutto ciò che è, è stato creato da Dio; (2) a Dio non può essere attribuito alcun male. Ora, l'Ipponate elabora e definisce la suddetta teoria soprattutto in un contesto di accesa ed aspra polemica contro i manichei. Questi, infatti, distinguevano due principi coeterni e rivali: lo Spirito della Luce e lo Spirito delle Tenebre e ritenevano così di poter giustificare l'innocenza del primo a fronte della malvagità del secondo. Tuttavia, agostinianamente, la sola insinuazione di un originario dualismo tra Bene e Male è in se stessa contraddittoria¹³⁴.

¹³³ *Ivi*, IV, 9, 14.

¹³⁴ I manichei, invero, giustificavano questo dualismo alla luce di un'erronea interpretazione delle Sacre Scritture. Poiché, infatti, in *Gn* 1, 2 non sta scritto che le acque furono create da Dio, essi pretendevano di poter negare l'onnipotenza divina contrapponendole un principio malvagio che denominavano *hyle*, demonio o Satana. Agostino quindi è costretto a confrontarsi con i manichei, oltre che sul piano logico, anche sul piano scritturistico. Egli – erede di Ambrogio – propone un'esegesi allegorica dei versetti genesiaci in questione e fa coincidere "le acque" con la materia informe, anziché con l'elemento noto a tutti (AGOSTINO, *De Gen. c. Man.* I, 7, 12). Come osserva P. A. Ferrisi nel suo

Nel *De mor. Eccl. cath.* leggiamo: “Di questa natura [del sommo bene] non possiamo dire altro se non che è Dio, al quale è impossibile trovare alcunché di contrario, se lo si cerca in modo retto. L’essere infatti non ha un contrario, all’infuori del non essere. Non c’è dunque nessuna natura contraria a Dio”¹³⁵. In altre parole: in quanto il Creatore è l’Essere, solo il non essere assoluto potrebbe opporsi a Lui. Ma questo è impossibile. E dunque: Egli non ha contrari. Poiché però la sua natura coincide con quella del Sommo Bene, viene meno anche l’ipotesi del darsi di un Principio Malvagio ad esso co-originario.

La suddetta argomentazione, invero, presuppone un’assoluta coincidenza tra Essere e Bene Supremo¹³⁶. Agostino la ricava dagli stessi attributi divini:

Una volta infatti che lo abbiano conosciuto e compreso [il sommo bene], si renderebbero conto ad un tempo che esso è ciò di cui giustamente si afferma che è in modo sommo e primario. Di esso appunto si deve dire che è al massimo grado, dal momento che rimane sempre nel medesimo stato, è in ogni aspetto simile a se stesso, in nessuna parte può corrompersi e mutare, non soggiace al tempo e non può essere ora diverso da come era in precedenza. È infatti ciò che si dice essere nell’accezione più vera, poiché a questa parola è connesso il significato di una natura che sussiste in sé e che rimane nel suo stato immutabilmente¹³⁷.

articolo *Creazione dal nulla. Egesi metafisica di Agostino a Gen. 1, 1-2*, tanto in *De Gen. c. Man.*, quanto in *De Gen. ad l. imp.*, quanto in *De f. et symb.* l’Ipponate distingue nell’atto creativo due momenti cronologicamente susseguentisi. In *principio* Dio crea la materia informe, *poi*, partendo da quella, dà determinatezza a tutte le cose. Già nelle *Confess.*, però, vi sono segni di ravvedimento: l’anteriorità temporale diviene anteriorità logica: “Le hai create dal nulla, non da Te e non da una qualche materia preesistente, ma da una materia creata, vale a dire creata insieme con esse, in quanto hai dato forma a una loro informità, senza che ci fosse alcun intervallo di tempo” (AGOSTINO, *Confess.* XIII, 33, 48). Questa posizione viene confermata, più tardi, in *De Gen. ad. litt.* Ora, bisogna considerare che, data l’ammissione della diretta proporzionalità tra l’ordine di una natura e la pienezza di essere della stessa, l’Ipponate è costretto a definire la materia informe nei termini di un “quasi nulla”, correndo così il rischio di associarla al male medesimo; leggiamo in *Confess.* VII, 5, 7: “Da dove deriva, allora, il male? Forse ciò con cui Dio ha creato le cose era una materia in certo senso cattiva, ed Egli le ha dato forma e ordine, lasciando in esse qualcosa che non ha convertito in bene?”. È chiaro che l’accettazione agostiniana di un’autonomia del male avrebbe facilmente giocato a favore della sostanzializzazione manichea di un Principio Malvagio. Pertanto, “le ragioni della diversa tematizzazione nella concettualizzazione della ‘natura’ della materia informe, pensata in un primo momento quale sostrato indeterminato delle cose e successivamente come condizione causale intelligibile unicamente per via di scomposizione logica, possono essere sempre rintracciate nell’ambito dell’impegno teoretico con cui Agostino intende dimostrare la fallacia della dottrina manichea che contrapponeva allo Spirito del Bene il principio del Male identifica nella *hyle*” (P. A. FERRISI, *Creazione dal nulla. Egesi metafisica di Agostino a Gen. 1, 1-2*, “Augustinianum” 51 (2011), p. 135).

¹³⁵ AGOSTINO, *De mor. Eccl. cath.* II, 1, 1.

¹³⁶ Infatti, per Agostino è contraddittorio pensare che il Male sia contrario al Bene in tanto in quanto il Bene coincide con l’Essere, il cui contrario è il non essere.

¹³⁷ *Ibidem.*

Quindi: ciò che è incorruttibile – in quanto non può venir meno – è l'Essere nel senso più autentico¹³⁸. Ma Dio è incorruttibile – infatti l'immutabilità deve essergli accordata quale bene superiore alla mutabilità¹³⁹ – e dunque: solo Dio veramente è.

L'Ipponate nega il dualismo manicheo anche per altra via. Egli, infatti, assume ipoteticamente che si dia un Principio del Male. Tale Principio di certo deve o nuocere o non nuocere a qualcosa. Ma se non nuocesse a nulla non potrebbe essere il Sommo Male, pertanto esso deve nuocere ad alcunché, nello specifico, deve poter nuocere al Sommo Bene, che – per definizione – è il suo contrario. Ma a quest'ultimo, come è ovvio pensare, anche i manichei attribuivano ogni eccellenza: inviolabilità, incorruttibilità, immutabilità, impenetrabilità: pertanto – sostiene Agostino – nulla potrebbe nuocergli¹⁴⁰.

Se, però, Dio non ha contrario, ed ha creato tutte le cose, e le ha create buone: “Allora dov'è il male, e da dove e per dove si è introdotto qui? Qual è la sua radice e quale il suo seme? Oppure il male non esiste affatto? E allora perché temiamo, e perché ci guardiamo da ciò che non è? Se noi lo temiamo senza fondamento, il timore stesso è sicuramente un male”¹⁴¹. Ora, quantunque nulla possa nuocere a quel Bene Sommo ed immutabile che è Dio, nondimeno, permangono ineludibili gli affanni della vita umana.

¹³⁸ Scrive W. Beierwaltes: “L'‘Essere-in-sé’ è la verità di Dio. L'espressione ‘essere in sé’ è secondo Agostino l'interpretazione dell'‘ego sum qui sum’ ossia dell'espressione fondamentale che Dio riferisce a se stesso. L'‘Essere’ è quindi immutabilmente se stesso e si contrappone a una forma inferiore di essere che, in quanto creato e temporale, non è e non può mai essere propriamente se stesso; l'‘Essere’ è quindi l'essere supremo (*summe maxime ess*): non il supremo all'interno della medesima dimensione, ma la suprema unità della molteplicità; esso è l'essere ‘genuino’ perché si fonda su se stesso senza essere dedotto” (W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 71).

¹³⁹ Agostino, come sopra abbiamo osservato, indica con il nome di Dio il Bene supremo.

¹⁴⁰ “Tutto ciò che nuoce, infatti, priva di qualche bene la cosa a cui nuoce, perché, se non gli togliesse nessun bene, non gli nuocerebbe affatto. Che cosa di più evidente, vi scongiuro? Che cosa di più chiaro? Che cosa di più accessibile a qualunque ingegno, per mediocre che sia, purché non ostinato? Ma posto ciò, si vede già, a mio avviso, la conseguenza. In quella stirpe che supponete essere il sommo male, non è possibile nuocere a nessuna cosa, perché non c'è niente di buono. Voi affermate che esistono due nature, il regno della luce e il regno delle tenebre, e dite che il regno della luce è un Dio a cui attribuite una certa natura semplice, così che in lui non c'è nulla di inferiore ad altro. Siete allora costretti a fare un'ammissione che è gravemente contro di voi, alla quale tuttavia non potete sottrarvi: questa natura, che non solo non rinnegate come il sommo bene, ma fate anche tentativi di ogni genere per persuaderne gli altri, è immutabile, impenetrabile, incorruttibile, inviolabile; altrimenti infatti non sarebbe il sommo bene, ossia quello rispetto al quale nulla è più eccellente. Ora ad una tale natura non si può nuocere in nessun modo. Ma se nuocere, come ho mostrato, equivale a privare di un bene, non si può nuocere al regno delle tenebre, perché non vi è affatto il bene; non si può nuocere al regno della luce, perché è inviolabile. A chi dunque nuocerà ciò che voi chiamate il male?” (AGOSTINO, *De mor. Eccl. cath.*, II, 3, 5). Un'argomentazione molto simile, sebbene non altrettanto ricca, è avanzata in *Confess.* VII, 2, 3.

¹⁴¹ AGOSTINO, *Confess.* VII, 5, 7.

Per far fronte a questi ultimi, dunque, Agostino tematizza la distinzione tra Bene in Sé e bene partecipativo:

Altro è il bene che è tale in sommo grado e per sé, non per partecipazione di qualche altro bene, ma per natura ed essenza propria; altro invece è il bene che partecipa al bene e deve ad esso ciò che è: lo deve a quel sommo bene che tuttavia resta in se stesso e non perde nulla di sé. Questo bene del quale abbiamo parlato per secondo, lo chiama creatura. Ad essa può nuocere il difetto di qualcosa, ma di tale difetto non è autore Dio, perché egli lo è dell'esistenza e, per così dire, dell'essere. È evidente così in che senso si dice il male: in tutta verità infatti si dice non secondo l'essenza, ma secondo la privazione¹⁴².

Le creature – differentemente dal Creatore – non sono l'Essere in senso pieno, non sono cioè immutabili, e poiché possono corrompersi, patiscono gli effetti del male che è una forma di privazione. Al contempo, però, esse devono essere un qualche bene, se non lo fossero, infatti, non potrebbero subire alcun danno:

E mi si è fatto chiaro che le cose che si corrompono sono buone, in quanto non potrebbero corrompersi né se fossero buone in sommo grado, né se non fossero buone. Se fossero buone in sommo grado, sarebbero incorruttibili; se, invece, non fossero per nulla buone, in esse non ci sarebbe nulla che potrebbe corrompersi. In effetti, la corruzione produce danni, e non potrebbe esserci alcun danno, se non diminuisse il bene [...] Perciò, tutte le cose che sono, quali che siano, sono buone; e il male di cui cercavo l'origine non è una sostanza, in quanto, se fosse una sostanza sarebbe un bene¹⁴³.

Ora, alla radice di quella che pare essere una teoria morale ingenuamente ed arbitrariamente ottimistica, agisce, invece, con sobrio realismo, un'accorta valutazione delle multiformi manifestazioni dell'essente. Agostino è persuaso che tutte le cose, in quanto sono, sono buone, al contempo, però, ritiene che non tutte le cose buone siano buone allo stesso modo. Questo, per un verso, squalifica ogni interpretazione del suo pensiero che intenda rinvenire in esso una svalutazione dell'ente in quanto corruttibile, infatti, l'Ipponate nega il darsi di un male sostanziale; per altro verso, giustifica quei luoghi della sua opera in cui pare – ma solo ad una lettura decontestualizzata – che suddetta svalutazione venga, in qualche modo, spalleggiata.

¹⁴² AGOSTINO, *De mor. Eccl. cath.* II, 4, 6.

¹⁴³ AGOSTINO, *Confess.* VII, 23, 18. Abbiamo preferito riportare questa variante dell'argomento anziché quella presente in *De mor. Eccl. cath.* II, 5, 7 in quanto emerge con maggior nitidezza la gerarchizzazione dei beni proposta da Agostino.

In merito all'episodio della morte dell'amico di studi narrato nel quarto libro delle *Confess.*, Agostino scrive: "infelice è ogni anima umana legata dall'amore per le cose mortali"¹⁴⁴. Indubbiamente questa proposizione estrinseca un qualche tipo di giudizio. Occorre tuttavia avere chiaro che il suo riferimento non sono le cose mortali (che, in quanto buone, non possono essere la causa dell'infelicità umana), bensì, è il legame del soggetto con esse. Agostino, in un passo di poco antecedente a quello ora citato, afferma: "Odiavo tutte le cose perché non contenevano lui [l'amico defunto], e non potevano dirmi 'ecco verrà', come mi dicevano quando lui, da vivo, era assente"¹⁴⁵. Il sentimento rancoroso, descritto dall'Ipponate, presuppone invero un legame disordinato con il mondo diveniente. È paradossale – ma non privo di senso – che, dall'amore smisurato per le creature insorga una certa qual forma di odio nei loro confronti. Su di esse, infatti, il giovane retore fa gravare, surrettiziamente, il peso di un'aspettativa più ampia del dovuto, salvo poi scoprirsi deluso e tradito dal confronto con la realtà dei fatti (§1.3.). Pertanto, quando l'Ipponate svaluta il legame dell'uomo con le cose mortali – dichiarandolo infelicitante – non rinnega la bontà di queste, ma ricolloca il loro bene entro i limiti ad esse connaturati, entro quei limiti, cioè, che definiscono l'orizzonte di un amore ordinato e salvo dal rischio di derive rancorose¹⁴⁶. Ne consegue che, agostinianamente – per poter apprezzare l'intrinseco valore delle creature – occorre riconoscere la loro finitezza. Per poterle amare, inoltre, è necessario ricondurle ad una dimensione più ampia: "Beato colui che ama Te, l'amico in Te e il nemico per Te. Il solo che non perde nessuno che gli è caro è colui al quale tutti sono cari in Colui che non si perde. E chi è colui che non si perde se non il nostro Dio, il Dio che ha creato il cielo e la terra, e che li colma di sé, in quanto li ha creati colmandoli?"¹⁴⁷.

In conclusione, sovrastimare è disstimare, valutare è gerarchizzare. Sommatamente buono è solo il Creatore, che non potrebbe corrompersi, in quanto la

¹⁴⁴ *Ivi*, IV, 6, 11.

¹⁴⁵ *Ivi*, IV, 4, 9.

¹⁴⁶ "Se ti piacciono i corpi, loda Dio partendo da loro e rivolgi il tuo amore al loro artefice, affinché in quelle cose che ti piacciono tu non dispiaccia a Lui. Se ti piacciono le anime, amale in Dio, perché anche esse sono mutevoli, e fissate in Lui diventano stabili, altrimenti se ne andrebbero e perirebbero. Amale dunque in Dio, e rapisci a Lui con te quelle che puoi, e di' a loro: 'amiamolo, amiamolo, è Lui che ha creato queste cose, e non è lontano'. Infatti, non le ha create e poi se ne è andato, ma sono da Lui e in Lui. Ed ecco dove è Lui: è dove si gusta il sapore della Verità. È nell'intimo del nostro cuore. Ma il cuore è andato errando lontano da Lui" (AGOSTINO, *Confess.* IV, 12, 18).

¹⁴⁷ *Ivi*, IV, 9, 14.

corruzione è una privazione e la privazione è un male; mentre, le cose divenienti, passando via, rivelano una deficienza di bontà e di potenza. Pertanto, l'Ipponate distingue un sopra e un sotto: "Ho osservato le altre cose che sono al di sotto di Te, e ho visto che esse né sono del tutto, né non sono del tutto"¹⁴⁸. È necessario quindi ricollocare gerarchicamente ciascun bene per poterlo valutare con ordine: il riconoscimento della limitatezza della bontà di una certa cosa, va a beneficio, e non a discapito, della stessa.

Nel *De vera rel.* – opera scritta verosimilmente tra il 389 e il 391, alcuni anni prima, dunque, della stesura delle *Confess.* – l'Ipponate tocca già questi temi, anticipandoli:

Vediamo fin dove la ragione può arrivare risalendo dalle cose visibili a quelle invisibili, dalle temporali alle eterne. Bisogna infatti che non sia per noi inutile e vano contemplare la bellezza del cielo, l'ordinata disposizione degli astri, lo splendore della luce, l'alternarsi dei giorni e delle notti, il ciclo mensile della luna, la ripartizione dell'anno in quattro stagioni, in corrispondenza ai quattro elementi, la grande potenza dei semi che generano le specie e le moltitudini e tutte le cose che, nel loro genere, conservano un proprio modo d'essere ed una propria natura. Non dobbiamo considerare queste cose per esercitare una curiosità vana ed effimera, ma per servircene come scala per elevarci alle cose immortali e sempiterni¹⁴⁹.

Agostino – ribadiamo un concetto sul quale ci siamo più e più volte espressi – nega che le realtà creaturali costituiscono, per l'uomo, un ostacolo al processo di ascesa verso quel Sommo Bene che è Dio¹⁵⁰: poiché da Lui create, esse sono inequivocabilmente buone.

Ora, nel rapporto con l'altro da sé, il soggetto può adottare due distinte modalità relazionali: quella dell'utilizzo (*uti*) e quella della fruizione (*frui*)¹⁵¹. Propriamente, le cose caduche debbono essere usate per giungere – in una ricerca ascendente – alla

¹⁴⁸ *Ivi*, VII, 11, 17.

¹⁴⁹ AGOSTINO, *De vera rel.* 29, 52.

¹⁵⁰ "Correct judgment, explains Augustine, recognizes the participatory and image-like nature of created existence. *Falsitas* pertains to the misappraisal of images, which are given totality, eternity, and absoluteness in themselves, failing to admit their character as image. The deception of *falsitas* lies in the fact that their participatory ontology is not recognized. The many material images in the world, restates Augustine, are good insofar as they are. Indeed, inasmuch as they are a passive participation in God as they are a shining refulgence of the presence of God, meant to lead the human mind back to the Divine. Thus, the *falsitas* that *De vera religione* contends, obstructs the ascent is not the material reality that lies and deceives, but the human mind that wrongly judges the resemblance as the reality and the partial goodness as the ultimate Good." (G. BOERSMA, *The ascent of image in De vera religione*, "Augustiniana" 64 (2014), pp. 135-136).

¹⁵¹ A tal proposito: AGOSTINO, *De doctr. chr.* I, 3, 3.

fruizione di beni superiori, immortali¹⁵². Talora, però, l'uomo può anche valutare superiore ciò che è inferiore, finendo così per assolutizzare le realtà temporali¹⁵³. Tale evenienza ha una duplice deriva: epistemologica, da un lato, morale, dall'altro: “*falsitates* are understood by Augustine as erroneous attributions or wrong judgments of eternal good temporal objects, and thus they constitute epistemological errors, while *cupiditates* are the moral evils involved in these erroneous attributions”¹⁵⁴.

Dal punto di vista esperienziale, la fruizione delle creature¹⁵⁵, lo smisurato amore per esse, si traduce in un allontanamento da Dio e in quella inevitabile tensione alla morte che – sopra – avevamo intravisto nel sentimento nichilista del giovane retore Agostino tormentato dalla perdita di un amico¹⁵⁶, e che ora tematizziamo in una chiave non più narrativa, ma teorica:

Non vi è vita che non provenga da Dio, perché Dio è la vita suprema e la sorgente stessa della vita. Nessuna vita, in quanto tale, è male, ma lo è in quanto volge verso la morte.

¹⁵² “Usare vuol dire amare una cosa come mezzo, e quindi non per se stessa, ma in ordine al fine e nella misura che conduce ad esso; godere significa, invece, amare una cosa per se stessa, come il termine in cui il cuore si riposi, come il fine. Da queste nozioni nasce il principio: la legge suprema dell'ordine vuole che si usi delle cose di cui si deve usare e si goda delle cose di cui si deve godere: il contrario è perversione e peccato. Ma quali sono le cose di cui si deve solo servire? Tutte quelle legate alla condizione della vita presente, destinate quindi a passare con la vita stessa: quelle che riguardano il sostentamento del corpo - vitto, vestiario, riposo, lavoro - che riguardano la formazione della mente - educazione, scuola, scienza, arte - che riguardano l'organizzazione sociale - diversità di compiti e molteplicità d'uffici che riguardano la vita spirituale nella fase presente: sacerdozio ed opere di misericordia. (A. TRAPÈ, *Commento alla Regola di Sant'Agostino*. Estrapolato da https://www.augustinus.it/pensiero/commento_regola/commento_regola_2_libro.htm).

¹⁵³ “The problem with this second, negative sense of image is that it absolutizes material, temporal existence” (G. BOERSMA, *The ascent of image in De vera religione*, “Augustiniana” 64 (2014), p. 135).

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 139.

¹⁵⁵ Non è chiaro, da quanto è stato detto, secondo quale modalità l'uomo debba essere amato. Secondo Flasch: “Un secondo limite che la teoria dell'amore di Agostino non ha mai superato è la contrapposizione: usare-fruire, *uti-frui*. Poiché Agostino riconosce come fine a se stesso (per se stesso) solo Dio, può considerare se stesso ed ogni altra persona solo come mezzo per questo scopo. Questa strumentalizzazione della propria e dell'altrui vita distrugge l'esperienza umana dell'altro come persona che ha un valore in sé. La rigorosa applicazione della coppia di concetti ‘usare-fruire’ impedisce essenzialmente di costruire una teoria dell'amore mentre impone di ‘usare’ la propria vita e quella del prossimo come mezzo per uno scopo ultraterreno [...] i rapporti umani subiscono una completa reificazione per la quale ci è lecito amare un altro uomo solo in quanto questi è in rapporto con la felicità eterna. Al concetto agostiniano di amore sono estranei la donazione spontanea di sé e la dignità della persona” (K. FLASCH, *Agostino d'Ippona*, trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p.138). Prendiamo le distanze da questa interpretazione. Infatti, è certamente vero che, non essendo Dio, l'uomo non può essere amato per se stesso, pena il suo divenire un idolo. Ma questo non significa che, allora, esso debba essere utilizzato come mero strumento in vista del Sommo Bene; tant'è che in *Confess.* IV, 9, 14 troviamo scritto: “Beato colui che ama Te, l'amico in Te e il nemico per Te”. Concordiamo, quindi, con la posizione espressa da G. Boersma il quale afferma: “When someone is loved *in deo* he is rightly ‘used’” (G. BOERSMA, *The ascent of image in De vera religione*, “Augustiniana” 64 (2014), p. 140).

¹⁵⁶ “Tutto quello che vedevo per me era morte” (AGOSTINO, *Confess.* IV, 4, 9).

Tuttavia la morte della vita non è altro che l'iniquità, la quale appunto è così chiamata perché non è nulla, ed è per questo che gli uomini più iniqui sono chiamati uomini da nulla. La vita dunque volge verso il nulla se, per volontaria colpa, si allontana da Colui che la creò e della cui essenza godeva, per poter godere, contro la legge divina, delle realtà corporee alle quali Dio l'aveva preposta¹⁵⁷.

Oltre a descrivere le conseguenze nefande di un giudizio errato intorno ai beni Agostino tematizza, altresì, la dinamica che conduce ad un'opportuna gerarchizzazione degli stessi. Strutturalmente si tratta di un processo di ascesi intento, per un verso, a scoprire nell'oggetto considerato quella bontà che è segno della bellezza di Dio, per altro verso, a trascenderla in vista di una pienezza maggiore, fintanto da giungere alla fruizione del Sommo Bene. I criteri alla luce dei quali l'Autore giudica qualcosa superiore a qualcos'altro sono la ragione e la libertà: "Buono può essere un albero, un animale oppure una casa. Un animale è un bene più grande di un albero, perché è più prossimo alla volontà che si autodetermina. Agostino ordina i diversi beni sulla base della ragione e della libertà"¹⁵⁸.

Scrive l'Ipponate a proposito della ricerca di quel Dio che ama:

Io ho interrogato la terra e mi ha risposto: "non sono io"; e tutte le cose che sono in essa mi hanno confessato la stessa cosa. Ho interrogato il mare e gli abissi e *i rettili con anime vive*, e mi hanno risposto: "non siamo noi il tuo Dio, cerca al di sopra di noi". Ho interrogato le aere e i venti e tutta quanta l'aria con i suoi abitanti e mi hanno risposto: "Anassimene sbaglia, non sono io il tuo Dio". Ho interrogato il cielo, il sole, la luna, le stelle e mi hanno risposto: "non siamo neppure noi il Dio di cui sei in cerca". E allora ho detto a tutte le cose che circondano le porte della mia carne: "*parlatemi del mio Dio*, e poiché non siete voi, ditemi almeno qualche cosa di Lui". E quelle hanno esclamato a gran voce: "è Lui che ci ha creato". La mia domanda era l'attenzione che io avevo per loro, e la risposta che esse mi davano era la loro bellezza¹⁵⁹.

Ora, sebbene Agostino dedichi maggior attenzione all'interiorità dell'uomo che alla contemplazione della natura¹⁶⁰ – il passo citato è prezioso in quanto paradigmatico di quel metodo di ascesi sopra descritto. La bellezza delle cose è la risposta alla ricerca del loro Creatore. Quindi, poiché esse esclamano di Dio: "è Lui che ci ha creato",

¹⁵⁷ AGOSTINO, *De vera rel.* 11, 21.

¹⁵⁸ K. Flasch, *Agostino d'Ipbona*, trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 110.

¹⁵⁹ AGOSTINO, *Confess.* X, 6, 9.

¹⁶⁰ "Agostino preferisce alla contemplazione della natura – che può anche essere dispersiva e alla fine può ridursi a facili emozioni estetiche più che religiose – la contemplazione della interiorità spirituale dell'uomo e delle sacre scritture" (G. BENELLI, *Mondo, essere e nulla. Le radici filosofiche della spiritualità agostiniana*, Roma, Città Nuova, 2007, p. 61).

l'esser state fatte dal Bene Sommo, è anche la loro bellezza. Ma dunque, per un verso, è solo nel trascendimento dell'ente che si manifesta un autentico, pieno, riconoscimento della bontà dello stesso, per altro verso, "the correct use of temporal and material reality [...] can function as a ladder to things that are immortal' [*De vera rel.* 29, 52] and so aid one in his ascend to 'return' to God"¹⁶¹.

Trascendere, quindi, non significa, per Agostino, superare, ma piuttosto ricondurre all'Origine. Relativamente al tema del "ritorno a Dio" egli può esser detto erede del neoplatonismo, nondimeno, devono essere fatte salve alcune divergenze. Scrive Plotino nelle sue *Enneadi*:

Bisogna dunque risalire verso il Bene, cui ogni anima aspira. [...] Come Bene, esso è desiderato e il desiderio tende a lui; ma lo raggiungono solo coloro che salgono verso l'alto, ritornano a lui e si spogliano delle vesti indossate nella discesa [...] dopo aver abbandonato, nella salita, tutto ciò che è estraneo a Dio, vedano, soli a solo, nel suo isolamento e nella sua semplicità e purezza, l'essere da cui tutte le cose dipendono e a cui guardano e per cui sono, vivono e pensano: egli infatti è causa della vita, dell'intelligenza, dell'essere¹⁶².

G. Boersma indica – a partire da questo estratto – alcuni elementi caratteristici della mistica del filosofo greco. In primo luogo, Plotino è convinto che nell'anima sia inscritto il desiderio di ricongiungimento al Bene. In secondo luogo, confida che l'uomo sappia spogliarsi del superfluo sì da eliminare quanto gli è di ostacolo alla contemplazione. Ultimamente, egli ritiene che – una volta purificata – l'anima non faccia ritorno a qualcosa che le sia esterno¹⁶³.

Ora – come il filosofo greco – anche l'Ipponate individua nella natura umana una ineludibile aspirazione alla felicità, ovvero al Sommo Bene. Inoltre "la concezione di Agostino è analoga all'idea plotiniana del ritorno e dell'ascesa del pensiero in se stesso"¹⁶⁴. Nonostante questi significativi motivi di affinità tra i due filosofi, numerose sono le dissonanze prospettiche. Per prima cosa, l'Ipponate è ben più reticente di Plotino nell'attribuire al soggetto la capacità di separarsi da tutti quegli elementi che fanno da impedimento alla contemplazione. Anzi, ai fini della stessa – data la natura

¹⁶¹ G. BOERSMA, *The ascent of image in De vera religione*, "Augustiniana" 64 (2014), p. 141.

¹⁶² PLOTINO, *Enneadi* I, 6, 7.

¹⁶³ G. BOERSMA, *The ascent of image in De vera religione*, "Augustiniana" 64 (2014), pp. 129-130.

¹⁶⁴ W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 85.

corrotta dell'umanità postlapsaria – egli – nella fase matura della sua riflessione – giunge a ritenere non solo auspicabile, ma addirittura necessario l'intervento della grazia divina. Inoltre, Agostino si discosta dalla visione plotiniana di superfluo. Così leggiamo nelle *Enneadi*:

A quanto pare, è dunque necessario che chi vuol conoscere che cos'è l'Intelligenza, si ponga davanti agli occhi l'Anima, e dell'Anima la parte più divina. Questo potrebbe forse avvenire nel modo seguente: anzitutto elimina il corpo dall'uomo, e perciò anche da te stesso; elimina poi anche l'anima che lo plasma e, insieme, la sensibilità, nonché le passioni e le ire e le altre futilità che ci fanno piegare verso ciò che è mortale [...] l'anima, nata dall'Intelligenza, è come una luce che la circonda e perciò le è avvinta e non si trova in altro ma intorno a Lei e non ha un suo spazio, come non ne ha nemmeno l'Intelligenza.

Plotino esclude che la dimensione corporale dell'uomo possa congiungersi – nell'atto contemplativo – all'Intelligenza. Solo la parte superiore dell'anima (che non occupa spazio e non è in nessun luogo), infatti, partecipa all'*epistrophê*, e – ultimamente – all'unione mistica¹⁶⁵. Anche Agostino, certo, ritiene che l'elemento sensibile possa distrarre lo spirito dalla considerazione delle cose eterne, tuttavia – mentre il filosofo greco afferma la coincidenza ontologica del soggetto con la sua anima – l'Ipponate sostiene invece che l'uomo sarà dotato di un corpo persino quando, nella vita dopo la morte, avrà visione di Dio¹⁶⁶.

Infine, “Agostino si differenzia [...] da Plotino (oltre che per il contesto teologico) per il fatto che non ritiene che la visione conoscente e contemplante si trasformi nell'oggetto: Agostino intende quindi *mantenere* la visione come assoluta, intemporalmente sempiterna. La massima vicinanza, si potrebbe dire, ma nessuna identità”¹⁶⁷. Seppur altrimenti da Plotino, nondimeno, anche l'Ipponate pensa il

¹⁶⁵ “Ma la ‘conversione’ ha anche un altro significato e designa l'azione mediante cui noi (ossia la nostra anima) possiamo rivolgerci verso la nostra origine e ritornare a essa sottraendoci alla dispersione del mondo sensibile. Il virtuoso, nota Plotino, è rivolto verso il proprio interno (I 4 [46], 11.8) e non ravvisa nelle cose esterne l'oggetto del proprio volere. L'itinerario dell'anima plotiniana si compie quanto essa distoglie la sua attenzione dal mondo sensibile, concentrandola dentro di sé e riappropriandosi così della propria natura autentica e intelligibile (V I [10], 12)” (R. CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci Editore, 2009, p. 172).

¹⁶⁶ Nonostante la questione venga affrontata con toni più aspri rispetto a quelli ravvisabili nelle opere della maturità, anche nel *De vera rel.* Agostino ammette la resurrezione dei corpi nella vita eterna (AGOSTINO, *De vera rel.* 44, 82).

¹⁶⁷ W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995, pp. 85-86.

processo d'ascesi come un rivolgimento dell'uomo ad un'interiorità che non gli è estranea. Leggiamo nel *De vera rel.*:

Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità? Non è la verità che perviene a se stessa con il ragionamento, ma è essa che cercano quanti usano la ragione. Vedi in ciò un'armonia insuperabile e fa' in modo di essere in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece sei giunto ad essa non già passando da un luogo all'altro, ma cercandola con la disposizione della mente, in modo che l'uomo interiore potesse congiungersi con ciò che abita in lui non nel basso piacere della carne, ma in quello supremo dello spirito¹⁶⁸.

L'atto di trascendimento della realtà diveniente attraverso il quale l'uomo scopre quella "suprema armonia" che è Verità e che funge, per un verso, da criterio gerarchizzante l'essente e, per altro verso, da condizione di possibilità di un amore ordinato dello stesso, ebbene, tale atto è, per Agostino, l'esito ultimo di un'autentica esposizione all'immanenza. In quanto ha una natura mutevole l'uomo non è identico alla Verità¹⁶⁹ (l'Ipponate approfondisce questo tema nel secondo libro del *De lib. arb.*¹⁷⁰), tuttavia, nel medio della ricerca, egli può conformarsi a quella non come ad

¹⁶⁸ AGOSTINO, *De vera rel.* 38, 72.

¹⁶⁹ Questa circostanza costituisce un ulteriore elemento di rottura di Agostino con tradizione neoplatonica. G. Catapano – nel suo saggio intitolato *Tota sentit in singulis. Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale* – contrappone la divinizzazione dell'anima avanzata da Plotino alla negazione della divinizzazione dell'anima sostenuta dall'Ipponate. In una lettera scritta a Girolamo (*Ep.* 166, 2, 3), per esempio, Agostino afferma esplicitamente che "l'anima non è una parte di Dio". Tale convinzione non poggia su argomenti tratti dal creazionismo cristiano. Piuttosto, sembrerebbe una difesa degli stessi. Poiché, infatti, i manichei distinguevano nell'anima umana un'istanza cattiva da una buona, e affermavano di quest'ultima che avesse la stessa natura di Dio, l'Ipponate "fu sempre attento a evitare qualsiasi interpretazione del racconto genesiaco dell'insufflazione dello spirito nel primo uomo (*Gen.* 2, 7) che portasse a confondere la natura divina con l'anima umana" (G. CATAPANO, *Tota sentit in singulis. Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale* in R. CHIARADONNA, *Studi sull'anima in Plotino*, Roma, Bibliopolis, 2005, p. 394). Come abbiamo detto, pertanto, Agostino, agisce in favore di una corretta interpretazione delle Sacre Scritture e non a partire da queste. Dunque, l'argomento mediante il quale si distanzia dalla concezione plotiniana di *psyché* fa essenzialmente leva sulla mutevolezza di quest'ultima: "Gli stati d'animo sono differenti e molteplici e l'anima trascorre dagli uni agli altri; processi conoscitivi e disposizioni morali implicano un divenire, un muoversi nel tempo, una diversità d'essere in momenti distinti. Nulla di tutto questo è concepibile in Dio" (*Ivi*, p. 393).

¹⁷⁰ Nel secondo libro del *De lib. arb.*, Agostino colloca gerarchicamente la Verità rispetto all'uomo. Se questo fosse superiore a quella, ebbene, la giudicherebbe, ma non giudicherebbe per suo mezzo, invece l'esperienza dimostra che "quando qualcuno dice [...] che le cose eterne sono più degne delle temporali e che sette più tre fanno dieci, non dice che così doveva essere, ma conoscendo che così è, non trasforma da arbitro, ma si allietta come scopritore" (*De lib. arb.* II, 12, 34). Se poi Verità e uomo fossero uguali, allora quella dovrebbe essere mutevole come questo, mentre invece è immutabilmente

“una ragione dietro le stelle”, bensì come a ciò da cui è abitato. Dio è nell’interiorità dell’uomo, o – meglio – solo in Dio l’uomo è. L’auto-trascendimento dell’anima razionale è la storia della sua presa di consapevolezza che “Io, dunque, non sarei, Dio mio, non sarei in alcun modo, se Tu non fossi in me. O piuttosto, non è forse vero che io non sarei se non fossi in Te, *da cui, grazie a cui e in cui sono tutte le cose?*”¹⁷¹.

1.6. Per una conclusione

Solo con Dio l’uomo è beato. Agostino si rifà a questo principio per spiegare le miserie affliggenti la vita di colui che, pure, le Sacre Scritture dicono esser stato fatto a immagine e somiglianza del Creatore. L’Ipponate, pertanto, ha buon gioco nel mostrare che la causa di ogni dissidio dell’uomo deve essere ricondotta alla lontananza dello stesso da Dio. Occorre verificare tuttavia l’attendibilità della premessa da cui discende tale conclusione.

Scrive l’Ipponate nel quarto libro del *De Trin.*:

Ma dal momento che eravamo in esilio lontano dalla gioia incommutabile, e tuttavia non ne siamo stati esclusi né separati al punto da non cercare l’eternità, la verità, la beatitudine anche in queste realtà mutevoli e temporali (non vogliamo infatti morire né essere ingannati, né essere turbati), ci sono state inviate, per volere di Dio, delle apparizioni adatte alla nostra peregrinazione; esse ci ricordano che non è quaggiù ciò che cerchiamo, ma che dalle realtà di quaggiù dobbiamo tornare verso quel luogo di lassù, se non dipendessimo dal quale non cercheremmo qui certe cose¹⁷².

Per Agostino, o l’uomo è felice di questa vita caduca, ma allora è infelice di perderla; o è felice di perdere questa vita caduca, ma allora è infelice di viverla. O è indifferente a questa vita caduca, ma allora non ne è felice, poiché non la ama. Così, per un verso, egli aspira all’eternità come alla condizione di possibilità della sua beatitudine¹⁷³; per altro verso, egli intende il morire come un evento contro natura¹⁷⁴,

disponibile e può essere perduta solo da chi si volga nella direzione a lei opposta. Inoltre, l’uomo non può giudicare della Verità, ma – attraverso la Verità – esso viene giudicato, come emerge da alcuni modi di dire: “Pensa di meno di quanto deve”, “Pensa tanto quanto deve” (*Ibidem*). In definitiva, “se essa [Verità] non è inferiore ed eguale, rimane che sia eminentemente superiore” (*Ibidem*).

¹⁷¹ AGOSTINO, *Confess.* I, 2, 2.

¹⁷² AGOSTINO, *De Trin.* IV, 1, 2.

¹⁷³ AGOSTINO, *De Trin.* XIII, 8, 11. A ben vedere, l’argomento non è del tutto esente da problemi. Agostino assume – senza però addurre ulteriori giustificazioni – che quel limite – la morte – gravitante

ovvero: come quel ciò che pur accadendo, dovrebbe non accadere. Ma l'infelicità dell'uomo per la sua condizione di "quaggiù" testimonia il suo vincolo ad un'esistenza altra.

Un frammento pascaliano ricalca, incisivamente, il concetto espresso dalle parole del *De Trinitate* :

La grandezza dell'uomo è così visibile che essa si ricava persino dalla sua miseria, infatti ciò che è natura per gli animali la chiamiamo miseria nell'uomo, con la qual cosa riconosciamo che essendo la sua natura oggi simile a quella degli animali, egli è decaduto da una migliore natura che gli era propria un tempo. Poiché, chi si sente infelice di non essere re se non un re spodestato? Paolo Emilio era forse ritenuto infelice per non essere console? Al contraria tutti trovavano che egli era felice di esserlo stato, poiché la sua condizione non era di esserlo sempre. Ma si trovava Perseo così infelice di non essere più re, poiché la sua condizione era di esserlo sempre, che sembrava strano che egli sopportasse la vita. Chi si sente infelice di avere solo una bocca e chi non si sentirebbe infelice di avere un solo occhio? Non si è forse mai pensato di affiggersi per il fatto di non avere tre occhi, ma si è inconsolabili per il fatto di non averne"¹⁷⁵.

L'infelicità – così argomentano Agostino e Pascal – segue la privazione, ovvero: la mancanza di qualcosa di dovuto. Quindi, l'uomo non potrebbe scandalizzarsi della sua natura transeunte se non conseguentemente alla perdita di una più originaria

sulla vita desiderata, debba essere risolto a posteriori, ovvero: espandendo i confini della vita stessa – anziché a priori, ovvero: moderando la volontà. Tenteremo di giustificare anche questa scelta.

¹⁷⁴ A tal proposito, P. A. Ferrisi individua un'evoluzione del pensiero agostiniano intorno al concetto di morte. In una prima fase, di matrice neoplatonica, l'Ipponate intravede nel decesso una forma di liberazione dalla schiavitù del corpo; scrive infatti: "E affinché l'anima sia meno ostacolata nell'aderire tutta al tutto della verità, la morte, che prima si temeva, è desiderata come definitiva ricompensa, in quanto fuga totale e liberazione dal corpo" (AGOSTINO, *De quant. an.* 76). Dopo l'anno 400, a seguito di una maturazione del suo pensiero antropologico, Agostino inizia a concepire la separazione dell'elemento materiale da quello spirituale come un fatto negativo. In *De civ. Dei* XIII, 15 leggiamo: "È quindi palese fra i cristiani veramente attaccati alla fede cattolica che anche la morte non ci fu inflitta per una legge di natura". In definitiva, "la morte si colloca sul piano della *necessitas*, cioè dalla parte di quelle realtà che oppongono resistenza alla libertà dello spirito umano; essa è il segno ultimo e tangibile dell'incapacità dell'anima di dominare sulla vitalità del proprio corpo" (P. A. FERRISI, *La svolta antropologica di Agostino d'Ipbona. L'anno 400, "Augustinianum"* 34 (1994), p. 385).

¹⁷⁵ B. PASCAL, *Pensieri* VI/117. Di seguito indicheremo il numero del frammento citato secondo l'ordine di ricorrenza e la numerazione dell'edizione delle *Pensées* curata da L. Lafuma (B. Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, qui vol. I. *Textes*), cui ci riferiremo costantemente in questo lavoro, e che completeremo, accogliendo un suggerimento di Mesnard (J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, S. E. D. E. S., 1993, p. 6), premettendo al numero del frammento di volta in volta citato il numero arabo o romano indicante l'"unità" della *Copie* alla quale appartiene. Esistono 62, o, più esattamente, 63 "unità": 1-27 (con un 15 bis) e I - XXXV. Le cifre arabe designano le "liasses" titolate, raggruppate nella I sezione dell'edizione Lafuma; le cifre romane si riferiscono alle "serie" non titolate, ripartite nelle sezioni II e III della medesima edizione.

condizione di non mortalità¹⁷⁶. In ordine alla logica, questo ragionamento è ineccepibile, infatti: una pretesa è sensata e legittima solo in quanto esprime la rivendicazione di un diritto; mentre invece, il non dovuto – ancorché, magari, desiderato – non può essere esatto. D'altra parte, però, in ordine alla prassi, l'uomo – guidato da una volontà corrotta – potrebbe anche reclamare di avere più di quanto, effettivamente, non gli spetti; mosso da un amore eccessivo per la vita, egli potrebbe, cioè, ambire a persistere nell'esistenza oltre quella giusta misura espressa dal limite della morte, a lui connaturato. Questo si verificerebbe qualora egli si legasse alla sua condizione terrena fintanto da pretendere una sconfinata protrazione nel tempo, ovvero: fintanto da ricercare nell'incessante somma di esperienze finite quel bene capace di colmare il suo desiderio di infinito, di eternità. Tuttavia “la constatazione psicologica della nostra perenne inquietudine, e la constatazione ontologica della nostra temporalità” mostrano, agostinianamente, “che l'Uomo perciò è sempre-inquieto, perché essere mai-adempiuto e qui sempre compientesi. Il suo ‘modo’ cioè, è il ‘penultimo’, non l'eschaton tutto-compiuto e adempiuto, l'ultimo tutto-ultimato”¹⁷⁷. Questo significa che “quello nostro, terrestre, storico, è il *modo* del non-ancora”¹⁷⁸, e lo sarebbe anche se potesse prolungarsi illimitatamente nel tempo. Non è, dunque, dalla tensione deforme per un surrogato di infinito, né dalla scriteriata attrazione verso una “sucessività ancora-da-scorrere”¹⁷⁹ che – secondo l'Ipponate – muove la pretesa umana di immortalità, bensì da una nostalgia di vicinanza a quell'Eterno che “semel-simul-semper È”¹⁸⁰ e che solo eternamente potrebbe essere amato con ordine. Il desiderio delle cose di “lassù – in quanto adeguato al suo oggetto d'attenzione – è, pertanto, formalmente legittimo. Occorre accertare se, in concreto, sia velleitario o meno.

Ora, Pascal ritiene che l'uomo non potrebbe giudicare misera la sua esistenza se non fosse caduto “da una migliore natura”: come, infatti, la condizione di senso dell'appetito è l'esistenza di un organismo predisposto alla nutrizione e la condizione di senso di un organismo predisposto alla nutrizione è l'esistenza del nutrimento – così,

¹⁷⁶ A tal proposito cap. 1. 1. e 1.2.

¹⁷⁷ A. DI GIOVANNI, *La partecipazione alla “immortalità” di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'Agostino, “Augustinianum”* 18 (1978), p. 229.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 231.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 232.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

anche l'infelicità deve implicare l'apertura ad un oggetto felicitante e l'apertura ad un oggetto felicitante deve implicare il darsi dello stesso¹⁸¹.

Agostino – differentemente dal filosofo francese – non difende la significatività del desiderio umano di vita eterna mediante un'argomentazione logica. Scrive, infatti, nel *De Trin.*:

Non è un problema da poco determinare se la natura umana possa conquistare questa vita sempiterna che tuttavia ammette essere desiderabile. Ma se è presente la fede, che si trova in coloro a cui Gesù *diede il potere di diventare figli di Dio*, non c'è alcun problema. Difatti tra coloro che hanno tentato di trovare una tale risposta per mezzo di argomentazioni umane, solo pochi, che erano dotati di grande intelligenza, disponevano in abbondanza di tempo libero ed erano istruiti sulle teorie più raffinate, sono potuti giungere alla scoperta dell'immortalità della sola anima. Tuttavia non hanno trovato per quest'anima una vita felice stabile, cioè vera. Essi hanno detto difatti che essa ritorna, anche dopo la felicità, alle infelicità di questa vita [...] La fede di cui stiamo parlando, invece, promette, non per un'argomentazione umana ma sulla base dell'autorità divina, che tutto l'uomo, il quale senza dubbio è costituito di anima e di corpo, sarà immortale e per questo veramente felice. E perciò, dopo che nel Vangelo era stato detto che Gesù ha dato *il potere di diventare figli di Dio* a coloro che *lo accolsero*, ed era stato esposto brevemente che cosa significasse averlo accolto col dire: *A quelli che credono nel suo nome*, ed era anche stato aggiunto in che modo diventino figli di Dio, poiché *non da sangue né da volontà di carne né da volontà di uomo, ma da Dio sono nati*, perché questa umana debolezza che noi vediamo e che ci portiamo addosso non disperasse di una tale elevatezza è stato subito aggiunto: *E la Parola si è fatta carne e ha abitato in mezzo a noi*, perché essa si convinsesse, a partire da una cosa opposta, di ciò che le sembrava incredibile. Se infatti colui che è Figlio di Dio per natura si è fatto figlio dell'uomo per misericordia in favore dei figli degli uomini (questo infatti corrisponde a: *La Parola si è fatta carne e ha abitato in mezzo agli uomini*), quanto è più credibile che coloro che sono figli degli uomini per natura diventino figli di Dio per grazia di Dio e abitino in Dio, il solo nel quale e grazie al quale possono essere felici, una volta resi partecipi della sua immortalità? Per convincerci di questo il Figlio di Dio si è reso partecipe della nostra mortalità¹⁸².

Secondo l'Ipponate, l'uomo non può guadagnare da se stesso la certezza della vita eterna. La filosofia – anche nelle sue più alte espressioni – ha colto solo un aspetto della natura dell'anima e del corpo; a causa della sua visione parziale, poi, ha mancato del tutto la possibilità di intendere che cosa ultimamente sia la felicità, e quali condizioni la rendano possibile. “Però, Agostino-teologo può andare oltre alla fragilità umana facendo sperare, con la partecipazione all'immortalità propria di Dio – l'Essere

¹⁸¹ Questo argomento funziona relativamente al desiderio, ma solo in quanto ordinato. L'ambizione dell'uomo ad avere le ali, per esempio, non implica che l'uomo abbia le ali. Infatti, non è nella sua natura essere alato.

¹⁸² AGOSTINO, *De Trin.* XIII, 12.

che solamente È, senza alcun incompiuto, ma Perfezione tutta-compiuta e assoluta – la compiutezza definitiva”¹⁸³.

Beninteso, il Creatore non è strumento di eternità, ma fine della stessa¹⁸⁴. Essere e vivere sono, per l’Ipponate, presupposti necessari, non sufficienti, in vista del conseguimento della beatitudine. Quest’ultima, infatti, non potrebbe manifestarsi se non all’interno di una dinamica relazionale-amorosa dell’uomo con Dio, dinamica che non è oggetto di sapere, ma che diversamente si configura come esperienza soggettiva:

Ma prima di tutto è stato necessario persuaderci di quanto Dio ci abbia amato, affinché per la disperazione non rinunciassimo a innalzarci verso di lui. Ma occorre anche che ci fosse mostrato in quale stato fossimo quando egli ci ha amato, perché non capitasse che, insuperbendoci come se avessimo nostri meriti, rifuggissimo ancor di più da lui e nella nostra forza diventassimo ancora più deboli; per questo Dio ha agito nei nostri riguardi in modo che piuttosto progredissimo per mezzo della sua forza, e si perfezionasse così nella debolezza dell’umiltà la virtù della carità. Questo annuncia nel Salmo dove afferma: *Allontanando una pioggia spontanea, o Dio, dalla tua eredità, essa è stata indebolita; ma tua l’hai perfezionata*. In effetti la *pioggia spontanea* non può intendersi se non come grazia, non resa in cambio di meriti, ma data gratuitamente; per questo viene chiamata “grazia”. Dio infatti ce l’ha data non perché ne fossimo degni ma perché l’ha voluto. Sapendo questo non confideremo in noi stessi; e questo significa indebolirsi. Ma ci perfeziona proprio colui che anche all’apostolo Paolo disse: *Ti basta la mia grazia, difatti la virtù si perfeziona nella debolezza*. Era dunque necessario persuadere l’uomo di quanto Dio ci abbia amato e in quale stato fossimo quando ci ha amato: di quanto Dio ci abbia amato, perché non disperassimo; in quale stato fossimo perché non insuperbissimo¹⁸⁵.

Scrive Pascal, in un frammento di memoria agostiniana: “La miseria ricavandosi dalla grandezza, e la grandezza dalla miseria”¹⁸⁶. L’uomo – così afferma l’Ipponate, soprattutto nelle sue opere della maturità – è debole quando, superbo, si fa forte, ed è forte quando, umile, si riconosce debole: rifuggendo Dio, nel peccato, egli ha perduto se stesso, condannandosi a quella lontananza dalla “gioia incommutabile”¹⁸⁷ che – in ordine alla tradizione scritturistica – è l’esilio della sua condizione postlapsaria. Allorquando gli viene concesso, però, egli può ancora esperire quell’amore gratuito che è grazia: manifestazione della volontà del Bene Sommo di amare l’uomo indipendentemente dai suoi meriti. Di qui l’esortazione di Agostino:

¹⁸³ A. DI GIOVANNI, *La partecipazione alla “immortalità” di Dio, eschaton dell’uomo, in sant’Agostino, “Augustinianum”* 18 (1978), p. 229.

¹⁸⁴ Utilizzare Dio, il Bene, anziché fruirne è amare disordinatamente.

¹⁸⁵ AGOSTINO, *De Trin.* IV, 1, 2.

¹⁸⁶ B. PASCAL, *Pensieri* VII/122.

¹⁸⁷ AGOSTINO, *De Trin.* IV, 1, 2.

Fissa la tua dimora in Lui, affida a Lui tutto quello che hai da Lui, anima mia, almeno ora che sei stanca degli inganni. Affida alla Verità tutto quello che ti viene dalla Verità, e così non perderai nulla. Rifioriranno tutte le parti marce e guariranno tutte le tue malattie; le cose che in te si sgretolano saranno riformate e rinnovate, saranno strette a te e non ti trascineranno nella caduta, ma staranno e permarranno insieme con te presso Dio, che è e permane per sempre¹⁸⁸.

¹⁸⁸ AGOSTINO, *Confess.* IV, 11, 16.

PARTE SECONDA

IL PECCATO ORIGINALE

Nasciamo così contrari a questo
amore di Dio ed esso è così necessario
che occorre che noi nasciamo colpevoli,
oppure Dio sarebbe ingiusto.
(B. PASCAL, *Pensieri*)

2.1. All'origine del peccato

Agostinianamente, in tanto l'uomo è infelice per la sua condizione caduca in quanto privato di un'esistenza ad essa superiore. La morte, l'inganno e il turbamento, quali espressioni del male, sono da lui rifuggiti perché legittimamente intesi come contrari alla sua natura. È riferendosi alle Sacre Scritture che l'Ipponate spiega la ragione della perdita, per il soggetto, di un originario stato privilegiato. In particolare, il racconto genesiaco della cacciata dei progenitori dall'Eden (*Gn* 3, 1-24)¹⁸⁹ e, tra le altre, la pericope paolina sulla colpa di Adamo e sulla grazia di Cristo (*Rm* 5, 12-15) costituiscono il fondamento biblico su cui insiste la tematizzazione agostiniana del peccato originale quale causa della lontananza dell'uomo dal suo Creatore e, ultimamente, quale motivo della sua infelicità. È una questione tutt'ora dibattuta se l'Ipponate sia stato un semplice sistematizzatore del suddetto dogma o se invece, a tal proposito, abbia rivestito un autentico ruolo iniziatico. Vi sono sensate ragioni tanto per sostenere l'una quanto per sostenere l'altra posizione. L. Cova enuclea così gli argomenti avanzati dalle due principali linee interpretative: dall'ammissione che Agostino sia giunto solo gradualmente ad elaborare una teoria intorno al peccato

¹⁸⁹ “Va detto comunque che il racconto del paradiso e della trasgressione della coppia primitiva non riveste, nel resto dell'Antico Testamento, l'importanza che gli fu poi conferita dalla tradizione teologica cristiana, ma anche dalla lettura giudaica a cavallo dell'era volgare. Nonostante alcuni riferimenti all'Eden in Ezechiele (28, 13 e 31, 9) e in Isaia (51, 3), si può anzi affermare che nel pensiero biblico, com'è ormai comunemente ammesso, sia sostanzialmente assente l'idea di una originaria 'caduta' dell'uomo, che ne abbia corrotto la natura rendendo l'intera umanità schiava del peccato o che comporti addirittura la trasmissione universale di una colpa per via ereditaria” (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 27-28). Cova, invero, individua possibili riferimenti al racconto genesiaco anche in *Sir* 25, 33 e nel libro della *Sap* (2, 23-14) dove si parla addirittura di “stirpe maledetta” (3, 11-12; 4, 3-6) senza mai giungere, però, alla negazione della possibilità che il singolo uomo possa scampare al peccato ascoltando Dio.

originale ne segue l'improbabilità che egli si sia appoggiato a precedenti elaborazioni della stessa. D'altra parte, però – preoccupato di mostrare la sua totale ortodossia, la sua totale aderenza ai principi dottrinali della Chiesa cattolica – è l'Ipponate stesso a dichiarare, relativamente al suddetto tema, il suo debito nei confronti della tradizione patristica a lui precedente¹⁹⁰.

Occorre tuttavia procedere per gradi e considerare, anzitutto, l'esegesi agostiniana del brano veterotestamentario sopra menzionato. Le opere in cui l'Autore avanza una dettagliata interpretazione di *Gn* 3, 1-24 sono il *De Gen. c. Man.* (388-389) e il *De Gen. ad. litt.*(401-414), invece, nel *De Gen. ad l. imp.* (393) il commento si arresta al versetto 26 di *Gn* 1.

Nel contesto del secondo racconto biblico della creazione, lo stato in cui originariamente viveva il primo uomo viene descritto come beato¹⁹¹:

Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente. Poi il Signore piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male. Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino, poi di lì si divideva e formava quattro corsi [...] Il Signore prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti"¹⁹²

In *De Gen. c. Man.* Agostino afferma che l'albero della conoscenza del bene e del male intende simboleggiare "la collocazione intermedia dell'anima e la sua ordinata

¹⁹⁰ *Ivi*, pp. 67-68. In merito al secondo punto della questione scrive M. Lamberigts: "During the Second Pelagian Controversy, Julian of Aelclanum accused Augustine of having invented the doctrine of original sin. Julian considered this doctrine as a Manichean, North African invention that threatened the orthodoxy of the Church and misled the faithful [...] In his reply, Augustine made ample use of his predecessors, both from the East and the West, in order to show that the doctrine he defended was in line with what had been taught by the Catholic Church always and everywhere throughout its history [...] Augustine first and foremost emphasized the absolute priority of Scripture, the source of truth par excellence. The predecessors are described as faithful interpreters of Scripture and as people who have taught what they have learned in the Church: they are first children of the Church and then teachers in the same Church" (M. LAMBERIGTS, *Augustine's use of tradition in the controversy with Julian of Aelclanum*, "Augustiniana" 60 (2010), p. 11).

¹⁹¹ A tal proposito: AGOSTINO, *De Gen. c. Man.* II, 9, 12-11, 15 e AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* VIII, 3, 6. Poiché, tuttavia, mai Agostino mette in discussione questa evidenza, non ci dilungheremo a sottolineare particolari sfumature interpretative del testo che poco risulterebbero utili ai fini della presente indagine.

¹⁹² *Gn* 2, 7-10. 15-17.

integrità”¹⁹³. Essa anima, infatti, deve tendere a ciò che la supera e non a ciò che le è inferiore. “Le viene dunque comandato di mangiare *di ogni albero che è nel paradiso*, ma di non mangiare dell’albero in cui risiede il discernimento del bene e del male, cioè di non godere di esso in maniera che, per così dire, mangiandone, violi e corrompa la stessa ordinata integrità della propria natura”¹⁹⁴.

Ora, in che modo Adamo e, quindi, Eva, che da lui fu tratta, poterono perdere quella felicità edenica a loro connaturata fin dal momento della creazione? Mediante il peccato. Agostino – ripercorrendo la successione di fatti narrati in *Genesi* – ne propone una fenomenologia. (1) Dapprima il pensiero o i sensi dell’uomo vengono suggestionati: è il caso del serpente – simboleggiante il diavolo – che tenta Eva. (2) Quindi, la dimensione desiderante del soggetto può essere spinta a rifiutare la suggestione oppure ad assecondarla: quest’ultimo caso è quello della donna che prende il frutto dall’albero del bene e del male. (3) Infine, il peccato trova pieno compimento quando anche la ragione vi aderisce: è il caso di Adamo che si ciba a sua volta del bene datogli da Eva¹⁹⁵. “Il consenso della ragione, in ultima analisi, rappresenta la condizione necessaria e sufficiente affinché all’anima sia imputato il peccato, il cui prodursi non richiede pertanto il concretizzarsi dell’atto esterno”¹⁹⁶. Per quale motivo, però, l’uomo accoglie la suggestione perversa anziché “chiuderle la porta”? Secondo l’Ipponate questo accade a causa della superbia, origine di tutti i peccati¹⁹⁷. Anche i progenitori,

¹⁹³ AGOSTINO, *De Gen. c. Man.* II, 9, 12.

¹⁹⁴ *Ivi*, II, 10, 13.

¹⁹⁵ Questa scansione viene evidenziata da E. Moro. (E. MORO, *Introduzione*, in AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, trad. it. di E. Moro, Milano, Bompiani, 2018, pp. 25-26). Affinché risulti comprensibile, occorre osservare che Agostino crede che la donna sia sottomessa all’uomo allo stesso modo in cui vede che il desiderio è sottomesso alla ragione: “Capo dell’uomo, infatti, è Cristo e capo della donna è l’uomo; per questo viene detto: *Non è bene che l’uomo sia solo*. Doveva ancora avvenire, infatti, non solo che l’anima ottenesse il dominio sul corpo, poiché il corpo occupa una posizione servile, ma anche la ragione ‘maschile’ sottomettesse a sé la sua parte animale, con il cui aiuto comanda al corpo. Come esempio di ciò fu fatta la donna, che l’ordine delle cose vede sottomessa all’uomo, affinché quanto appare con maggior evidenza in due esseri umani, cioè nel maschio e nella femmina, possa essere osservato anche in un unico uomo: la mente interiore, in un certo senso la ragione dell’uomo, sottometta a sé il desiderio dell’anima” (AGOSTINO, *De Gen. c. Man.* II, 11, 15). Sul rapporto uomo-donna (prima e dopo il peccato) nell’opera di Agostino: BRIGUGLIA, *Stato d’innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017, pp. 41-43.

¹⁹⁶ E. MORO, *Introduzione*, in AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, trad. it. di E. Moro, Milano, Bompiani, 2018, p. 26.

¹⁹⁷ Il concetto di superbia è centrale rispetto alla riflessione agostiniana sul peccato. Il ricorso alle Sacre Scritture gioca un ruolo di rilievo in tal senso. Questo è indubbio. Non deve però essere trascurato l’apporto plotiniano al pensiero dell’Ipponate. N. J. Torchia – nell’articolo *St. Augustine’s treatment of superbia and its Plotinian Affinities* – propone un confronto tematico, tanto interessante quanto sobrio, tra l’opera del filosofo Greco e quella del teologo Africano. Sono quattro gli elementi di affinità che egli individua tra il concetto latino di *superbia* e il concetto greco di *tolma*. In primo luogo: Agostino, sulla

temendo che Dio fosse in qualche modo geloso di loro, furono persuasi di poter stare oltre il Creatore, ovvero, di poter sussistere indipendentemente da Lui: “Così,

scorta del *Siracide*, definisce la superbia come inizio del peccato: l'uomo, sopravvalutandosi, abbandona Dio e si illude così di poter diventare legislatore di se stesso. Similmente – osserva Torchia – per Plotino (*Enneadi* V. 1. 10) “the soul driven by *tolma* (τόλμα) is bold enough to desire something more than it already possesses” (N. J. TORCHIA, . *Augustine's treatment of superbia and its Plotinian Affinities*, “Augustinian Studies” 18 (1987), p. 67). La *tolma* stimolando un processo di separazione dall'Uno (comunque sotteso dalla stessa logica emanazionista) favorisce, inevitabilmente, l'avvento di quella molteplicità il cui manifestarsi è già, plotinianamente, un male. In secondo luogo: il peccato, per Agostino, come in parte abbiamo detto, è una forma di apostasia (Torchia fa riferimento all'inequivocabile passo di *De Gen. c. Man.* II, 5, 6) che può essere duplicemente intesa sia come allontanamento dall'uomo dalla propria origine, sia come “rebellion against a higher ontological principle” (N. J. TORCHIA, . *Augustine's treatment of superbia and its Plotinian Affinities*, “Augustinian Studies” 18 (1987), p. 69). Entrambe queste declinazioni semantiche di “apostasia” trovano un valido corrispondente nell'opera plotiniana. Relativamente alla prima accezione leggiamo in *Enneadi* VI 9, 5: “[il *Nous*] osò staccarsi, non so come, dall'Uno!” e, ancora, in *Enneadi* V 1, 10: “Ma per quale causa: le anime, pur essendo parti del mondo superiore e appartenenti completamente ad esso, si sono dimenticate di Dio loro Padre e ignorano se stesse e Lui?”. Relativamente alla seconda accezione, invece, Torchia cita *Enneadi* V 1, 5: “Molteplice è dunque questo Dio, che è superiore all'Anima: ad essa spetta – una volta congiunta – abitare fra le cose di quaggiù, qualora non voglia liberarsene”. In terzo luogo: Agostino ritiene che la superbia sia fonte di idolatria; a causa del peccato l'uomo ama se stesso come se fosse il Creatore: “i superbi [...] attribuendo a se stessi quello che non sono si affrettano a credere che una e medesima sia la natura del sommo Dio e dell'anima umana” (*De Gen. c. Man.* II, 36, 40). Parallelamente, Plotino afferma che la *psyché* si compiace della possibilità di governare i singoli corpi, in una sorta di imitazione della creazione. “*Ennead* IV.4(28).3 presents a closely related argument, attributing the motive for souls' descent to a self-love which prompts them to exist on their own” (N. J. TORCHIA, . *Augustine's treatment of superbia and its Plotinian Affinities*, “Augustinian Studies” 18 (1987), p. 72). In quarto luogo: entrambe – *superbia* e *tolma* – rendono l'anima a tal punto irrequieta che essa preferisce agire anziché contemplare. A riprova di ciò Torchia cita *De Gen. c. Man.* II, 36, 40 (“L'anima umana, infatti, può essere partecipe di tale verità, la verità stessa, però, è Dio inalterabile, al di sopra di essa. Chiunque, dunque, ha voltato le spalle a tale verità, si è rivolto a se stesso e gioisce non di Dio che lo governa e lo illumina, ma dei propri moti, come se fossero liberi”) e *Enneadi* V, 1, 1 (“In tal modo [le anime] soddisfatte di quella loro manifesta decisione, dopo aver abusato del loro movimento e aver corso in senso contrario, una volta allontanatesi di molto, ignorarono finalmente se stesse e il loro luogo di origine”). A fronte dell'individuazione di alcuni, chiari, elementi di vicinanza tra la nozione agostiniana di *superbia* e quella plotiniana di *tolma*, Torchia non trascura, tuttavia, di mettere in risalto le insuperabili differenze teoretiche intercorrenti tra le riflessioni dei due filosofi: “In contrast to Plotinian emanationism, Augustine proceeds from Judeo-Christian tenet of Creation *ex nihilo* by a personal, providential God. While the Plotinian One is determined by its own nature to emanate and thereby generate being, the Judeo-Christian God engages in a free creation, without constraint of any kind. There exists a vast 'ontological difference' between God and creatures. In this respect, creatures are wholly distinct from their creative source. Conversely, the Plotinian universe is a great continuum or 'chain of being' which proceeds downward from a supreme principle of goodness, power, and life to the non-being of matter. The difference between lesser levels of reality or hypostases lies in their degree of ontological 'distance' or separation from the One. As opposed to Plotinus, Augustine viewed the world as fundamentally good, albeit imperfect, radically contingent and riddled with non-being. For Plotinus, the stumbling block is the very fact of otherness: why must anything other than the One exist? Consequently, the will to be other than the One is deemed wrong and blameworthy. The paradox lies in the fact that this *tolma* is implicit in the One's very emanation; *tolma* functions as a dynamic component of this emanation process. For Augustine, the stumbling block is not creation, but the fact of evil; how can evil manifest itself in a universe created by a supremely perfect God? In Augustinian terms, evil proceeds not from creation per se, but from a perversion of the will and the goods which God has created” (N. J. TORCHIA, . *Augustine's treatment of superbia and its Plotinian Affinities*, “Augustinian Studies” 18 (1987), pp. 68-69).

desiderando esser Dio contro il comando, non per imitazione legittima, ma per illecita superbia, l'uomo venne abbandonato fino alla condizione mortale delle bestie”¹⁹⁸.

Nondimeno, in *De Gen. c. Man.* – opera databile ad una fase non matura della produzione filosofico-teologica agostiniana – l'Ipponate è ancora persuaso della possibilità umana di riscattare, in virtù di un merito, la propria condizione postlapsaria. Leggiamo infatti:

*E allora, perché Adamo non stendesse la sua mano verso l'albero della vita e vivesse in eterno, Dio lo lasciò andar via dal paradiso. Opportunamente è stato detto: lo lasciò andar via, e non “lo scacciò”, perché apparisse che per il peso stesso dei suoi peccati, per così dire, si direbbe nel luogo che gli conveniva [...] Fu dunque lasciato andare via dal paradiso della delizia, perché lavorasse la terra, da cui era stato tratto, perché cioè si affaticasse in questo corpo e, qualora ne fosse capace, vi acquisisse il merito del ritorno*¹⁹⁹.

Da parte sua Agostino ritiene che la caduta dei progenitori abbia avuto delle ripercussioni sull'umanità tutta. Ognuno, infatti, patisce gli effetti di quella punizione divina, conseguente al primo peccato, il cui sostanziale contenuto era già stato anticipato dal Creatore allorché, ammonendo Adamo ed Eva, aveva detto: “[Dell'albero della conoscenza del bene e del male] non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”²⁰⁰.

Parzialmente differenti sono gli esiti cui approda l'esegesi agostiniana di *Gn* 3, 1-24 in quella più vasta e tarda opera di commento al primo libro della Bibbia intitolata *De Gen. ad. litt.* Approfondendone i contenuti cercheremo di far emergere le divergenze intercorrenti tra questa e il *De Gen. c. Man.*

In primo luogo, nel *De Gen. ad. litt.*, l'Ipponate conduce una disamina più ampia circa il senso del comando divino rivolto ai progenitori di non cibarsi dei frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. Egli esclude che tale ordine scaturisse dalla presenza in quello di alcunché di malvagio, infatti – in quanto creato – esso non

¹⁹⁸ AGOSTINO, *De Gen. c. Man.* II, 21, 32.

¹⁹⁹ AGOSTINO, *De Gen. c. Man.* II, 22, 34. In un altro luogo del *De Gen. c. Man.* Agostino ribadisce il ruolo decisivo svolto dal merito dell'uomo in vista della sua salvezza: “Costui [l'uomo] se un giorno dovesse rivolgersi a Dio per mezzo della spada fiammeggiante, cioè delle tribolazioni temporali, conoscendo i suoi peccati, gemendo e accusando non più una natura estranea, che non esiste, ma se stesso, così da meritare egli stesso il perdono [...] giungerà all'albero della vita e vivrà in eterno” (*Ivi*, II, 27, 41).

²⁰⁰ *Gn*, 3, 3. Agostino commenta più approfonditamente le maledizioni divine inferte alla donna e all'uomo in *De Gen. c. Man.* II, 19, 29-22, 32.

sarebbe potuto essere cattivo. Piuttosto, la suddetta proibizione doveva avere un valore pedagogico. Solo nell'obbedienza l'uomo avrebbe potuto acquisire merito per la sua condizione beata:

Quell'albero non fu dannoso per il frutto che produceva – infatti, Colui che aveva dato tutte le cose molto buone non avrebbe posto qualcosa di malvagio nel paradiso –, ma male per l'uomo fu la trasgressione del precetto. Era infatti opportuno che all'uomo, posto sotto il Signore Dio, fosse proibito di fare qualcosa, in modo che la virtù per cui risultare meritevole agli occhi del suo Signore fosse per lui proprio l'obbedienza²⁰¹.

Prima dell'esilio dal paradiso terrestre – così afferma Agostino – l'uomo, osservando il divieto a lui imposto dal Creatore, aveva la possibilità di essere virtuoso. Tuttavia, superbo, egli fece “eccessivamente affidamento, per così dire, sul proprio valore” e dovette pertanto comprendere con “l'esperienza della pena quanto non sia buona la condizione della natura che è stata fatta, una volta che si sia allontanata dal Colui che l'ha fatta”, “coloro che godono nei piaceri mortiferi non possono essere privi del timore dei dolori, e coloro che a causa del più intenso torpore della superbia non avvertono affatto il male della propria diserzione appaiono davvero più miseri degli altri che sanno riconoscere queste cose”²⁰².

Ora, per quale motivo Dio ha consentito che Adamo ed Eva fossero suggestionati dal diavolo al punto tale da peccare? Taluni – osserva l'Ipponate – sospettano che il Creatore, in tanto in quanto non impedisce che la sua creatura venga tentata, sia ultimamente responsabile di ogni condotta umana malvagia. L'obiezione è serrata: se il male è male, perché Dio – Bontà Somma – permette che accada? La risposta di Agostino si dispiega in due momenti: per un verso, nella debolezza, il soggetto comprende di non poter confidare solo in se stesso; per altro verso, gli ingiusti possono coadiuvare il cammino dei giusti verso il bene:

È sorprendente, infatti, quanto questa umiltà, con cui siamo sottomessi al Creatore per non guardare con presunzione alle nostre forze come se non avessimo bisogno del Suo aiuto, lungo tutte le Scritture divine sia messa in risalto con continua premura. Dunque, poiché è anche grazie agli ingiusti che progrediscono i giusti, e grazie agli empì che progrediscono i devoti, non ha senso dire: “Dio non avrebbe dovuto creare coloro che aveva prescienza sarebbero stati malvagi”. Infatti, perché mai non avrebbe dovuto creare coloro che aveva prescienza avrebbero giovato ai buoni, tanto nascendo e

²⁰¹ AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* VIII, 6, 12.

²⁰² *Ivi*, XI, 5, 7.

risultando utili nell'esercitare e nell'ammaestrare le buone volontà di questi ultimi, quando venendo giustamente puniti per la propria volontà malvagia?²⁰³

Ulteriormente, l'Ipponate si fa carico dell'obiezione per cui Dio avrebbe dovuto fare l'uomo incapace di peccato. Ebbene – pur riconoscendo preferibile la natura che non può mai traviare rispetto a quella che, talora, può compiere azioni inique – Agostino difende altresì l'innocenza del Creatore a fronte di un male che, se il soggetto non volesse, non compirebbe: “Ora, noi concediamo che è migliore la natura che non vuole in alcun modo peccare; concedano anch'essi che non è malvagia la natura che è stata fatta in modo tale che avrebbe potuto non peccare se non lo avesse voluto, e che è giusta la condanna con cui è stata punita la natura che per volontà, non per necessità, ha peccato”²⁰⁴. L'Ipponate, dunque, ritiene che la sola evenienza dell'atto malvagio, resa possibile dal libero arbitrio dell'uomo, non sia ancora un male. Ne consegue che a Dio non deve essere imputata la colpa di un peccato che la sua creatura compie, potendo anche scegliere altrimenti. Connaturata al soggetto, quindi, è – secondo Agostino – la facoltà di determinarsi giustamente o ingiustamente nell'esistenza:

E perciò coloro che erano pronti a lodare Dio per quella sola natura [quella che non vuole in alcun modo peccare], ancor più devono lodarlo per entrambe [anche per quella che potrebbe voler peccare]; quella infatti è presente negli angeli santi, questa negli uomini santi. Quanto invece a coloro che scelsero di esser dalla parte dell'iniquità e corrompero una lodevole natura con una colpevole volontà, il fatto che Dio ne avesse prescienza non è assolutamente una ragione per cui essi non avrebbero dovuto esser creati²⁰⁵.

Questa fiducia accordata dall'Ipponate alla capacità del soggetto di essere artefice della propria condizione, in quanto sana o in quanto corrotta, patisce un parziale ridimensionamento laddove – commentando i mali di pena cui è soggetto l'uomo

²⁰³ *Ivi*, XI, 6, 8. Non concorderebbe con Agostino Jonas il quale, in *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, è costretto a negare l'onnipotenza del Creatore pur di salvare la di lui innocenza dinanzi al male: “Ma se Dio può essere compreso solo in un certo modo e in un certo grado, allora la sua bontà (cui non possiamo rinunciare) non deve escludere l'esistenza del male; e il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente. Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male” (H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di M. Vento, Genova, Il Melangolo, 2004, p. 34).

²⁰⁴ AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* XI, 7, 9. L'Ipponate avanza simili considerazioni in *De Gen. c. Man.* II, 28, 42.

²⁰⁵ AGOSTINO, *De Gen. ad. litt.* XI, 7, 9.

postlapsario in virtù delle maledizioni divine²⁰⁶ – egli afferma: “Dovevano venire affanni, dolori, morte, e tutta la contrizione del mondo, e la grazia di Dio, che al tempo opportuno sopraggiunse agli uomini, ai quali, afflitti, insegnò di non dover presumere di se stessi”²⁰⁷. A differenza di quanto concedeva in *De Gen. c. Man. II, 22, 34*, l’Ipponate sembra qui negare al soggetto la possibilità di acquisire merito dinnanzi al suo Creatore²⁰⁸. Tanto la giusta pena quanto la grazia provenienti da Dio sono, invece, intese come rimedi necessari alla superba presunzione dell’uomo di poter essere Signore di se stesso.

In definitiva, dal racconto genesiaco del primo peccato, l’Ipponate desume alcuni nuclei tematici ricorrenti e centrali nel suo pensiero: (1) Adamo ed Eva, anteriormente alla caduta, vivevano – secondo natura – in uno stato di beatitudine. (2) A causa di un superbo orientamento della loro volontà essi furono giustamente privati dal Signore di quella condizione felicitante originariamente concessa loro. (3) La morte, il dolore, i turbamenti della vita temporale altro non sono che mali di pena patiti dall’uomo a cagione della natura esule e corrotta ereditata dai progenitori.

Non è necessario ricorrere ad un giudizio intorno alla validità pratica di questi pochi, essenziali, elementi scritturistici accolti dall’Ipponate per saggiare la di loro intrinseca spinosità. Già l’analisi critica, infatti, suggerisce come un intestino complicarsi di questioni ultime animanti i reciproci rapporti tra i medesimi (male-colpa, male-innocenza di Dio, libero arbitrio-permissione del peccato, merito-grazia, ecc. ecc.) esponga inevitabilmente l’interprete di quelli ad una dimensione di problematicità. Questo, per un verso, comporta che lo stesso Agostino – nell’incessante tentativo di portare a coerenza il suo pensiero e, ulteriormente, sovraccaricato dal coinvolgimento in accese polemiche dottrinali – abbia maturato, nel corso del tempo, posizioni talora contrastanti circa le questioni di cui sopra. Gli anni tra il 396 e il 397, in particolare, sono forieri di ripensamenti per l’Ipponate il quale, nel *De praed. sanct.* (428-429) non

²⁰⁶ L’Ipponate dà un’interpretazione delle stesse in *De Gen. ad. litt.* XI, 37, 50-38, 51.

²⁰⁷ *Ivi*, XI, 35, 47.

²⁰⁸ A tal proposito, in *De Gen. c. Man. II, 23, 36*, Agostino afferma: “*Ama il Signore, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente, e: Ama il prossimo tuo come te stesso; da questi due comandi dipendono tutta la legge e i profeti*, senza dubbio comprendiamo che si giunge all’albero della vita non solo mediante la spada fiammeggiante e roteante, cioè mediante la sopportazione delle molestie temporali, ma anche attraverso la pienezza della scienza, cioè attraverso la carità”. L’uomo – afferma l’Ipponate – deve amare per fare ritorno all’originaria condizione di beatitudine. Viceversa, in *De Gen. ad. litt.* XI, 7, 9 l’Autore sostiene che, per riacquisire quello stato felicitante perduto a causa del peccato, il soggetto deve essere amato dalla grazia divina. È visibile dunque un cambiamento di prospettiva: da antropocentrica a teocentrica.

esita a riconoscere gli errori teologici presenti in alcuni suoi opuscoli composti anteriormente all'episcopato e, quindi, conseguentemente, uno sviluppo, un cambiamento di paradigma, all'interno della sua riflessione:

Io non credevo che la fede fosse prevenuta dalla grazia di Dio, in modo che per mezzo di essa venisse concesso a noi ciò che chiediamo utilmente. Mi pareva che non avremmo potuto credere se prima non fosse venuto l'annuncio della verità; ma l'acconsentirvi dopo la predicazione del Vangelo pensavo che appartenesse a noi e che lo avessimo da noi stessi. Alcune mie operette, scritte prima del mio episcopato, rivelano piuttosto chiaramente questo mio errore²⁰⁹.

Per altro verso, la complessità di questi temi fa sì che – nel “valutare il senso, la portata e anche le motivazioni di quel cambiamento”²¹⁰ proprio del pensiero teologico dell'Agostino maturo – non vi sia un effettivo accordo tra gli interpreti dell'Autore. Scrive Cova:

Il vero problema è attraverso quali tappe egli sia giunto ad acquisire tale dottrina [del peccato originale], nell'interazione con altre tematiche e particolarmente con quella della grazia. Le opinioni degli storici al riguardo non sono unanimi, e secondo alcuni non ci sarebbe stato un vero cambiamento teorico bensì soltanto un processo di elaborazione teologica a partire dalle sue prime opere [...] e già nella prima metà degli anni Novanta, con il *De diversis Quaestionibus LXXXIII*, ci troveremo in presenza di un'idea pienamente sviluppata di peccato originale [...] Se trovare i germi di questa teoria significa svelarne gli iniziali abbozzi concettuali, e non semplicemente rintracciare il luogo in cui viene adoperata per la prima volta l'espressione *originale peccatum*, la pregnanza di questa fa comprendere come la questione sia tutt'altro che irrilevante”²¹¹.

Occorre, pertanto, seguire gli sviluppi dell'opera agostiniana in relazione al tema del peccato originale. Nelle prossime pagine, distingueremo – con riferimento al biennio 396/397 – un “primo Agostino” da un “secondo Agostino”²¹². Questo non vuole essere ancora un giudizio intorno alle questioni interpretative di cui sopra abbiamo detto,

²⁰⁹ AGOSTINO, *De praed. sanct.* 3, 7. G. Lettieri suggerisce anche i passi di *Retr.* I, 23, 2 e *Retr.* I, 23, 4 (G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 59).

²¹⁰ N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, “Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002), p. 250.

²¹¹ L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 55-56.

²¹² D'altra parte, anche uno studioso come N. Cipriani, favorevole ad un'interpretazione “continuistica” dell'opera agostiniana, afferma: “Dunque, nessuno può negare e di fatto nessuno nega che nel 396-397 nella teologia agostiniana si ebbe un cambiamento su un punto di notevolissima importanza” (N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, “Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002), p. 249).

giudizio che, semmai, potrà essere espresso solo al termine dell'indagine. Accogliamo piuttosto tale distinzione quale ipotesi di lavoro finalizzata alla semplificazione del confronto tra un "prima" e un "poi" nell'opera agostiniana, sì da poterne rimarcare agilmente tanto gli elementi di continuità quanto gli elementi di rottura.

2.2. A proposito del *De lib. arb.*

Tra le opere dell'Ipponate scritte prima del 396/397 un ruolo assolutamente significativo è ricoperto dal *De lib. arb.* Articolato in tre libri, la sua stesura occupa Agostino negli anni tra il 387 e il 395²¹³. Uno sforzo compositivo non indifferente, dunque, a riprova dell'importanza tributatagli dallo stesso Autore. Anche solo se considerata dal punto di vista cronologico, l'opera – impegnando l'Ipponate per buona parte del periodo che va dal 386, anno della sua conversione, al 396/397, biennio del ripensamento teologico – risulta paradigmatica della produzione filosofica del primo Agostino.

A livello contenutistico, il *De lib. arb.* si presenta come una riflessione intorno al male considerato rispettivamente in rapporto all'uomo (libro primo), a Dio (libro secondo) e alla relazione tra uomo e Dio (libro terzo). Di fatto, però, l'opera non è settoriale. In essa viene proposto un incessante confronto con le questioni ultime dell'esistenza:

Già il problema del male implica una tematica complessa e complicata perché esige un discorso sulla provvidenza nel mondo e nella vita che mondo e vita non si concepiscono senza l'ordine, sulla infelicità dell'uomo perché l'uomo è certamente infelice, sulla responsabilità dell'uomo per quanto riguarda il disordine nella vita perché l'uomo è certamente peccatore, sulla incolpevolezza di Dio o del dio perché è inconcepibile un dio colpevole. Questi quattro temi ne implicano un altro, quello di uno stato originario di perfezione perché era chiaro che l'uomo non poteva esser fatto per il male e l'infelicità²¹⁴.

Postulato cardine del *De lib. arb.* – dichiarato fin dalla prima pagina del primo libro – è che "Dio non agisce male"²¹⁵ e che, pertanto, non è lecito imputargli alcuna

²¹³ Il primo libro fu composto tra il 387 e il 388. Il secondo e il terzo, invece, occuparono Agostino dal 390 al 395.

²¹⁴ D. GENTILI, *Introduzione*, in AGOSTINO, *Dialoghi II*, trad. it. di D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1976, p. 137.

²¹⁵ AGOSTINO, *De lib. arb.* I, 1, 1.

colpa. È questa una convinzione che Agostino matura di contro all'ammissione manichea dell'esistenza di un Principio delle tenebre²¹⁶, e che accompagna immancabilmente tutta la sua opera, senza eccezioni. Poiché, dunque, il Creatore è buono, l'autore del male è di volta in volta colui che volontariamente lo commette e che per questo motivo viene punito secondo giustizia²¹⁷. Infatti, le azioni malvagie “non sarebbero punite giustamente se non fossero compiute con atto di volontà”²¹⁸. Il primo Agostino, dunque, ritiene che, per un verso, il soggetto sia capace di operare delle scelte autonome, e che, per altro verso, sia personalmente responsabile degli esiti delle stesse. Con ciò, tuttavia, non è ancora tolta l'obiezione per la quale Dio – creando l'uomo – si sarebbe reso complice delle sue future malefatte. Nel tentativo di rispondere almeno preliminarmente a tale accusa, l'Ipponate mette in risalto la differenza che intercorre tra la “cosa” e l'uso che di essa viene fatto²¹⁹: il libero arbitrio è – in quanto tale – un bene; cattiva, semmai, è la volontà dell'uomo che si avvale di esso allo scopo di fruire perversamente delle creature.

La contro-obiezione agostiniana, tuttavia, non coglie appieno la pregnanza della critica cui intende dar risposta. Per fare un esempio: è evidente che chi prestasse un martello ad un amico sano di mente – sì da permettergli di battere un chiodo – non potrebbe essere accusato di malvagità allorché suddetto amico – in un accesso di ira – colpisse mortalmente un terzo con l'attrezzo. Il medesimo ragionamento può essere applicato nei confronti di Dio. Ciononostante – così va intesa l'obiezione di cui sopra – pare che sia legittimo addebitare al Creatore la responsabilità del manifestarsi nella creatura dell'intenzione²²⁰ di usare disordinatamente quello strumento buono che è il

²¹⁶ Il *De lib. arb.* senza che venga mai dichiarato apertamente, si presenta, di fatto, come una critica alla setta di Mani. Ricordiamo che per nove anni Agostino aderisce alla dottrina manichea, affascinato, particolarmente, dalla spiegazione dell'origine del male che essa proponeva (AGOSTINO, *Confess.* III, 7, 12).

²¹⁷ Quantunque irresponsabile del male di colpa, agostinianamente, Dio deve essere considerato senza dubbio autore del male di pena, come il racconto genesiaco della cacciata dei progenitori ha messo in risalto. Scrive a tal proposito L. Cova: “I tormenti sono inflitti giustamente come pena alle creature razionali ree di peccato, allo scopo di ristabilire l'ordine violato. Si tratta di una soluzione semplice applicata poi sempre in maniera coerente, oserei dire terribilmente semplice, in quanto riduce ogni dolore umano a epifenomeno di una condizione colpevole, e inoltre lo svuota della sua tragica negatività considerandolo, nell'armonia universale, una compensazione riequilibratrice del male morale” (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 58).

²¹⁸ AGOSTINO, *De lib. arb.* I, 1, 1.

²¹⁹ *Ivi*, I, 16, 34.

²²⁰ Il termine è nostro e non di Agostino.

libero arbitrio. D'altra parte, anche Evodio – interlocutore di Agostino – non persuaso delle ragioni dell'Ipponate, controbatte:

È come tu dici e io confermo che tutti i peccati sono inclusi in questo unico concetto: distogliersi dal mondo immutevole dei valori e volgersi alle cose mutevoli del divenire. Queste tuttavia sono disposte razionalmente in un proprio ordine e sono espressioni di una certa bellezza. È dunque di una coscienza perversa e derogante dalla finalità rendersi schiava di esse nel possederle poiché dall'ordinamento e legge divina è stata resa superiore ad esse per dominarle col proprio potere [...] Ma ora mi pongo il problema se era opportuno che dal nostro creatore ci fosse dato il libero arbitrio giacché è chiaro che da esso proviene il potere di peccare. Sembra proprio che non si sarebbe peccato qualora se ne fosse stati privi. S'incorre anche nella difficoltà che Dio possa esser considerato autore delle nostre cattive azioni²²¹.

L'argomento può essere riassunto nel modo che segue: il libero arbitrio è un bene, ma l'impossibilità di peccare è un bene maggiore. Dio è responsabile non già del male compiuto dalla creatura, bensì di quel male che è l'averlo permesso.

L'ipponate si occupa di rispondere a suddetta obiezione nel secondo libro del dialogo: era necessario – dice – che all'uomo fosse concessa la facoltà di scelta, sì da poter condurre una vita morale; infatti, colui che compie il bene senza averlo desiderato non merita alcuna lode²²². Tuttavia, proprio in virtù dell'argomento avanzato da Agostino, ovvero, proprio in quanto la libera volontà “è stata data da Dio per agire secondo ragione”²²³, naturalmente, non dovrebbe esserle possibile peccare²²⁴. Ora, se “il

²²¹ *Ivi*, I, 16, 35.

²²² AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 1, 3.

²²³ *Ivi*, II, 2, 4.

²²⁴ A tal proposito, sebbene non risolutiva, è comunque interessante la riflessione condotta da Agostino in *De lib. arb.* II, 18, 50-19, 50. Dapprima egli nega che sia possibile fare un uso disordinato della virtù: “Tu pensi alla giustizia, di cui non si può usar male. Essa è compresa fra i beni più grandi che sono nell'uomo, come pure tutte le virtù, di cui è costituita l'onesta razionalità. Anche della prudenza, della fermezza e della temperanza non si può usar male. In tutte, come anche nella giustizia che tu hai ricordato, domina la ordinata razionalità, senza di cui non si danno le virtù. E della ordinata razionalità non si può usar male” (AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 18, 50). Poiché, dunque, l'uomo è stato fatto per vivere secondo giustizia, non dovrebbe poter peccare. Tuttavia, nota Agostino, accanto a quei beni più alti – le virtù – il cui uso è sempre buono, Dio ne ha concessi anche di intermedi – il libero arbitrio – e di infimi – le cose divenienti. Questi ultimi due possono anche essere usati perversamente. Sarebbe, però, insensato biasimare il Creatore per aver concesso l'esistenza ad un numero superiore di beni di quello che vi sarebbe stato qualora Egli avesse permesso il darsi delle sole virtù: “Dunque sono grandi beni questi; ma devi ricordare che non solo i grandi beni, ma anche gli infimi possono essere soltanto da colui, da cui sono tutti i beni, cioè Dio. L'ha provato la precedente dimostrazione, alla quale hai consentito tante volte e con tanta gioia. Dunque le virtù, con cui si vive razionalmente sono grandi beni, le belle forme dei vari corpi, senza di cui si può viver razionalmente, sono beni infimi, le facoltà spirituali, senza di cui non si può viver razionalmente, sono beni medi. Delle virtù non si può usar male, degli altri beni, cioè infimi e medi, si può usar non solo bene ma anche male. E della virtù non si può usar male appunto perché funzione della virtù è il buon uso degli altri beni, di cui si può usar anche non bene. E non si può usar

male consiste [...] nel volgersi in senso contrario al bene non diveniente e nel volgersi a beni divenienti”²²⁵, non può essere sufficiente dimostrare la bontà del libero arbitrio²²⁶ per giustificare l’innocenza del Creatore dinnanzi al male, ma occorre spiegare l’origine della deviazione perversa dell’anima, infatti: “se Dio è buono (e anche la volontà creata da Dio è buona), donde deriva questo cattivo movimento di *aversio* e *conversio*?”²²⁷. Così scrive Agostino:

Ma poiché la volontà, nel volgersi dal bene non diveniente al diveniente, si muove, tu forse vorrai chiedere da qual principio deriva questo movimento. Esso è cattivo, sebbene la libera volontà si deve includere fra i beni perché senza di essa neanche si può vivere secondo ragione. Se tale movimento, cioè il distogliersi della volontà da Dio Signore, è innegabilmente il peccato, si può forse dire che Dio è autore del peccato? Il movimento in parola non è da Dio. Da chi sarà dunque? Se tu me lo chiedessi ed io ti rispondessi che non lo so, forse tu saresti più triste, ma io ti avrei risposto il vero. Infatti non si può avere scienza di un oggetto che è nulla²²⁸.

Il movimento della libera volontà dal bene superiore al bene inferiore è un male, e il male è privazione, e non ha una natura sostanziale; ma allora, suddetto traviamiento “in quanto mancanza di essere rimane al di là di ogni indagine conoscitiva”²²⁹. Nonostante questa risposta sembri soddisfare la necessità agostiniana di difendere l’assoluta incolpevolezza del Creatore, tuttavia, l’esito cui essa perviene è aporetico. Infatti, se non è possibile avere scienza del principio del movimento peccaminoso, in

male usando bene. Pertanto la munificenza e la grandezza della bontà di Dio ha concesso che si diano beni non solo grandi, ma anche medi e infimi. La sua bontà si deve lodare di più nei beni grandi che nei medi e di più nei medi che negli infimi, ma di più in tutti che se non li avesse concessi tutti.” (*Ivi*, II, 19, 50). L’Ipponate propone un argomento simile anche in *De Gen. ad. litt.* XI, 8, 10. Il tema di fondo è la difesa della bontà della creazione. Infatti, se fosse lecito dichiarare cattivo un ente in quanto non perfetto, ossia, in quanto diverso dal Bene Sommo, allora Dio dovrebbe essere accusato non solo di aver prodotto le realtà divenienti, ma anche, per esempio, le intelligenze angeliche e – in definitiva – ogni possibile altro da sé.

²²⁵ *Ivi*, II, 19, 53.

²²⁶ Infatti, se fosse essenzialmente buono, non dovrebbero seguirne determinazioni perverse. D’altra parte, non è proprio la tradizione cristiana ad aver inteso l’autentica libertà come libertà dal peccato?

²²⁷ L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 59.

²²⁸ AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 20, 54.

²²⁹ L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 59. A tal proposito scrive Gilson: “Il movimento della caduta originale non ha altra origine se non il nulla, cioè il non-essere. In che modo non essendo nulla, il peccato avrebbe una causa efficiente? A suo riguardo, può trattarsi soltanto di una deficienza della causa. Cercare la causa di una carenza, o di un difetto di essere, significa cercare una causa positiva del silenzio o delle tenebre. Il silenzio non è che un’assenza di suono; le tenebre non sono che un’assenza di luce; analogamente, potremmo dire, il peccato altro non è, nella nostra volontà, che un’assenza di amor di Dio” (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 171).

quanto esso è, propriamente, un nulla, allora: in primo luogo, neppure Dio potrà conoscerlo e dunque, ogni sua azione punitiva risulterà arbitraria e ingiusta; in secondo luogo, l'uomo non potrà essere accusato di aver compiuto qualcosa di cui non è autore. Il male, dunque, può essere coerentemente inteso come una carenza di bene rispetto ai suoi effetti, ma non rispetto alle sue cause²³⁰.

Nel terzo libro del *De lib. arb.*, il prosieguito del dibattito tra Agostino ed Evodio circa l'origine del movimento perverso della libera volontà si interseca con il tema, non meno delicato, della prescienza divina di tutti i futuri.

Rispetto alla prima delle due questioni, Agostino corregge sensibilmente la prospettiva avanzata nel secondo volume dell'opera intorno all'impossibilità di avere scienza dell'origine del movimento disordinato²³¹. Nel libro terzo, infatti, egli imputa alla coscienza dell'uomo di essere la causa di tale traviamiento. Se quest'ultimo fosse naturale, necessario o involontario (come potrebbe essere, stando all'esempio dell'Ipponate, il moto di caduta di una pietra) nessuno lo giudicherebbe colpevole²³², ma, poiché volontario, esso viene legittimamente definito reo. Inoltre, secondo l'Ipponate, è vana ogni ricerca che si inoltri al di là delle suddette considerazioni:

La pietra non ha la facoltà di arrestare il movimento con cui discende al basso, mentre lo spirito, purché non lo voglia, non è mosso in maniera che, abbandonate le cose superiori, scelga le inferiori. Pertanto quel movimento è naturale per la pietra, questo volontario per lo spirito. Quindi se qualcuno dicesse che la pietra pecca perché col suo peso tende al basso, non dirò che è più stolto della pietra stessa, ma è certamente giudicato un idiota. Al contrario si giudica di peccato la coscienza quando si può provare che, abbandonati i beni superiori, preferisce nel godimento gli inferiori. Pertanto che bisogno si ha di indagare da chi deriva questo movimento? Con esso

²³⁰ Infatti, anche ammettendo che la causa del male – ovvero, come è emerso dall'indagine, il traviamiento – sia una privazione di bene, ci si potrebbe pur sempre domandare per quale motivo essa si presenti. Ma, per questa via – in un modello creazionista come quello agostiniano – risalendo nella catena delle cause, si giungerebbe fino a Dio il quale – non potendo patire privazione – risulterebbe essere origine sostanziale del male. Ammettendo, invece, che la causa della perversione – proprio in quanto carenza di essere – sia un nulla, verrebbe meno il concetto stesso di colpa. Infatti non si può essere accusati in virtù di niente. In questo senso, pare più onesta intellettualmente una teoria morale non evoluzionistica come quella proposta da Dostoevskij: “Su Dostoevskij non si può costruire una teoria evoluzionistica del male, secondo cui il male sarebbe solo un momento nell'evoluzione del bene. Un simile ottimismo evoluzionistico, difeso da molti teosofi, è in completa opposizione con lo spirito tragico di Dostoevskij. Questi è stato meno di tutto un evoluzionista, per cui il male non è altro che una carenza del bene o una tappa nel progresso del bene. Il male per lui era male” (N. BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. di B. Del Re, Milano, Einaudi, 1977, p. 93).

²³¹ AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 20, 54.

²³² *Ivi*, III, 1, 1.

appunto la volontà si volge dal bene non diveniente al bene diveniente. Per questo dobbiamo ammettere che è soltanto della coscienza, è volontario e perciò colpevole²³³.

L'argomentazione di Agostino sembra insistere sul principio che segue: anche nel caso in cui la coscienza fosse indotta al traviamiento morale da cause esterne, nondimeno essa sarebbe colpevole dell'assenso accordato loro. Il peccato, per l'Ipponate, riguarda la dimensione dell'interiorità; non l'agire, dunque, ma l'acconsentire²³⁴.

Che cosa, però, fa sì che la volontà si determini giustamente piuttosto che ingiustamente? È questo il dubbio che assilla Evodio. Risponde Agostino:

Il volere è causa del peccato, ma tu cerchi la causa del volere stesso. Ora se io potrò trovarla, cercherai anche la causa di quella causa che è stata trovata? E quale limite vi sarà al ricercare, quale termine nel discutere col dialogo, quando è necessario che non ricerchi al di là della radice?. Non pensare che si poteva dire qualche cosa di più vero del detto che la radice di tutti i mali è l'avarizia, cioè voler di più di quanto basta. E basta quanto richiede, per sé il limite di ogni natura per conservarsi nel suo genere [...] Ora questo tipo di avarizia è desiderio disordinato e tale desiderio è volontà pervertita. Dunque la volontà pervertita è causa di tutti i mali. E se fosse secondo natura, la conserverebbe, non le sarebbe dannosa e perciò non sarebbe pervertita. Ne consegue che la radice di tutti i mali non è secondo natura. È un argomento sufficiente contro tutti coloro che considerano gli esseri naturali un male. Ma se tu ti metti a cercare la causa di questa radice, essa non sarebbe la radice di tutti i mali. Sarebbe invece quella che ne è causa. E se la trovassi, dovresti, come ho detto, cercare ulteriormente la causa di questa seconda e non avresti un limite alla ricerca. Ma in definitiva quale potrà essere la causa della volontà anteriormente alla volontà? O è la stessa volontà, e non ci si allontana da questa radice della volontà, ovvero non è volontà, e allora non ha alcun peccato. Quindi o è la volontà stessa la prima causa del peccato, ovvero la prima causa del peccato non è peccato. Ora non si può ragionevolmente imputare a qualcuno un peccato, se non pecca. Quindi ragionevolmente si imputa soltanto a chi vuole. Ma non capisco perché vorresti ricercare ancora. Poi, qualunque sia la causa della volontà o è giusta o è ingiusta. Se è giusta, chi le obbedisce, non pecca; se è ingiusta, non le obbedisca e non peccherà²³⁵.

Il passo citato è decisivo. La volontà, poiché libera, è essenzialmente causa prima di se stessa. Non sarebbe più tale se fosse vincolata a determinarsi in funzione di stimoli esterni. Un'eventuale ragione che ne motivasse ulteriormente le scelte, infatti, la renderebbe necessitata, non più libera.

Discriminante ai fini del giudizio morale è, dunque, l'*obbedienza* della volontà (ossia il suo consenso) alla sollecitazione esterna, non già la sollecitazione stessa che, o

²³³ *Ivi*, III, 1, 2.

²³⁴ A tal proposito: *Ivi*, III, 18, 50.

²³⁵ *Ivi*, III, 17, 48-49.

non ha il potere di costringere lo spirito a determinarsi in un certo modo, o – se ha questo potere – solleva il medesimo da ogni responsabilità etica.

Nonostante l'esito positivo della ricerca condotta intorno al libero arbitrio, si pone il problema se quest'ultimo e la prescienza divina – il cui darsi, secondo Agostino, è messo in dubbio solo dagli empi – possano coesistere o se invece non si escludano a vicenda. Ancora una volta, è Evodio a sollevare la questione: “Stando così le cose, mi turba in modo indicibile il problema della compossibilità che Dio abbia la prescienza di tutti i futuri e che noi non pecchiamo per necessità [...] come può esser libera la volontà dove si verifica una tanto ineluttabile necessità?”²³⁶.

Se a Dio non è negato di avere prescienza, allora ciascuno degli eventi futuri risulta essere indefettibilmente necessitato ad accadere, secondo il contenuto della previsione divina. Ma, quindi, pare che la volontà umana sempre sia vincolata, costretta, per così dire, al rispetto di un ordine già scritto.

Per sciogliere questo paradosso Agostino si avvale di due osservazioni: in primo luogo, nulla più della volontà è in nostro potere, infatti “senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto che si vuole. Si può perciò ben dire: ‘S'invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità’, e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: ‘ Non si vuole con la volontà ‘?’ ”²³⁷. In secondo luogo, proprio perché in nostro potere, quest'ultima non è necessitata da alcunché, qualora lo fosse non sarebbe in nostro potere. Di conseguenza, se Dio è “presciente di un atto del nostro volere, esso sarà quello di cui è presciente”²³⁸, infatti non potremmo volere qualcosa, sia pur prevedibilmente, senza volerla²³⁹.

²³⁶ *Ivi*, III, 2, 4.

²³⁷ *Ivi*, III, 3, 7.

²³⁸ *Ivi*, III, 3, 8.

²³⁹ Abbiamo riportato il nucleo essenziale del ragionamento. In realtà, per rispondere esaurientemente ad Evodio, Agostino si avvale di due ulteriori esempi: nel primo la questione viene rapportata alla prescienza dell'uomo (*Ivi*, III, 4, 10); nel secondo, invece alla memoria di fatti passati (*Ivi*, III, 4, 11). Interessante è l'interpretazione avanzata da T. J. Kondoleon circa il senso complessivo dell'argomentazione agostiniana: “In other words, given the condition of a foreknowledge or a memory of something future or past, what is foreknown or remembered must come to be or must have taken place, even though what will be or has been may take place or may have taken place contingently (i. e. as something that need not be or have been); On this reading, then, the notion of necessity is to be understood in a twofold sense, viz., in a conditional and in an absolute sense. Augustine actually seems aware of this distinction, for even earlier in the discussion he had employed the word *nesesse* to refer to the certainty of something occurring that God foreknows. Given this distinction, however, Augustine would accept premise (I) of his formulation of Evodius's difficulty, viz., ‘if God foreknows that a man

Ora, sebbene nel *De lib. arb.* “il referente dell’uomo padrone della propria scelta appaia [...] più o meno esplicitamente, ogni singolo individuo, esposto al peccato ma capace di aderire al bene [...] anche in questa prima fase della riflessione agostiniana non mancano comunque, secondo il punto di vista di un platonismo cristianizzato, vari cenni alla primitiva caduta”²⁴⁰. In particolare, nel terzo libro dell’opera, l’Ipponate avanza una distinzione tra il peccato compiuto dal soggetto in virtù di una scelta personale e il peccato cui il soggetto è condannato a causa della superbia di Adamo ed Eva. Secondo Agostino, la natura prelapsaria dell’uomo è differente da quella postlapsaria. Quest’ultima, a fronte della perdita di un’originaria innocenza, è segnata dalla mortalità, dall’ignoranza e dalla schiavitù della carne²⁴¹:

Ora dalla prima coppia noi nasciamo nell'ignoranza, nella debolezza e nella mortalità, poiché essi avendo peccato sono stati precipitati nell'errore, nella tribolazione e nella morte. Con assoluta giustizia dunque Dio, sommo ordinatore della realtà, volle che dall'origine apparisse nella nascita dell'uomo la giustizia di chi punisce ed in seguito la misericordia di chi libera. Al primo uomo dopo la condanna non è stata tolta la felicità in maniera da togliergli anche la fecondità. Era possibile infatti che anche dalla sua discendenza, sebbene carnale e mortale, provenisse nel suo genere un conveniente ornamento della terra. Non era certamente giusto che generasse individui migliori di se stesso, ma era necessario che, col volgersi verso Dio, chi voleva non solo non fosse impedito, ma anche aiutato per superare la condanna che col volgersi in altro senso il capostipite aveva meritato. Anche così il Creatore delle cose ha mostrato con quanta facilità l'uomo, se avesse voluto, avrebbe potuto conservare ciò che è stato creato, quando la sua discendenza ha potuto trionfare della condizione in cui è nato²⁴².

Il contenuto dell’estratto è di grande rilievo. Agostino, certo, non nega all’uomo la possibilità di volgersi a Dio per mezzo della libera volontà, tuttavia – quantomeno in apparente contraddizione con il principio, espresso più volte nel corso dell’opera, secondo cui “non si può ragionevolmente imputare a qualcuno un peccato, se non pecca

will sin, then it is necessary that the man sin,’ as true and reject as false the premise that immediately follows, viz., ‘if it is necessary that the man sin, his sin is not the result of free will but a fixed and inevitable necessity.’ (Incidentally, both Boethius and Aquinas will, subsequently, make use of this distinction in discussing the question of divine foreknowledge and our future free choice acts). Yet once this distinction is in hand Evodius’s objection would appear to be answered.” (J. T. KONDOLÉON, *Augustine and the problem of divine foreknowledge and free will*, “Augustinian studies” 18 (1987), pp. 170-171).

²⁴⁰ L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 60.

²⁴¹ AGOSTINO, *De lib. arb.* III, 19, 54. L’interpretazione agostiniana è influenzata dalla lettura degli scritti di San Paolo. In particolare, è esplicito il riferimento dell’Ipponate a *Ef* 2, 3: “Siamo stati anche noi per natura figli dell’ira come gli altri”.

²⁴² *Ivi*, III, 20, 55.

[...] ragionevolmente si imputa solo a chi vuole”²⁴³ – egli dichiara l’individuo aprioristicamente colpevole fin dalla nascita. Tale giudizio è avallato da riscontri empirici, infatti, lo stato di privazione in cui desta la vita mortale dell’uomo è certamente il frutto di una punizione. Ora, ammettere che quest’ultima sia stata inflitta da un “ingiusto dominatore” significherebbe negare l’onnipotenza divina; dunque, è necessario che Dio stesso l’abbia imposta. Ma poiché Egli non può essere detto iniquo, l’uomo deve certo essersela meritata:

Se l'uomo fosse buono, sarebbe in una diversa condizione, ma ora perché è così, non è buono, e non ha in potere di esserlo sia che non veda come dovrebbe essere, sia che lo veda e non possa essere come vede che dovrebbe essere. Chi dubiterebbe che questa è una pena? Ora ogni pena, se è giusta, è pena del peccato e si denomina supplizio. Se poi la pena è ingiusta, poiché non v'è dubbio che è pena, è stata imposta da un ingiusto dominatore. Ma è da pazzi dubitare della onnipotenza e della giustizia di Dio. Dunque la pena è giusta e si paga per un peccato. Infatti è impossibile che un qualche ingiusto dominatore abbia sottratto l'uomo a Dio, che non se ne sarebbe accorto, ovvero glielo abbia estorto contro il suo volere mediante il timore o la lotta come a uno più debole per tormentare l'uomo con una pena ingiusta. Rimane dunque che questa giusta pena derivi dalla condanna dell'uomo²⁴⁴.

Secondo il primo Agostino, quindi, l’uomo è libero di scegliere²⁴⁵, ma – e questo è emerso soprattutto in relazione al libro terzo del *De lib. arb.* – non è libero dal peccato.

Scrive l’Ipponate nel *De civ. Dei*: “dicendo che Dio non può perire né ingannarsi, non si diminuisce il suo potere. Egli non può queste cose; piuttosto, se lo potesse, il suo potere sarebbe minore”²⁴⁶. Allo stesso modo, Dio non può peccare, poiché il peccato decrescerebbe il suo potere. Ma allora – in quanto Egli può ciò che vuole e vuole ciò che può – l’impossibilità di compiere il male deriva per Lui non da una costrizione necessitante, ma dal suo essere massimamente libero. È falso, pertanto, che se l’uomo non avesse potuto scegliere di peccare, non avrebbe potuto essere

²⁴³ *Ivi*, III, 17, 49. Ma anche: *Ivi*, I, 1, 1; *Ivi*, III, 1, 2.

²⁴⁴ *Ivi*, III, 18, 51.

²⁴⁵ In realtà, come già notato da Cova, in *De lib. arb.* III, 18, 52 l’Ipponate giunge persino a considerare l’ipotesi che, dopo il primo peccato, l’uomo possa non essere dotato di libero arbitrio: “Non c’è da meravigliarsi che l’uomo o per ignoranza non abbia il libero arbitrio della volontà, con cui scegliere il da farsi secondo ragione, ovvero che per la resistenza dell’abito della passione, sviluppatosi in certo senso come un’altra natura a causa della illibertà nella propagazione della specie, egli conosca il da farsi e lo voglia, ma non possa compierlo”.

²⁴⁶ AGOSTINO, *De civ. Dei* V, 10.

virtuoso in quanto non avrebbe potuto agire volontariamente²⁴⁷. Lo stesso Agostino, infatti, ammette l'esistenza di una volontà libera – quella divina appunto – impossibilitata a compiere il male. Dunque, nonostante ogni decisione del soggetto sia, ultimamente, causa prima di se stessa, cominciamento assoluto, e nonostante questa circostanza renda l'individuo responsabile del suo agire, pare che Dio possa essere accusato di non aver concesso all'uomo un'autentica libertà – sì da permettergli di vivere secondo giustizia – ma di averlo, anzi, condannato, per nascita, alla colpevolezza²⁴⁸.

Dopo il 396/397 l'Ipponate ripenserà il concetto di peccato alla luce della pericope paolina: “io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me”²⁴⁹. Non è da escludere quindi che all'origine della teologia del secondo Agostino – “per cui nella condizione attuale può determinarsi al bene solo chi per insondabile elezione di Dio ne riceve la grazia preveniente”²⁵⁰ – abbia agito nell'Ipponate una sostanziale sfiducia, maturata prima dell'episcopato, circa la possibilità di dare una spiegazione logica all'esistenza del male, senza, con questo, misconoscere l'innocenza del Creatore. A motivo di ciò, Agostino avrebbe demandato la questione morale all'inscrutabilità del pur indubitabilmente giusto giudizio divino.

²⁴⁷ AGOSTINO, *De lib. arb.* II, 1, 3.

²⁴⁸ “Se Dio stesso ha voluto creare questo mondo imperfetto (pur se a causa della libertà della creatura) tra le infinite possibilità creative, sorge una terribile, acutissima questione, da Agostino stesso esplicitamente e frequentemente sollevata: perché Dio, Creatore onnipotente e assolutamente libero, pur potendolo non ha creato un'altra catena causale ove il male fosse assente? Avendo infatti Egli eternamente previsto il male, il libero alienarsi di alcune volontà finite, all'interno della catena causale creata, e soprattutto dipendendo la causa creata del bene – ovvero la volontà buona della creatura – dalla sua grazia onnipotente, perché ha voluto comunque creare questa catena imperfetta, perché non ha trattenuto Adamo dal peccato, perché non ha voluto donare la irresistibile *potestas* della grazia all'Adamo prelapsario e con lui a tutte le *voluntates* create, ovvero perché ha voluto creare delle *voluntates* con delle *potestates* insufficienti a compiere il bene?” (G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, “Augustinianum” 35 (1995), pp. 483-484).

²⁴⁹ *Rm* 7, 19-20.

²⁵⁰ L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 59.

2.3. Il secondo Agostino: scelta, merito e grazia

Il *De divv. qq. ad Simpl.* è il primo scritto rappresentativo del pensiero del secondo Agostino. Composto tra il 395 e il 397²⁵¹ in risposta ad alcune sollecitazioni provenienti da Simpliciano – vescovo successore di Ambrogio – deve la sua importanza non solo agli argomenti trattati, ma anche al ruolo che storicamente riveste rispetto all’opera dell’Ipponate.

Ora, il primo dei due libri di cui si compone questo scritto è paradigmatico di quel ripensamento di Agostino – avvenuto a ridosso della sua promozione all’episcopato – circa il rapporto intercorrente tra merito dell’uomo e grazia divina. Le parole seguenti tematizzano sinteticamente, ma con efficacia, le novità di cui sopra:

C'è in me infatti – prosegue [san Paolo] – il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. A quanti non intendono rettamente sembra, con queste parole, quasi sopprimere il libero arbitrio. Ma come lo elimina quando dice: Il volere è alla mia portata? Certamente infatti lo stesso volere è in nostro potere, perché è alla nostra portata; però il non potere fare il bene è conseguenza del peccato originale. Questa non è infatti la natura originaria dell'uomo ma la pena del peccato: da essa è derivata la stessa mortalità come una seconda natura, dalla quale ci libera la grazia del Creatore, quando ci sottomettiamo a lui mediante la fede. Ma queste sono parole dell'uomo posto sotto la legge e non ancora sotto la grazia. Infatti chi non è ancora sotto la grazia non compie il bene, ma fa il male che non vuole sotto la tirannia della concupiscenza, rafforzata non solo dal vincolo della mortalità ma anche dal peso dell'abitudine. Ora se fa ciò che non vuole, non è più lui a farlo ma il peccato che abita in lui, come si è detto e spiegato precedentemente²⁵².

Per il secondo Agostino, a causa del peccato originale, non dunque per natura, l’uomo è incapace di realizzare il bene. Egli è infatti ostaggio tanto della sua condizione caduca quanto dell’abitudine al disordine morale, tenacemente rinsaldata in lui dalla concupiscenza. Solo la grazia divina consente all’individuo di salvarsi.

Già nel libro terzo del *De lib. arb.* Agostino sostiene che ogni individuo – indipendentemente dalla sua volontà – è condannato a vivere, senza rimedio, in uno stato di privazione a seguito della caduta dei progenitori²⁵³. Nondimeno, egli concede

²⁵¹ Alcuni studi la datano al biennio 395/396 (G. CERIOTTI, *Introduzione*, in AGOSTINO, *La vera religione VI/2*, trad. it. di G. Ceriotti, L. Alici, A. Pieretti, Roma, Città Nuova Editrice, 1995, p. 265), altri al biennio 396/397, altri ancora all’anno 397 (G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 66-68).

²⁵² AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 1, 11.

²⁵³ AGOSTINO, *De lib. arb.* III, 18, 51.

(con la sola eccezione riportata nella nota 245) che ciascuno possa – libero da impedimenti e, anzi, coadiuvato dalla benevolenza del suo Creatore – volgersi a Dio, rendendosi così meritevole della salvezza eterna.

Dunque, prima del 396/397 Agostino ritiene che le conseguenze del peccato di Adamo ed Eva siano circoscrivibili alla perdita, per l'uomo, del privilegio dell'immortalità originariamente connaturatogli, altresì egli crede che esse non abbiano inciso sensibilmente sul reale potere d'azione del libero arbitrio. Dopo il 396/397, invece, l'Ipponate nega che l'individuo postlapsario abbia la capacità di realizzare autonomamente il bene. In che modo questo cambiamento si ripercuote sul concetto di scelta? A che cosa esso è dovuto?

Occorre fare un passo indietro. Nel 386 Agostino viene a contatto con la filosofia dei platonici. Questo incontro risulta decisivo in vista del superamento del materialismo di matrice manichea che affliggeva, fino ad allora, la sua visione del divino²⁵⁴. In particolare, dalla lettura di Plotino e Porfirio l'Ipponate guadagna le basi teoretiche, i fondamenti concettuali, della stessa teologia cristiana: Dio è Verità immateriale, è infinito, è immutabile ed è causa dell'esistenza di tutte le cose che sono²⁵⁵. I platonici non riconoscono, tuttavia, il ruolo salvifico di Gesù Cristo, motivo per cui Agostino accusa di stoltezza la loro sapienza:

*Che invece il tuo Figlio morì nel tempo stabilito per i peccatori e che Tu non hai risparmiato il tuo Figlio unico, ma lo hai consegnato per noi tutti, questo in quei libri non c'è. [...] Ma quelli che salgono sul coturno di una dottrina ritenuta sublime, non lo ascoltano quando dice: *imparate da me* [...] e anche se conoscono Dio, non lo glorificano come Dio, né gli rendono grazie, ma si infatuano nei loro pensieri, e il loro cuore insipiente si oscura, e dicendosi sapienti diventano stolti²⁵⁶.*

Nel *De Trin.* l'Autore radicalizza questa critica e afferma:

Vi sono poi coloro che ritengono, per contemplare Dio e unirsi a Dio, di potersi purificare grazie alla propria virtù; costoro, proprio la superbia li macchia al massimo grado [...] Codesti uomini, infatti, promettono a se stessi la purificazione grazie alla propria virtù, per il motivo che alcuni hanno potuto spingere lo sguardo della mente al di sopra di ogni creatura e raggiungere la luce dell'incommutabile verità, per quanto in

²⁵⁴ AGOSTINO, *Confess.* VII, 1, 1-2.

²⁵⁵ *Ivi*, VII, 20, 26.

²⁵⁶ *Ivi*, VII, 9, 14. A ben vedere lo stesso Agostino dichiara di aver inteso, per un certo periodo, il Cristo come “un uomo di sapienza eccellente” senza però comprendere minimamente “quale mistero fosse rinchiuso nella parole *il Verbo di è fatto carne*” (*Ivi*, VII, XIX, 25).

piccola parte [...]Ma quale giovamento ha chi si insuperbisce, e per questo si vergogna di salire sul legno della croce, nello scorgere da lontano la patria d'oltremare?²⁵⁷

Occorre precisare tuttavia, come peraltro abbiamo fatto sopra (cap. 1. 5.), che l'ascesi agostiniana deve molto alla mistica neoplatonica²⁵⁸. Ancora nel *De vera rel.* (389-391) l'Ipponate – trascurando il ruolo della grazia – afferma che l'uomo è capace di auto-trascendersi in modo tale da conformarsi a quell'armonia superiore che è Verità e che egli può guadagnare attraverso il ragionamento²⁵⁹. Inoltre, come osserva Flasch²⁶⁰, egli considera stoicamente virtuoso e felice un tal soggetto, che di tanto si eleva al di sopra delle cose divenienti e dei mali della vita²⁶¹. Quindi, almeno fino al 390/391 –

²⁵⁷ AGOSTINO, *De Trin.* IV, 15, 20.

²⁵⁸ Osserva Beierwaltes: “Comune ai filosofia e ad Agostino è anche la modalità di realizzazione della vita felice, ossia il fatto che essa viene raggiunta e conservata nella conoscenza, nella scienza, nella visione, nella contemplazione e nell'amore, ossia nella θεωρία: quest'ultima non si isola in se medesima, ma diventa criterio dell'agire razionale che corrisponde alla religio (in modo analogo alla virtus guidata dalla theoria). Inoltre è proprio sia di Agostino sia della filosofia il fatto che la vita beata sia intenzionata all'Essere in temporale e immutabile, Essere che è identico alle idee, alla verità, alla sapienza o a Dio. A questo concetto corrisponde il presupposto ontologico che viene sostenuto da entrambi, ma che conduce a fini diversi, secondo cui l'uomo nel tempo è legato all'Ida che lo trascende, alla verità alla sapienza o a Dio; il suo compito è diventare consapevole di questo presupposto mediante il 'ritorno in se medesimo e l'auto-trascendimento'” (W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 65).

E ancora, Catapano, commentando il *De vera rel.*: “Lo spazio maggiore è però riservato da Agostino al percorso della ragione, che viene descritto da xxvii, 52 in poi: una sezione che va letta in parallelo con la dimostrazione dell'esistenza di Dio fornita nel *De libero arbitrio* e che manifesta un evidente debito nei riguardi del neoplatonismo, ripensato in accordo con il dogma niceno della Trinità” (G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020, p. 67).

²⁵⁹ AGOSTINO, *De vera rel.* 39, 72.

²⁶⁰ K. FLASCH, *Agostino d'Ippona* trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 155.

²⁶¹ AGOSTINO, *De vera rel.* 47, 91. Leggiamo in particolare: “E come nessuno può togliergli Dio e la giustizia, così nessuno può togliergli la felicità”. Ora, sebbene anche in opere più tarde del *De vera rel.*, per esempio nel *De Trin.*, Agostino si avvalga di un metodo di ricerca della verità basato su principi tipici dell'ascesi mistica platonica (il percorso dal sensibile all'intelligibile, il ritorno nell'interiorità, la capacità di Dio della mente umana), tuttavia, ne muta i presupposti. Leggiamo in *De Trin.* XIII, 12, 8-9: “Non è un problema da poco determinare se la natura umana possa conquistare questa vita sempiterna che tuttavia ammette desiderabile [...] Difatti tra coloro che hanno tentato di trovare una tale risposta per mezzo di argomentazioni umane, solo pochi, che erano dotati di grande intelligenza, disponevano in abbondanza di tempo libero ed erano istruiti sulle teorie più raffinate, sono potuti giungere alla scoperta dell'immortalità della sola anima. Tuttavia non hanno trovato per quest'anima una vita felice stabile, cioè vera [...] La fede di cui stiamo parlando, invece, promette non per un'argomentazione umana ma sulla base dell'autorità divina, che tutto l'uomo, il quale senza dubbio è costituito di anima e di corpo, sarà immortale e per questo veramente felice [...] perché questa umana debolezza che noi vediamo e che ci portiamo addosso non disperasse di una tale elevatezza è stato subito aggiunto: *E la parola di Dio si fece carne e ha abitato in mezzo a noi*” e ancora in *De Trin.* XIII, 13, 10: “Infatti che cosa era tanto necessario per risollevare la nostra speranza e per liberare le menti mortali, avvilita dalla condizione della mortalità stessa, dal disperare dell'immortalità, quanto il venirci dimostrato fino a che punto Dio ci stimasse e quanto ci amasse? [...] E così, quando ormai credavamo quanto Dio ci ami e speravamo ciò di cui ormai disperavamo, portò i suoi doni in mezzo a noi, senza meriti alcuni da parte nostra, ed essendo anzi preceduto dai nostri demeriti, per la sua generosità non dovuta”. La conclusione di Agostino, dunque, è

anno in cui l'Ipponate viene ordinato sacerdote – il modo agostiniano di intendere la virtù è compatibile tanto con i fondamenti dell'asceti platonica quanto con l'ideale stoico di saggio:

L'Agostino dei primi scritti intendeva la liberazione come il processo mediante il quale l'anima si purifica distogliendo se stessa dalle passioni con la propria libera volontà e dirigendosi verso Dio attraverso la ragione e la scienza. In questo ritorno a se stessa l'anima presuppone l'attività di Dio che fonda ogni cosa; la liberazione non ha luogo senza Dio, anche se non ha il carattere di un particolare intervento. La grazia si offre a tutti [...] Il "saggio" che si è sottratto al dominio delle cose sensibili è al riparo dai colpi della sorte. Nessuno può portargli via la giustizia e Dio stesso che è in lui; perciò questo saggio gode dell'imperturbabilità tutta stoica²⁶²;

Negli anni del presbiterato (391-395), l'Ipponate sempre più intensifica lo studio delle lettere paoline²⁶³ – a lui note fin dal 386 – e sempre meno ricorre – in ambito morale – all'uso di categorie neoplatoniche. A tal proposito, Cipriani²⁶⁴ sottolinea come già in *Exp. q. p. ex Ap. ad Rom.* (394-395)²⁶⁵ vi siano i segni per comprendere il più radicale ripensamento teologico maturato da Agostino circa due anni dopo la stesura di quest'opera. Leggiamo infatti:

Il libero arbitrio fu dunque in maniera perfetta nel primo uomo; in noi invece prima della grazia non c'è quel libero arbitrio per cui non si pecca ma solo quello per cui non si vorrebbe peccare. Quando giunge la grazia fa sì che non solo ci proponiamo di fare il bene ma ci dà anche la possibilità di compierlo: non con le nostre forze ma con l'aiuto del Salvatore, il quale nella resurrezione ci concederà anche la perfetta pace, che è una conseguenza della buona volontà²⁶⁶.

E ancora:

che l'uomo può conoscere quell'immortalità che è condizione della vita felice solo per mezzo della rivelazione, non in virtù delle sue stesse capacità, non in virtù del vano argomentare tipico dei platonici.

²⁶² K. FLASCH, *Agostino d'Ipbona* trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 155.

²⁶³ "Non è un caso che proprio in quegli anni Agostino (prima monaco nella natia Tagaste subito dopo il rientro dall'Italia, poi prete ad Ipbona sino alla consecrazione a vescovo nel 395) s'impegni non più nella lettura in traduzione latina di quelli che lui stesso chiama, senza meglio specificare, i 'libri di <filosofi> platonici, bensì nello studio attento dell'epistolario paolino" (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 61).

²⁶⁴ N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, "Revue des Études Augustiniennes" 48 (2002), p. 254.

²⁶⁵ G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 18.

²⁶⁶ AGOSTINO, *Exp. q. p. ex Ap. ad Rom.* 13-18.

Buona cosa è dunque la legge, in quanto proibisce ciò che dev'essere proibito e comanda ciò che dev'essere comandato; ma, se uno ritiene di poterla osservare con le sue sole forze senza la grazia del Salvatore, cade nella presunzione, la quale non solo non gli giova in nessun modo ma addirittura gli nuoce. Diventando più forte il desiderio di peccare, si vien come afferrati dal peccato e peccando si diventa anche trasgressori, poiché *dove non c'è la legge non c'è nemmeno la trasgressione*. Si è dunque prostrati fino a terra; ma è allora che, prendendo coscienza di non potersi rialzare da solo, l'uomo implora l'aiuto di colui che lo può liberare²⁶⁷.

Nel primo dei due estratti Agostino afferma l'intrinseca imperfezione funzionale del libero arbitrio dell'uomo postlapsario il quale può desiderare il bene, ma – se privo della grazia di Dio – non può compierlo. Tuttavia – e nonostante la vicinanza di tale concezione a quella espressa in *De divv. qq. ad Simpl.* I, 1, 11 – il secondo di questi estratti testimonia come tra il 394 e il 395 il pensiero dell'Ipponate circa le *possibilità* decisionali dell'uomo sia ancora acerbo, oscillante, non definitivo. Infatti Agostino, per un verso, dichiara l'intervento di Dio necessario per la salvezza dell'individuo – l'uomo è a terra e da solo non riesce a rialzarsi – per altro verso, invece, afferma che il soggetto – poiché posto in tal condizione – deve implorare l'aiuto di colui che può liberarlo. Ma proprio la capacità di supplicare il Creatore *sembra* essere, ancora, manifestazione residua di un merito attraverso il quale l'individuo può rendersi degno della grazia divina. Questa eventualità, seppur inizialmente ammessa anche in *De divv. qq. ad Simpl.*²⁶⁸, viene negata o, meglio, chiarita, nel prosieguo dell'opera.

A tal proposito, risulta decisivo il riferimento agostiniano alla lettura paolina (*Rm* 9, 10-24) della vicenda biblica di Giacobbe ed Esaù:

C'è anche il caso di Rebecca che ebbe figli da un solo uomo, Isacco nostro padre: quando essi ancora non eran nati e nulla avevano fatto di bene o di male – perché rimanesse fermo il disegno divino fondato sull'elezione non in base alle opere, ma alla volontà di colui che chiama – le fu dichiarato: *Il maggiore sarà sottomesso al minore*, come sta scritto: *Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù*²⁶⁹.

Occorre spiegare – afferma l'Ipponate – “da dove viene [...] questa elezione o che scelta è, se non c'è alcuna occasione di meriti in coloro che non sono ancora nati e

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ “Ecco infatti ciò che rimane al libero arbitrio in questa vita mortale: che l'uomo non adempia la giustizia secondo la sua volontà, ma che si volga con pietà supplicante a colui che gli dona di poterla attuare” (AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 1, 14).

²⁶⁹ *Rm* 9, 10-13.

non hanno fatto nulla”²⁷⁰. Egli procede per gradi considerando – dapprincipio – le ipotetiche soluzioni che meno severamente limiterebbero le *possibilità* del libero arbitrio umano, e – una volta giudicate queste ultime incoerenti – valutando altre eventualità dai risvolti più drastici.

L’elezione divina di Giacobbe, secondo quanto afferma l’Apostolo, non dipese dalla bontà delle azioni di lui, e, perciò, neppure dipese dalla prescienza di Dio circa la fede che quello avrebbe avuto. Infatti, così come il Creatore, volendolo, non avrebbe incontrato ostacolo nel prevedere questa, parimenti non sarebbe stato impedito nel prevedere quelle²⁷¹. Dunque, il patriarca non fu amato dal Signore per meriti personali. Analogamente, la condanna divina riservata ad Esaù non dipese dalle cattive azioni di lui²⁷².

Scrivono san Paolo: “Che diremo dunque? C’è forse ingiustizia da parte di Dio? No certamente! Egli infatti dice a Mosè: *Userò misericordia con chi vorrò, e avrò pietà di chi vorrò averla*”²⁷³.

Ora, se Dio concedesse la grazia tanto a Giacobbe quanto ad Esaù è necessario credere che quello la volle, mentre questo la rifiutò. Si tratta, peraltro, dell’ipotesi che Agostino avanza in *De divv. qq.* 83, 68 (390-395) allorché afferma:

Sebbene, infatti, qualcuno si renda degno della misericordia di Dio con grande gemito e dolore tanto per i peccati più lievi quanto per quelli più gravi e addirittura numerosi, ciò non dipende da lui, che si perderebbe se fosse abbandonato, ma dalla misericordia di Dio che viene in aiuto alle sue preghiere addolorate. [...] Pertanto quelli non devono attribuire a se stessi di essere venuti, perché sono venuti su invito: né devono incolpare altri, ma se stessi, coloro che non sono voluti venire, perché erano chiamati a partecipare in piena libertà. La chiamata dunque suscita la volontà prima del merito. Di conseguenza se qualcuno attribuisce a se stesso di aver corrisposto alla chiamata, non può attribuire a se stesso di essere stato chiamato. Chi invece non ha risposto all’invito, come non ha avuto alcun merito per essere chiamato, così inizia a meritare il castigo per aver trascurato l’invito a venire [...] Ora questa chiamata, rivolta secondo l’opportunità dei tempi, sia agli individui che ai popoli e all’intero genere umano, è segno di una disposizione elevata e profondo. Ad essa si riferiscono anche queste parole [...] *Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù*²⁷⁴.

²⁷⁰ AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 2, 4.

²⁷¹ *Ivi*, I, 2, 5.

²⁷² *Ivi*, I, 2, 8.

²⁷³ *Rm* 9, 14-15.

²⁷⁴ AGOSTINO, *De divv. qq.* 83, 68, 5-6.

Tuttavia, se questo ragionamento fosse corretto, l'elezione e la condanna dell'uomo da parte di Dio sembrerebbero dipendere, ancora una volta, dal calcolo ponderato dei meriti e delle colpe. Tale ipotesi è inconciliabile con le parole dell'Apostolo: "Non in base alle opere"²⁷⁵.

Emergono dagli argomenti precedenti le corrispondenze che seguono: la retta azione presuppone la fede, la fede presuppone la chiamata e la chiamata presuppone la misericordia di Dio²⁷⁶. Pertanto, contraddicendo, o esplicitando, quanto sostenuto in *De divv. qq. ad Simpl.* I, 1, 14., Agostino giunge ora a negare che l'uomo possa anche solo volere il bene (o supplicare il Creatore affinché gli conceda di compierlo) senza prima esser stato chiamato:

Anche la stessa buona volontà è suscitata in noi da Dio. Infatti se le parole: *Non dipende da chi vuole, ma da Dio che usa misericordia*, sono state dette solamente perché la volontà umana da sola è insufficiente a vivere con giustizia e rettitudine, senza l'aiuto della misericordia di Dio, si potrebbe dire anche così: Non dipende quindi da Dio che usa misericordia ma dall'uomo che vuole, perché la misericordia di Dio da sola è insufficiente, senza il consenso della nostra volontà. Se Dio infatti usa misericordia anche noi vogliamo: il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. *È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito*. Se noi infatti domandiamo se la buona volontà è dono di Dio, sarebbe una stranezza se qualcuno osi negarlo. Orbene, poiché la buona volontà non precede la chiamata ma la chiamata la buona volontà, si attribuisce pertanto giustamente a Dio il nostro buon volere, ma non si può attribuire a noi l'essere chiamati. Per questo le parole: *Non dipende da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che usa misericordia*, non si devono intendere nel senso che noi, senza il suo aiuto, non possiamo conseguire ciò che vogliamo, ma piuttosto che noi, senza la sua chiamata, non possiamo neppure volere²⁷⁷.

Sulla scorta di san Paolo, Agostino afferma che perfino la buona volontà dell'individuo è suscitata dalla grazia di Dio. Pertanto, sembra lecito domandarsi quale spazio d'azione egli riservi effettivamente al libero arbitrio.

Da un lato, infatti, in virtù del suo peccato, l'uomo postlapsario sconta il castigo impostogli dal Creatore. Tale punizione si traduce per lui non solo nella condanna ad una vita mortale²⁷⁸, ma anche nella perdita di altri privilegi tra cui: l'aver fede, l'essere

²⁷⁵ AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 2, 10.

²⁷⁶ *Ivi*, I, 2, 10.

²⁷⁷ *Ivi*, I, 2, 12.

²⁷⁸ Almeno, non per il secondo Agostino.

dotato di una volontà buona, il poter agire rettamente²⁷⁹. Così, dopo la caduta dei progenitori, è inevitabile per l'individuo "non poter resistere alla concupiscenza"²⁸⁰.

Dall'altro lato, quando scrive: "il nostro volere è senz'altro opera della stessa misericordia. È Dio infatti che suscita in noi il volere e l'operare, secondo il suo beneplacito"²⁸¹, l'Autore sembra lasciare ad intendere che la grazia divina non conceda all'eletto la possibilità – perduta a causa del peccato e vagliabile mediante il libero arbitrio – di desiderare il bene, bensì che, più radicalmente, susciti in lui una volontà operante avente come presupposto la decisione di Dio di farlo agire secondo giustizia. Ma con ciò risulterebbe violata quella condizione che rende pensabile il libero arbitrio, cioè, il suo essere causa prima, cominciamento assoluto, delle proprie scelte.

Cadrebbe, dunque, a proposito il richiamo agostiniano alla metafora paolina dei due vasi – quello di perdizione e quello di misericordia, immagine, l'uno, dell'uomo postlapsario e, l'altro, dell'uomo eletto – infatti, allorché l'interpretazione proposta sopra fosse corretta, l'Ipponate avrebbe ridotto la natura dell'individuo a quella di mero contenitore, ricettacolo ora della concupiscenza, ora della buona volontà di Dio, negandone così il libero arbitrio²⁸².

Tuttavia, questa lettura, smentita da numerosi passi dell'opera agostiniana²⁸³, conduce alla paradossale negazione dell'evidenza per cui empiricamente non è attestabile una radicale dicotomia tra "buoni" e "cattivi", tra "santi" e "reietti", sì che gli uni debbano agire, in virtù della grazia, sempre e solo rettamente e, gli altri, invece, debbano agire, a causa del peccato, sempre e solo ingiustamente²⁸⁴. È necessario,

²⁷⁹ A tal proposito: *Ivi*, I, 1, 3. Diversa, invece, è la condizione dell'uomo prelapsario: "Dio aveva vietato all'uomo di mangiare un certo frutto, imponendogli in tal modo l'obbedienza, virtù che, in una creatura ragionevole è, per così dire, la madre e la custode di ogni virtù. Chiaramente tale precetto era stato dato soltanto per assicurare l'obbedienza stessa, poiché nulla era più facile che privarsi di questo frutto in un luogo di felicità, dove ogni alimento era in abbondanza. Inoltre ci si ricorderà che i desideri dell'uomo non opponevano ancora resistenza alla sua volontà; poiché questo disordine è una conseguenza del peccato, non può esserne la causa" (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 174).

²⁸⁰ AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 1, 3.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² I dubbi di cui Agostino si fa portavoce in *De divv. qq. ad Simpl.* I, 1, 11 sono, dunque, non solo giustificati, ma addirittura doverosi.

²⁸³ Ricordiamo, tra gli altri: *Ivi*, I, 1, 11; *Ivi*, I, 1, 14; AGOSTINO, *De pecc. mer. et rem.* II, 18, 28; AGOSTINO, *De spir. et litt.* 3, 5; *Ivi*, 30, 52; AGOSTINO, *C. duas epp. Pel.* II, 5, 9; AGOSTINO, *De corr. et gr.* 11, 32, *Ivi*, 12, 35.

²⁸⁴ Anzi, Agostino ritiene che non vi sia uomo che non pecchi. Così Catapano sintetizza l'argomento dell'Ipponate: "I. in questa vita può esistere un uomo senza peccato, mediante la grazia di Dio e il suo libero arbitrio, perché Dio non può aver comandato all'uomo qualcosa di impossibile e nella può impedirgli di aiutare l'uomo a realizzare il suo comando. II. Di fatto però un uomo del genere non

pertanto, ripensare il rapporto tra scelta e merito. Infatti, solo negando che quella implichi questo (quanto, cioè, ammesso dall'interpretazione di cui sopra) è possibile evitare di contraddire il dettato paolino: "Non in base alle opere".

Nello scritto dal titolo: *Introduzione allo studio di San'Agostino*, Gilson avanza un'ipotesi interpretativa volta a mostrare come il concetto di libero arbitrio e quello di grazia divina coesistano senza contraddizione nell'opera dell'Ipponate. Scrive il filosofo francese:

Quello che occorre comprendere è che, agendo sulla volontà, la grazia non solo rispetta il libero arbitrio, ma gli conferisce altresì la libertà. La libertà (*libertas*) non è infatti se non il buon uso del libero arbitrio (*liberum arbitrium*); ora, se la volontà resta sempre libera nel senso di libero arbitrio, non è sempre buona e non è di conseguenza sempre libera, nel senso di libertà²⁸⁵

L'argomento di Gilson si fonda su tre punti: (1) l'uomo postlapsario è stato privato dell'opportunità di avere una volontà buona, ma non è stato privato del libero arbitrio²⁸⁶; (2) gli eletti ricevono per misericordia divina la libertà, ossia la possibilità di scegliere di compiere il bene; (3) questi ultimi, proprio in quanto dotati di facoltà decisionali, possono comunque accondiscendere al male, rinunciando alla libertà.

Ma, allora, in che modo colui che ha ricevuto la grazia di Dio può essere detto non meritevole del bene compiuto, pur essendo questo frutto di una sua decisione? È il

esiste, come ci rivelano quei versetti della Scrittura i quali insegnano che nessuno è senza peccato, nemmeno i giusti come Giobbe o Zaccaria, il padre del Battista, e neppure lo stesso Paolo. III. Il motivo per cui gli uomini, pur potendo vivere senza peccare, non lo fanno, è molto semplice: perché non lo vogliono; la volontà cattiva è infatti opera degli uomini, mentre la volontà buona è dono di Dio, il quale fa vedere all'uomo il bene e glielo rende attraente; perché Dio non doni a tutti una volontà buona, è un mistero imperscrutabile della sua giustizia; la ragione per cui egli non la dona sempre neanche ai suoi santi è per indurli all'umiltà. IV. In base a (II) è certissimo che non esiste, non è esistito e non esisterà nessuno, se non Cristo, privo di qualsiasi peccato, e ciò conferma che anche i bambini nascono con il peccato originale" (G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020, p. 221).

²⁸⁵ È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 188. Il medesimo concetto è affermato anche da Catapano il quale, commentando *De spir. et litt.* 30, 52, scrive: "Far dipendere la giustizia dell'uomo dalla grazia di Dio, comunque, non significa affatto svuotare il libero arbitrio, ma al contrario consolidarlo" (G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020, p. 225).

²⁸⁶ Non solo, ma egli afferma addirittura che: "Questo è il primo punto che occorre tener presente nell'affrontare il problema della grazia: il fatto del libero arbitrio non è in questione" (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 188). Una conferma esplicita della correttezza di tale interpretazione è ravvisabile in *C. duas epp. Pel.* II, 5, 9: "Che per il peccato di Adamo sia sparito dalla natura umana il libero arbitrio non lo diciamo, ma esso negli uomini soggetti al diavolo vale a peccare, non vale invece a vivere bene e piamente, se la stessa volontà dell'uomo non è stata liberata per grazia di Dio e aiutata a fare ogni bene nell'agire, nel parlare, nel pensare".

dilemma che permea le pagine di *De divv. qq. ad Simpl.* I. In risposta al suddetto interrogativo, pare non esservi alternativa all'infuori della negazione di una qualsivoglia corrispondenza tra scelta e merito, infatti, nel caso contrario, anche una semplice supplica rivolta dall'individuo a Dio potrebbe fungere da criterio discriminante ai fini dell'elezione divina.

Leggiamo, a tal proposito, in *De corr. et gr.*:

Dunque Dio aveva dato all'uomo la volontà buona, perché in essa certo lo aveva creato Colui che lo aveva creato retto; gli aveva dato un aiuto senza il quale non avrebbe potuto permanere in questa virtù se lo avesse voluto, ma volerlo o no lo lasciò al suo libero arbitrio. Dunque se lo avesse voluto avrebbe potuto permanervi, perché non gli mancava l'aiuto per mezzo del quale poteva e senza il quale non poteva mantenere con perseveranza il bene che voleva. Ma poiché non volle permanere, certo la colpa è della stessa persona alla quale sarebbe appartenuto il merito se avesse voluto permanere [...] Ma ora, se a qualcuno manca tale aiuto, ciò è ormai castigo del peccato; a chi invece è dato, è dato secondo la grazia, non secondo il dovuto²⁸⁷.

Quivi l'Autore sostiene che in origine i progenitori ebbero l'opportunità di rendersi meritevoli dinnanzi a Dio facendo buon uso del libero arbitrio e che, tuttavia, tale possibilità venne meno a causa del primo peccato in seguito al quale l'uomo divenne incapace di scegliere il bene senza previo intervento della grazia²⁸⁸.

²⁸⁷ *Ivi*, 11, 32.

²⁸⁸ Sussiste una forte affinità tra il concetto di creazione e il concetto di grazia. Il primo può chiarificare il secondo, può inoltre rendere più espliciti i motivi per cui nella condizione postlapsaria sia precluso all'uomo l'ottenimento di un qualche merito dinnanzi a Dio. Scrive Gilson: "Essendo il sommo bene, Dio è autosufficiente, quindi egli dona gratuitamente e liberamente tutto quel che dona e, in questo senso, ogni sua opera è una grazia. Per esistere, l'uomo non ha potuto meritargli perché, per meritare, avrebbe dovuto innanzitutto essere; ora, pur non essendo, è stato tuttavia creato, e non solo creato come una pietra o un animale, ma fatto a immagine del suo creatore. In questo senso improprio la stessa natura sarebbe quindi una grazia, ma una grazia per così dire universale e comune a tutti" (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 171). Ora, in quanto opera di Dio l'uomo non si è reso meritevole della sua esistenza, ma tutto ha ricevuto in dono dal Creatore, compresa quella capacità di compiere il bene, conaturatagli in origine, e da lui perduta a causa del primo peccato. In modo analogo, nella condizione postlapsaria, tale facoltà di agire rettamente viene riabilitata nell'eletto, non per merito, ma per dono gratuito della grazia. Per quale motivo, dunque, nel primo caso l'azione giusta viene accreditata all'individuo, mentre nel secondo caso no, dipendendo entrambe da un dono divino non dovuto? Ebbene, se da un lato, l'uomo, proprio in virtù della sua condizione creaturale, non può essere detto colpevole di non aver meritato la sua esistenza prima di esistere, perché ciò gli sarebbe stato impossibile; dall'altro lato, in quanto naturalmente dotato di libero arbitrio, egli avrebbe potuto rendersi degno del medesimo facendone un buon uso. Da ciò ne consegue che se la creazione è indebita in quanto Dio avrebbe anche potuto non dare origine all'altro da sé, l'intervento della grazia, invece, è indebito perché l'uomo era già stato dotato della capacità di compiere il bene. Quindi: "Considerata da questo nuovo punto di vista, la grazia riceve un significato totalmente diverso da quello che le avevamo precedentemente attribuito, poiché se essa si distingue con difficoltà dalla natura prima della caduta, se ne distingue invece radicalmente nello stato di natura decaduta. Ora abbiamo detto che questo secondo significato della parola grazia è il suo significato proprio. Con esso si

Ora, nel corso di *De divv. qq. ad Simpl. I*, come abbiamo sopra constatato, Agostino nega di volta in volta che Giacobbe possa essere stato eletto in funzione delle opere, o della fede, o della buona volontà. Scrive l'Ipponate:

Ma perché questa misericordia è stata rifiutata ad Esaù per non essere chiamato e, dopo la chiamata, venirgli concessa la fede e con la fede divenire misericordioso per ben operare? Forse perché non ha voluto? Se dunque Giacobbe ha creduto perché ha voluto, Dio non gli ha donato la fede ma se l'è procurata da se stesso volendo e ha ottenuto qualcosa senza averla ricevuta²⁸⁹.

Come deve essere interpretato questo estratto? Giacobbe ha creduto perché ha voluto? No. Giacobbe ha potuto credere perché gli è stato concesso dal Creatore di volerlo, infatti “anche la stessa buona volontà è suscitata in noi da Dio”²⁹⁰. Questo, tuttavia, non significa – come sopra avevamo ipotizzato – che l'atto volitivo, pur manifestandosi in Giacobbe, appartenesse alla grazia, quasi che il patriarca – secondo la metafora avanzata in precedenza – fosse mero contenitore di quella. Poiché dunque opere, fede e buona volontà sono oggetti di scelta suscitati dal Creatore, non già scelte determinate²⁹¹, e poiché l'uomo è dotato di libero arbitrio, Agostino non nega affatto che l'eletto possa decidere di compiere il bene, di credere in Dio, o di prediligere le volizioni rette a quelle disordinate, nega piuttosto che tutto ciò costituisca per lui un merito²⁹², infatti, se così fosse – parafrasando *De divv. qq. ad Simpl. I*, 2, 10. – egli non necessiterebbe dell'aiuto della grazia divina²⁹³.

intenderà perciò l'insieme dei doni gratuiti di Dio, che hanno per fine di rendere possibile la salvezza dell'uomo nello stato di natura decaduta. Quel che vi è di comune nel significato improprio e proprio del termine, è la gratuità assoluta del dono con cui Dio costituisce la natura o dona la grazia; quello che vi è di proprio nel secondo significato è che, riferendosi a una natura pervertita, la grazia non ha più per oggetto il fondare l'opera di Dio, ma il ristabilirla riparando un disordine di cui tuttavia l'uomo solo è l'autore” (*Ivi*, p. 177).

²⁸⁹ AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl. I*, 2, 10.

²⁹⁰ *Ivi*, I, 2, 12.

²⁹¹ “Dio detiene in sé e crea le *potestates*, le condizioni, la possibilità e il limite di scelta e di azioni entro i quali ogni *voluntas* liberamente si attua” (G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, “Augustinianum” 35 (1995), p. 467).

²⁹² A onor del vero, in *De divv. qq. ad Simpl. I*, 2, 7, Agostino parla di meriti della fede: “Ora è Dio nella sua misericordia a chiamare, e lo fa indipendentemente dai meriti della fede, perché i meriti della fede seguono e non precedono la chiamata”. Nonostante questo passo sembri in contraddizione con il senso stesso dell'opera, occorre notare come l'Ipponate intenda a tal punto immeritevoli tali meriti, da dichiararli conseguenti e non successivi alla grazia. L'uso che Agostino fa del termine non è, dunque, proprio, ma accidentale.

²⁹³ Complessivamente, dunque, è corretto affermare che l'uomo non può rendersi meritevole per le sue decisioni in quanto non ha la possibilità di darsi da se stesso le cose che sceglie avendole ricevute da Dio.

Scrive Gilson in merito alle conseguenze dell'azione di quest'ultima:

La differenza tra l'uomo che possiede la grazia e chi non l'ha non risiede in alcun modo nel possesso o meno del proprio libero arbitrio, bensì nella sua efficacia. Coloro che non posseggono la grazia, si riconoscono nel fatto che il loro libero arbitrio non si adopera a volere il bene oppure, se lo vogliono, nel fatto che sono incapaci di compierlo; quelli che hanno la grazia invece, vogliono operare il bene e vi riescono. La grazia quindi può definirsi così: ciò che conferisce alla volontà sia la forza di volere il bene sia quella di compierlo [...] questa duplice forza è la definizione stessa della libertà²⁹⁴.

Ora, indubbiamente, come fin qui sostenuto, Agostino giudica l'uomo postlapsario incapace di compiere il bene senza previo intervento della grazia divina. Altresì, però, egli concede che taluni, pur non essendo stati eletti, scelgano comunque ciò che è giusto in luogo di ciò che è ingiusto. È il caso, ad esempio, dei coniugi pagani che conducono una vita matrimoniale casta. Scrive, a tal proposito, l'Ipponate in *De nupt. et conc.* (418-421):

Che dire allora quando troviamo la castità coniugale anche in alcuni uomini infedeli? Dobbiamo forse pensare che essi pecchino per il cattivo uso che fanno del dono di Dio, non indirizzandolo al culto di Dio, dal quale lo hanno ricevuto? Oppure la castità degli infedeli non si deve nemmeno considerare dono di Dio, secondo il detto dell'Apostolo: *Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato*? Ma chi osa dire che un dono di Dio è peccato? L'anima e il corpo, infatti, come ogni altro bene inerente per natura all'anima e al corpo, anche quando si trovano nei peccatori, sono doni di Dio, proprio perché ne è Dio l'autore e non essi. È delle loro azioni invece che l'Apostolo disse: *Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato*. Quando, dunque, uomini privi di fede compiono atti che sembrano propri della castità coniugale sia per il desiderio di piacere agli uomini – a se stessi o ad altri –, sia per evitare le umane molestie connesse alle cose che viziosamente bramano, sia per servire i demoni, non reprimono il peccato, ma vincono un peccato con un altro peccato. Guardiamoci quindi dal chiamare casto in tutta verità colui che osserva la fedeltà coniugale senza l'intenzione di onorare il vero Dio²⁹⁵.

Pertanto, agostinianamente, agire scegliendo il bene, non significa ancora compiere quest'ultimo. L'individuo in tanto pecca in quanto non riferisce le sue rette azioni a Dio, accreditandosene superbamente il merito²⁹⁶. I coniugi pagani casti,

²⁹⁴ È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 185.

²⁹⁵ AGOSTINO, *De nupt. et conc.* I, 3, 4.

²⁹⁶ Scrive Catapano: "Ciò non vuol dire che chi non possiede la fede in Cristo non possa compiere atti in sé virtuosi; la virtù però non consiste solo in ciò che si deve fare (*officium*), ma anche e soprattutto nel motivo per cui lo si deve fare (*finis*). Se all'*officium* non si aggiunge il *finis*, allora la virtù non si distingue dal vizio, perché anche un avaro, ad esempio, sa vivere con poco (il che potrebbe

secondo questa prospettiva, non sono colpevoli a causa della loro condotta esteriore, ma lo sono senz'altro in nome dell'orgoglio che li guida. Dunque, in ordine a tale logica, come non si deve "ritenere vera castità coniugale, vedovile o verginale che sia, se non quella che è a servizio della vera fede"²⁹⁷, così non si deve ritenere vera bontà quella che l'uomo sembra trarre da se stesso senza prima averla ricevuta da Dio²⁹⁸.

Il riferimento dell'Ipponate alla pericope paolina – "Tutto ciò che non viene dalla fede è peccato"²⁹⁹ – è affatto prezioso. Il valore dello stesso può essere più facilmente compreso in rapporto alla teoria agostiniana del male come privazione. Ora, l'uomo dipende ontologicamente da Dio – in lui vive, in lui si muove e in lui è³⁰⁰. Poiché ciò è vero rispetto all'essere, a maggior motivo lo sarà rispetto all'agire³⁰¹. Pertanto, è paradossale la superbia di chi presume di poter compiere il bene senza riferirsi a Dio; infatti, se la suddetta condizione potesse idealmente verificarsi nella sua radicalità³⁰², non già dunque sotto forma di una lontananza spirituale della creatura dal suo Creatore, bensì come totale assenza di quest'ultimo, ne risulterebbe l'annichilimento anche di quella³⁰³. Abbandonato Dio, voltate le spalle alla Bontà stessa, l'uomo non può che peccare, indipendentemente dal contenuto delle sue azioni. Dunque, secondo Agostino, al fine di compiere il bene occorre non solo scegliere con giustizia, ma anche riconoscere che senza Dio tale scelta non sarebbe possibile³⁰⁴.

sembrare temperanza) o sopportare molti disagi (il che potrebbe sembrare forza). 'È dunque possibile che siano compiuti alcuni atti buoni, senza che chi li compie agisca bene' [...] ciò avviene tutte le volte che tali atti sono compiuti in vista del piacere (epicureismo) o della virtù che si compiace di se stessa (stoicismo), e non per Dio" (G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020, p. 240).

²⁹⁷ *Ivi*, I, 4, 5.

²⁹⁸ AGOSTINO, *De spir. et litt.* 2, 2.

²⁹⁹ *Rm* 14, 23.

³⁰⁰ AGOSTINO, *Confess.* VII, 9, 15. A tal proposito: J. PALETTA, *The theme of ontological dependence in "Confessions" book 7 chapters 14-20*, "Augustiniana" 61 (2011), pp. 207-223.

³⁰¹ Infatti tutto ciò che agisce è, ma non tutto ciò che è agisce. A tal proposito: AGOSTINO, *De lib. arb.* 2, 3, 7.

³⁰² In verità, per Agostino – "coerentemente con la sua visione del male come mancanza di essere – non è possibile pensare a un totale annientamento dell'essere da parte del peccato" (G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017, p. 38).

³⁰³ Pensiamo alle parole spese da Agostino nelle *Confess.* per descrivere la perversione che lo aveva spinto in giovinezza a rubare delle mele: "Non ho amato l'oggetto per cui mi annientavo, ma ho amato proprio il mio annullamento, anima turpe che si staccava dal tuo sostegno *per sterminarsi*, non per cercare qualcosa con una turpitudine, ma per cercare proprio la turpitudine" (AGOSTINO, *Confess.* II, 4, 9). A tal proposito anche: AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 13, 1.

³⁰⁴ Scrive Agostino in *De praed. sanct.*: "Che cosa hai che tu non abbia ricevuto? E da chi l'hai ricevuto, se non da Colui che ti distingue da un altro a cui non ha donato ciò che ha donato a te? E se l'hai ricevuto, perché ti vanti come se non l'avessi ricevuto? Allora, scusate, egli che altro vuole ottenere se non che *chi si gloria si glori nel Signore*? Ma nulla è tanto contrario a questo sentimento quanto il

Ora, Gilson sembra ritenere che la grazia divina agisca nell'eletto favorendo soprattutto il verificarsi dalla prima di queste due condizioni, afferma infatti: "Coloro che non posseggono la grazia, si riconoscono nel fatto che il loro libero arbitrio non si adopera a volere il bene oppure, se lo vogliono, nel fatto che sono incapaci di compierlo; quelli che hanno la grazia invece, vogliono operare il bene e vi riescono"³⁰⁵. Ancorché non del tutto inesatta, tale lettura rischia, a nostro avviso, di dare adito ad interpretazioni ingenuie dell'etica agostiniana, quasi che l'Ipponate non si fosse accorto dell'impossibilità, vincolante gli stessi eletti, di raggiungere, in questa vita, la perfezione morale; quasi che egli avesse ritenuto possibile valutare la bontà dell'agire umano unicamente in funzione delle sue manifestazioni esteriori³⁰⁶. Invece, Agostino, non solo ammette che tra coloro che non hanno ricevuto la grazia qualcuno possa occasionalmente scegliere, seppur in modo superbo, ciò che è giusto, ma addirittura ritiene possibile che tra gli eletti si verificino comportamenti immorali. Leggiamo in *De corr. et gr.*:

gloriarsi dei propri meriti come se uno se li fosse procurati da sé, non per la grazia di Dio; ma qui s'intende la grazia che distingue i buoni dai cattivi, non quella che è comune ai buoni e ai cattivi. Ammettiamo pure che esista una grazia insita nella natura che ci fa esseri viventi razionali e distinti dalle bestie; ammettiamo anche che ci sia una grazia insita nella natura che ci permetta di distinguere fra gli uomini stessi i belli dai brutti, gli intelligenti dai tardi, e così via per tutte le altre differenziazioni analoghe. Ma l'individuo che l'Apostolo contestava non si inorgoglia contro gli animali né contro un altro uomo per qualche dono naturale che anche un abietto potesse possedere; anzi, si inorgoglia attribuendo non a Dio ma a se stesso un bene appartenente alla vita moralmente buona [...] In conclusione poter avere la fede, come poter avere la carità, appartiene alla natura degli uomini; ma avere la fede, come avere la carità, appartiene alla grazia dei fedeli. Pertanto quella natura che ci dà la possibilità di avere la fede, non distingue uomo da uomo; la fede invece distingue il credente dal non credente. E poiché è detto: *Chi infatti ti distingue? Che cosa hai che tu non abbia ricevuto?* chiunque osi affermare: Ho la fede da me stesso, dunque non l'ho ricevuta, contraddice in pieno quella lampante verità: non perché credere o non credere non sia nell'arbitrio della volontà umana, ma perché negli eletti la volontà è preparata dal Signore. Perciò s'intendono riferite anche alla fede, che è riposta nella volontà, le parole: *Chi infatti ti distingue? Che cosa hai che tu non abbia ricevuto?*" (AGOSTINO, *De praed. sanct.* 5, 10). L'estratto non solo conferma il riferimento a Dio come imprescindibile per ogni retto agire, ma evidenzia inoltre come questo debito non sia d'impedimento all'uso del libero arbitrio.

³⁰⁵ È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 185.

³⁰⁶ Che ciò sia falso emerge in modo distinto dalla lettura del *De civ. Dei*. È ben vero, infatti, che Agostino ritiene vi sia una oggettiva differenza tra i giusti e gli ingiusti, tant'è che gli uni si salveranno mentre gli altri subiranno il castigo eterno. Tuttavia, questa dicotomia nota chiarissimamente a Dio, non è conosciuta con altrettante certezze dall'uomo. A testimonianza di questo, l'erroneità, secondo Agostino, delle equazioni: santi-cristiani, peccatori-non cristiani: "Nel *De civitate Dei* il tema della mescolanza è ampiamente presente, anzi Agostino distingue una duplice mescolanza: quella esterna tra la città di Dio e la città terrena, che rimangono intrecciate e mescolate (*perplexae invicemque permixtae*) fino alla fine della storia; e quella interna alla stessa città di Dio, tra buoni e cattivi cristiani. Questi due livelli di mescolanza sono simili e diversi, perché altra è la mescolanza tra cristiani e non cristiani, altra è quella tra santi e peccatori nella Chiesa. Infatti alcuni stanno nella Chiesa col corpo ma non col cuore, e altri sembrano stare fuori, ma in realtà sono dentro, come si vedrà alla fine dei tempi" (D. MARAFIOTI, *Come leggere il De Civitate Dei*, "Augustinianum" 53 (2013), p. 445).

Per quelli che hanno un tale modo di amarlo [gli eletti], Dio coopera in ogni cosa al bene, proprio in tutte le cose, fino a tanto che se anche alcuni di loro deviano ed escono di carreggiata, perfino un fatto simile lo rivolge al loro bene, perché tornano più umili e meglio ammaestrati. Infatti imparano che proprio nella via giusta essi debbono esultare con tremore, non arrogandosi la fiducia di permanere nel bene come se ciò venisse dalla loro propria capacità, e senza dire nella loro prosperità: Non vacilleremo in eterno³⁰⁷.

È ben vero, dunque, come sostiene Gilson, che la grazia “conferisce alla volontà sia la forza di volere il bene sia quella di compierlo”, e tuttavia questi non sono altro che possibili effetti della sua azione volta, primariamente, a suscitare nell’eletto la consapevolezza di dipendere da Dio. Lo stesso interprete francese, d’altra parte, attribuendo alla grazia una funzione riparatrice di quell’ordine divino compromesso dal primo peccato³⁰⁸, accoglie implicitamente tale lettura. Occorre considerare infatti che – secondo l’esegesi agostiniana del racconto di *Genesi* – causa dello stato di privazione in cui vive l’uomo postlapsario fu la superbia dei progenitori i quali presunsero di potersi fare come Dio. Inoltre, sovente l’Ipponate fa riferimento a *Sir* 10, 15 nel quale si legge: “Inizio di ogni peccato è la superbia”. Dunque, al fine di ristabilire nell’individuo l’ordine vigente prima della caduta di Adamo, la grazia deve, per un verso, agire sulla stessa causa del disordine: l’orgoglio, e per altro verso prevenire quest’ultimo rendendo l’eletto consapevole della sua dipendenza dal Creatore: “Dio coopera in ogni cosa al bene, proprio in tutte le cose, fino a tanto che se anche alcuni di loro deviano ed escono di carreggiata, perfino un fatto simile lo rivolge al loro bene, perché tornano più umili e meglio ammaestrati”³⁰⁹.

Ora, l’Ipponate, nelle sue opere, analizza il ruolo della grazia non solo in rapporto alle vicende storiche dell’umanità, ma anche in funzione escatologica³¹⁰.

³⁰⁷ AGOSTINO, *De corr. et gr.* 9, 24.

³⁰⁸ “La grazia non ha più per oggetto il fondare l’opera di Dio, ma il ristabilirla riparando un disordine di cui tuttavia l’uomo solo è l’autore” (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 177).

³⁰⁹ AGOSTINO, *De corr. et gr.* 9, 24.

³¹⁰ In effetti, l’azione della grazia si palesa diversamente in questa vita e in quella futura: “Nel 420 [...] Agostino ormai intende il *carnalis* di *Rm* 7, 14 non più come l’uomo carnale che è sotto la legge, ma come la parte carnale dell’uomo che, anche in chi è sotto la grazia, quindi battezzato, lotta contro la parte spirituale. Tale lotta tra la parte carnale dell’uomo e quella spirituale, avente la sua origine nella trasgressione, è nota caratteristica di quanti si trovano al servizio di Dio; da questa lotta, pertanto, nessun mortale è esente, neppure l’uomo liberato dalla grazia, perché, dice Agostino, ‘nel battesimo viene cancellata l’iniquità, ma rimane la *infirmetas*, debolezza o malattia che, sotto forma di concupiscenza,

Contestualmente a questa seconda indagine egli propone un confronto tra il concetto di libero arbitrio e il concetto di libertà, dando così risposta a quell'interrogativo emerso sul finire del cap. 2.2.

Scrive Agostino in *De corr. et gr.*:

Il primo uomo non ebbe questa grazia, di non voler essere mai malvagio; ma senza dubbio ebbe quella che non lo avrebbe mai fatto essere malvagio se avesse voluto mantenersi in essa; senza tale grazia anche con il libero arbitrio non avrebbe potuto essere buono, mentre invece con il libero arbitrio l'avrebbe potuta abbandonare. Dio dunque volle che neppure Adamo fosse senza la sua grazia, ma la lasciò nel suo libero arbitrio. Effettivamente il libero arbitrio è sufficiente per il male, ma inadeguato per il bene se non venga aiutato dal Bene onnipotente. E se Adamo non avesse abbandonato questo aiuto con il libero arbitrio, sarebbe sempre stato buono; ma lo abbandonò e fu abbandonato. Certo l'aiuto era tale che egli poteva abbandonarlo quando lo voleva, oppure permanervi se lo voleva; ma esso non poteva far sì che volesse. Questa è la prima grazia che fu data al primo Adamo; ma una più potente di questa è nel secondo Adamo. Infatti la prima è quella che fa avere all'uomo la giustizia, se vuole; ma la seconda ha maggior potere, perché fa anche sì che egli voglia e voglia tanto intensamente e ami con tanto ardore da vincere con la volontà dello spirito la volontà della carne che ha brame contrarie. Neppure la prima era piccola e dimostrava nello stesso tempo la potenza del libero arbitrio, perché l'uomo ne riceveva tanto giovamento che senza questo aiuto non era in grado di rimanere nel bene, pur potendolo abbandonare se voleva. Ma la seconda è tanto maggiore: infatti poco sarebbe per l'uomo riconquistare per mezzo di essa la libertà perduta, poco sarebbe non potere senza di essa conquistare il bene o nel bene perseverare volendo, se essa non glielo facesse anche volere³¹¹.

Secondo Agostino, dunque, Adamo ricevette da Dio la grazia di poter non peccare perseverando nel bene, ma non ricevette quella perseveranza – riservata agli eletti – da cui solo deriva il non poter peccare³¹². Rispetto a questi ultimi, tuttavia, egli beneficiava di una originaria condizione beatifica: non doveva, infatti, temere il male e in lui non si consumava alcun conflitto tra desideri della carne e desideri dello spirito³¹³.

lotta nell'uomo tra la carne e lo spirito. Questa guerra, presente anche in chi crede di non averla, dura finché dura la vita dell'uomo sulla terra. [...] Per Agostino dunque il battezzato, pur reso spirituale dalla grazia ricevuta, rimane ancora, per molti aspetti, 'carnale' e solo progressivamente la sua spiritualità si trasforma da infantile in adulta" (M. G. MARA, *L'itinerario dell'uomo secondo Agostino: da "spirituale" a "carnale", da "carnale" a "spirituale"*, "Augustinianum" 33 (1993), pp. 309-310).

³¹¹ AGOSTINO, *De corr. et gr.* 11, 31.

³¹² *Ivi*, 11, 32.

³¹³ *Ivi*, 11, 29. "Adamo, senza che nessuno gli ispirasse terrore, e per di più contro il comando di Dio che atterrisce, usando il libero arbitrio non rimase saldo in una felicità tanto grande, in quell'estrema facilità di non peccare; i martiri invece, mentre il mondo non dico li atterrava, ma inferociva per spezzare la loro resistenza, rimasero saldi nella fede. Inoltre Adamo vedeva i beni presenti che avrebbe abbandonato, questi al contrario non vedevano i beni futuri che avrebbero ricevuto. Da dove ricevertero tanta fermezza, se non gliela donò Colui da cui ottennero la misericordia di essere fedeli, da cui

In un simile stato di abbondanza, parafrasando Gilson³¹⁴, niente sarebbe stato più facile che evitare di trasgredire al precetto divino di non cibarsi dei frutti dell'albero della conoscenza del male e del bene. Se è vero, però – come Agostino stesso afferma – che il libero arbitrio è tanto più libero in quanto libero dal male³¹⁵ – per quale motivo, allora, in origine, Dio accordò ai progenitori di poter non morire, di poter non abbandonare il bene, di poter non peccare, anziché concedere loro di non poter morire, di non poter abbandonare il bene e di non poter peccare?³¹⁶ Afferma l'Ipponate³¹⁷, “questa doveva essere la ricompensa del merito che anche l'uomo avrebbe avuto come l'ebbero i santi angeli. Ma ora, dopo che con il peccato è stato dissipato il merito nel bene, in coloro che vengono liberati è diventato un dono della grazia quello che sarebbe stato il compenso del merito”³¹⁸.

Il Creatore, dunque, permise all'uomo prelapsario di compiere il male, affinché egli – perseverando invece nel bene – potesse rendersi degno di ottenere in premio quella libertà che, a seguito del primo peccato, Dio promette di concedere in modo gratuito a coloro che, pur non avendo acquisito meriti, saranno eletti³¹⁹. D'altra parte, nessuno, nello stato postlapsario, “può essere differenziato da quella massa di perdizione che è stata provocata dal primo Adamo, eccetto colui che possiede questo dono; e questo dono, chiunque sia ad averlo, lo ha ricevuto per grazia del Salvatore”³²⁰.

Riaffiora la questione centrale di *De divv. qq. ad Simpl.* I: perché Dio amò Giacobbe mentre odiò Esaù? Agostino si pone questo interrogativo con una tale

ricevettero lo spirito non del timore, che li avrebbe fatti cedere ai persecutori, ma di forza, di amore e di temperanza con il quale avrebbero superato tutte le minacce, tutte le istigazioni, tutte le torture?” (*Ivi*, 12, 35).

³¹⁴ È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 174.

³¹⁵ AGOSTINO, *De corr. et gr.* 11, 32.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Occorre osservare che, in ogni caso, per Agostino: “Neppure la prima [grazia] era piccola e dimostrava nello stesso tempo la potenza del libero arbitrio” (*Ivi*, 11, 31).

³¹⁸ *Ivi*, 11, 32. “Allo stesso modo Dio creò anche l'uomo in possesso del libero arbitrio, e benché questi ignorasse se doveva cadere o no, tuttavia era beato in quanto sentiva che il non morire e non diventare infelice era in suo potere. E se avesse voluto rimanere, appunto attraverso il libero arbitrio, in questo stato integro e senza difetto, certamente senza aver sperimentato affatto la morte e l'infelicità, avrebbe ricevuto per merito di tale perseveranza quella pienezza di beatitudine della quale sono beati anche i santi angeli, cioè la beatitudine di non poter più cadere e di saperlo con assoluta certezza” (*Ivi*, 10, 28).

³¹⁹ “Essi [gli eletti] per tutta la durata di questa vita possono, sì, trovarsi a lottare contro le brame del peccato, qualche fallo può anche insinuarsi in loro ed è per questo che dicono ogni giorno: *Rimetti a noi i nostri debiti*, tuttavia [...] tutti i beni che [Dio] promise a loro riguardo, benché futuri, già li ha realizzati” (*Ivi*, 12, 35).

³²⁰ *Ivi*, 7, 12.

insistenza da essere indotto a giustificarsi dinnanzi al lettore: “Si ritorna alle stesse difficoltà che ci angustiano maggiormente non solo per la loro oscurità ma anche per le nostre così frequenti ripetizioni”³²¹. Ebbene, poiché non è possibile sciogliere tale dilemma ipotizzando – in contraddizione con il dettato paolino – che Dio abbia eletto alcuni e riprovato altri ricorrendo ad un criterio meritocratico, l’Ipponate è costretto ad ammettere che tutti gli uomini sono peccatori in Adamo, che secondo giustizia Dio li castiga, e che secondo misericordia salva tra essi coloro ai quali – per imperscrutabili motivi – dona una grazia non dovuta³²²:

Tutti muoiono in Adamo, a partire dal quale il peccato originale è passato in tutto il genere umano – sono una massa di peccato soggetta al castigo della divina e suprema giustizia; non c’è nessuna iniquità se il castigo viene inferto o viene condonato. Ma i debitori giudicano orgogliosamente a chi si deve dare il castigo e a chi il condono, come gli operai condotti alla vigna si sono ingiustamente indignati perché veniva dato agli altri lo stesso salario che essi avevano ricevuto. Anche l’Apostolo reprime in questi termini l’impudenza della domanda: *O uomo, tu chi sei per disputare con Dio?* Infatti l’uomo così disputa con Dio, quando gli dispiace che Dio rimprovera i peccatori, come se Dio costringesse qualcuno a peccare, quando nega ad alcuni peccatori la misericordia della sua giustificazione: questo è il motivo per cui si dice che indurisce alcuni peccatori, perché non usa loro misericordia non perché li costringe a peccare. Egli poi non usa misericordia a coloro che non giudica degni di misericordia, secondo una giustizia assai misteriosa e molto lontana dai sentimenti umani. Infatti *i suoi giudizi sono imperscrutabili e inaccessibili le sue vie*. A ragione dunque rimprovera i peccatori, perché egli non li costringe a peccare. Rimprovera ugualmente coloro ai quali usa misericordia, perché anch’essi avvertano questa chiamata e, mentre Dio deplora i peccatori, siano contriti di cuore e ricorrano alla sua grazia. Egli rimprovera dunque con giustizia e con misericordia³²³.

Ora, la grazia, poiché indebita, viene concessa da Dio all’eletto non tanto in funzione della prescienza delle azioni di lui³²⁴, quanto in funzione di un atto predestinante. Agostino non lascia adito ad equivoci circa il rapporto tra la natura di questo e la natura di quella:

³²¹ AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 2, 10.

³²² Scrive Catapano: “Se lette attentamente, queste ultime righe de libro I *Ad Simplicianum*, anziché negare l’esistenza di un criterio dell’elezione, affermano la necessità di credere che esso vi sia, pur nell’impossibilità di comprendere di quale criterio si tratti. Il Creatore infatti non opera mai in maniera casuale o meramente arbitraria, ma sempre in modo ordinato e in base a un giudizio. Il punto è che la razionalità divina è di gran lunga superiore a quella umana” (G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020, p. 97).

³²³ AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 2, 16.

³²⁴ *Ivi*, I, 2, 5.

Tra la grazia e la predestinazione questa sola è la differenza: che la predestinazione è la preparazione alla grazia, la grazia invece è il dono realizzato. Pertanto quel che dice l'Apostolo: *Non in seguito alle opere, affinché nessuno si glori; infatti siamo opera sua, prodotti in Cristo Gesù in vista delle opere buone*, indica la grazia; e quello che segue: *che Dio approntò affinché noi camminiamo in esse*, indica la predestinazione, che non può esistere senza la prescienza; invece la prescienza può esistere senza predestinazione. Per la predestinazione Dio seppe in precedenza le cose che Egli avrebbe fatto; e perciò è detto: *Fece le cose che saranno*. Ma Egli ha potere di sapere in precedenza anche quelle cose che non compie egli stesso, come ogni sorta di peccato³²⁵.

Pertanto, mediante la prescienza, Dio conosce accadimenti futuri; mediante la predestinazione, invece, prevede i contenuti del suo stesso agire, cioè la grazia che concederà. Ne consegue che non solo Egli sa chi verrà eletto, prima che ciò accada, ma – insieme – sa anche chi coadiuverà a tal fine.

Le tesi agostiniane di cui sopra suscitarono presto delle reazioni di disappunto. I pelagiani, dei quali diremo più avanti, ritenevano che la dottrina della grazia sostenuta dall'Ipponate sottendesse una negazione del libero arbitrio umano³²⁶. Inoltre, tra il 426 e il 430, anche i monaci di Marsiglia, pur non essendo seguaci di Pelagio, presero le distanze da tale filosofia. Scrive Grossi: “Nelle Gallie s’ipotizzata quindi una teodicea agostiniana che coagulava insieme fatalismo pagano e manicheismo”³²⁷.

In verità, il predestinazionismo ammesso dall'Ipponate non è assimilabile ad alcuna forma di fatalismo. Lo sarebbe se, quale prescienza divina di una grazia futura, esso rendesse necessario l’agire umano. Tuttavia, secondo Agostino, né la prescienza (come abbiamo mostrato al cap. 2.2.) né la grazia divina (come abbiamo mostrato nel cap. corrente) comportano una negazione del libero arbitrio.

Coerentemente con quanto abbiamo affermato, in *De civ. Dei* V, 1, l'Ipponate critica in modo esplicito il concetto di fato inteso come “influsso della posizione degli

³²⁵ AGOSTINO, *De praed. sanct.* 10, 19.

³²⁶ “Fatalistica sarebbe quindi per l’accusa pelagiana la dottrina agostiniana che la grazia è data *non secundum merita nostra...*, *sed secundum ipsius misericordiosissimam voluntatem* [...] infatti pur ammettendo la necessità del battesimo per la salvezza e dell’azione coadiuvante della grazia, per i pelagiani solo il riconoscimento dell’autonomia della libertà umana può salvare dal fatalismo”. (G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei* V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16, “Augustinianum” 35 (1995), p. 489).

³²⁷ V. GROSSI, *La ricezione agostiniana della predestinazione. Difficoltà antiche e moderne*, “Augustinianum” 49 (2009), p. 197.

astri, quale si determina al momento della nascita o del concepimento”³²⁸. Esso, infatti, condurrebbe all’ateismo se non esprimesse la volontà divina, ma, d’altro canto, se fosse rivelativo di quella, renderebbe Dio responsabile di ogni male³²⁹.

A onor del vero, secondo Lettieri, il secondo Agostino proporrebbe una “reinterpretazione del *fatum* stoico, si che – dice l’interprete – al di là del suo rifiuto dell’accusa di fatalismo, si dovrà al tempo stesso riconoscere – in accordo con le indubitabili affermazioni di *Contra duas epistola Pelagianorum* II, 5, 9-7, 16 – la relazione comunque ‘fatale’ tra la libertà umana e il mistero della assoluta, determinante libertà di Dio e della sua predestinazione”³³⁰. Tale lettura, però, come osserva lo stesso Cipriani, non considera a dovere la distinzione che intercorre tra *voluntas* e *potestas*, distinzione mediante la quale “S. Agostino voleva negare proprio quello che gli attribuisce Lettieri”³³¹.

Scrivi infatti l’Ipponate:

Ci sono di quelli che indicano con il nome di fato [...] l’ordine e la connessione di tutte le cause per cui accade tutto ciò che accade. Con costoro non ci si deve impegnare in una lunga disputa verbale, dal momento che attribuiscono quest’ordine e questa connessione alla volontà e al potere del sommo Dio che, secondo una fede autentica e profonda, conosce ogni cosa prima che essa accada e niente abbandona al caso: da Lui dipendono tutti i poteri, ma non la volontà di tutti³³².

Dunque, nella misura in cui, secondo l’Ipponate, almeno la volontà perversa non dipende da Dio è necessario negare che predestinazionismo agostiniano e fatalismo stoico coincidano. Stando a quest’ultimo, infatti, tutto ciò che accade deve essere ricondotto al *Logos*³³³.

³²⁸ AGOSTINO, *De civ. Dei*, V, 1. Su questo passo si sofferma anche da Lettieri (G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, “Augustinianum” 35 (1995), p. 462).

³²⁹ Agostino nega l’esistenza del fato astrologico mediante l’argomento dei gemelli: “Come spiegare allora che nella vita, nel comportamento, nelle azioni, nelle professioni, nelle arti, negli onori e negli altri aspetti della vita umana e persino della morte di due gemelli ci sia per lo più una difformità tale, da esser più simili a loro, per questo riguardo, molti estranei? Eppure essi furono separati nel momento della nascita soltanto da un breve intervallo di tempo e concepiti con un unico atto e nello stesso momento” (AGOSTINO, *De civ. Dei*, V, 1).

³³⁰ G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, “Augustinianum” 35 (1995), p. 458.

³³¹ N. CIPRIANI, L’altro Agostino di G. Lettieri, “Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002), p. 263.

³³² AGOSTINO, *De civ. Dei*, V, 1.

³³³ “La stessa cosa, infatti, si ripete a proposito della distinzione fatta in *Civ Dei* V, 8-10 tra la potestas e la voluntas, che Lettieri si affretta a definire ambigua. S. Agostino con quella distinzione vuole

Un'ulteriore questione, strettamente connessa ai suddetti problemi, riguarda la possibilità o meno di considerare predestinata – secondo il dettato agostiniano – anche l'azione malvagia³³⁴. È questa un'ipotesi che Lettieri sembra effettivamente approssimare allorché si domanda: “Non è l'Adamo edenico – creato con una *potestas* ambigua di libertà, dotato di una grazia insufficiente alla salvezza – predestinato alla caduta?”³³⁵. Ciò è negato dall'Ipponate. Egli, infatti, intende la predestinazione come la prescienza che Dio ha del proprio agire. Dunque, se quest'ultimo fosse proteso a coadiuvare il peccato, il Creatore stesso ne sarebbe responsabile. Ma ciò, per Agostino, è impossibile. Occorre, pertanto, affermare che mentre l'uomo può essere predestinato al bene, del male Dio non ha che prescienza³³⁶.

Cipriani risponde alla domanda di cui sopra seguendo questo filo logico; la sua argomentazione, dunque, è formalmente corretta. A nostro avviso, tuttavia, risultano eccessivamente precipitose le accuse da lui rivolte all'interpretazione di Lettieri circa le suddette questioni. L'autore di *L'altro Agostino*, infatti, non stenta a riconoscere che “soltanto le volontà malvagie sono autonome, ovvero non sono date o donate da Dio” e che invece “dipendono dal suo dono efficiente (lo Spirito) le volontà buone”; ciononostante egli scrive: “non si può certo minimizzare questa evidente asimmetria (dipendente dalla predestinazione divina) tra il divino *dare* e il *non dare* la buona volontà”³³⁷.

Dunque, sebbene, in senso tecnico, la predestinazione divina riguardi ciò che Dio prevede di compiere e non ciò che Dio prevede di non compiere, sembra lecito asserire che, così come il Creatore ha prescienza del male, allo stesso modo deve avere prescienza anche della sua decisione di non volerlo prevenire. Che poi il non concedere la grazia da parte di Dio sia l'esito di una scelta e non di un'impossibilità a farlo è quanto consegue inevitabilmente dalla sua Onnipotenza.

correggere la dottrina stoica del fato o destino, che attraverso l'ordine e connessione delle cause fa risalire tutto ciò che avviene nel mondo, anche il peccato dell'uomo, alla volontà e al potere di Dio” (N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, “Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002), p. 263).

³³⁴ *Ivi*, p. 261.

³³⁵ G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 402.

³³⁶ Scrive Cipriani: Agostino “attribuisce alla predestinazione solo i benefici o le opere di Dio, mentre alla prescienza estende anche i peccati degli uomini” (N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, “Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002), p. 261).

³³⁷ G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, “Augustinianum” 35 (1995), p. 477.

Sorgono pertanto alcuni interrogativi, che, in fondo, sono i medesimi da cui muove la riflessione di Lettieri: in che modo può essere detta moralmente neutrale o addirittura giusta la decisione divina di non prevenire ogni peccato? Inoltre, poiché la salvezza di tutti sembra essere un bene maggiore della salvezza di alcuni³³⁸, come può la volontà di Dio non essere accusata di aver prediletto disordinatamente ciò che sta sotto a ciò che sta sopra?

A tali sollecitazioni Agostino risponde che il Creatore sa servirsi bene anche del male:

Ecco la grazia di Dio non solo nella funzione di aiutare, ma anche in quella di testimoniare: aiuta cioè nei vasi di misericordia, ma testimonia nei vasi di collera. In questi infatti indica la collera e mostra la sua potenza, essendo tanto potente la sua bontà da far buon uso anche dei mali, e fa conoscere nei vasi di collera la ricchezza della sua gloria verso i vasi di misericordia, perché quello che dai vasi d'ira esige la sua giustizia punitrice lo condona ai vasi di misericordia la sua grazia liberatrice. Né apparirebbe il beneficio che è concesso gratuitamente ad alcuni, se Dio condannando con giusto castigo gli altri della stessa massa di pasta ugualmente rei non mostrasse che cosa fosse dovuto agli uni e agli altri³³⁹.

Al di là della possibile coerenza logica di tale prospettiva, resta da valutare in che misura essa effettivamente costituisca una risposta a quell'interrogativo che agita l'uomo dinnanzi all'esperienza del male e da cui la nostra ricerca ha preso avvio: "perché il morire, perché il dolore, perché la sofferenza sono, pur dovendo non essere?".

Facciamo nostre, dunque, le parole di Lettieri:

Al di là di queste risposte evidentemente insoddisfacenti – ove la straordinaria, tragica tensione dialettica del pensiero agostiniano pare spegnersi in un mero gioco teologico nel quale svanisce la stessa dignità creaturale dell'esistenza umana –, l'ultima *confessio* di Agostino è quella dell'assoluta imperscrutabilità, della incomprensibile paradossalità dell'agire divino: l'esistenza del male rimane comunque un mistero che la ragione

³³⁸ Scrive Gilson: "Come infatti s. Agostino considera l'esistenza di Dio come evidente per l'uomo che conserva un cuore puro, una ragione retta ed una fede docile agli insegnamenti della rivelazione, così ritiene sia difficile dimostrarla a cuori induriti e a menti che pretendono essere autosufficienti. Eppure esistono uomini insensati, dato che il salmo nel parla: occorrerà dunque abbandonarli alla loro cecità, o non conviene piuttosto tentare di trarveli fuori? Naturalmente, s. Agostino si decide per la seconda soluzione" (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 24). Verrebbe da domandarsi, parafrasando il Vangelo, come sia possibile, dunque, che l'uomo, nella sua cattiveria, possa desiderare la salvezza universale, mentre Dio, nella sua bontà, non la desidera.

³³⁹ AGOSTINO, *C. duas epp. Pel. II*, 7, 15.

umana non riesce a decifrare, se non affidandosi alla fede comunque incrollabile nell'amore di Dio, nella sua occultissima Provvidenza³⁴⁰.

Dunque, per quanto abbiamo potuto constatare, la riflessione agostiniana circa il rapporto intercorrente tra scelta e merito si articola in tre momenti: negli scritti degli anni che vanno dal 386 al 390/391 il cristianesimo dell'Ipponate è ancora solidale alla concezione neoplatonica di virtù nonché, all'ideale stoico di saggio. Nelle opere di questo periodo Agostino dimostra di credere che, con merito, l'uomo possa avvalersi della ragione per conoscere quella Verità felicitante che è Dio. In definitiva, egli considera il peccato perlopiù come la scelta individuale di distogliere la propria volontà dai beni superiori per orientarla a quelli inferiori.

Negli scritti degli anni che vanno dal 390/391 al 395, complice anche una più approfondita lettura dell'epistolario paolino da parte dell'Ipponate, si fa insistente il ricorso dell'Autore al tema del peccato originale. Il genere umano è creduto condannato alla lontananza da un'esistenza superiore, quella edenica, in virtù della colpevole superbia dei progenitori, Adamo ed Eva. Si delinea quindi una distinzione tra *il peccato* – quello sotto cui ogni individuo nasce – e *i peccati* – quelli che il soggetto commette usando disordinatamente il libero arbitrio. A proposito del modo di intendere quest'ultimo, la posizione di Agostino è affatto oscillante: ora egli conferisce all'uomo pieno potere di scelta, ora, invece, ne riduce l'autonomia alla possibilità di invocare e accogliere quella misericordia divina senza l'intervento della quale non potrebbe compiere il bene, ma solo conoscerlo. Tale circostanza è sintomatica di una fase di transizione e di ripensamento filosofico-teologico per l'Ipponate.

Dopo il 395, Agostino radicalizza e porta a coerenza la sua interpretazione dei testi paolini, in particolare egli giunge a sostenere che non solo le opere, ma anche la fede e la buona volontà dell'uomo postlapsario patiscono la precedenza della grazia divina. L'Ipponate, altresì, individua nella caduta dei progenitori la causa della perdita non tanto del libero arbitrio, quanto della possibilità per l'individuo di rendersi meritevole facendo buon uso di quello.

³⁴⁰ G. LETTIERI, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, "Augustinianum" 35 (1995), p. 485.

Qual è, in conclusione, la portata complessiva del ripensamento teologico cui Agostino fa riferimento nelle *Retr.* e in *De praed. sanct.*? È possibile distinguere nettamente un prima e un dopo nell'opera dell'Ipponate?

Certamente, intorno alla metà degli anni '90, il pensiero filosofico agostiniano è andato incontro a dei cambiamenti. Neghiamo, tuttavia, che possa essersi trattato di una trasformazione repentina. Sono di questo avviso tanto Cipriani quanto Lettieri³⁴¹.

Da parte nostra, giudichiamo errato intendere i fatti di cui sopra nei termini di una conversione religiosa dell'Ipponate. L'adesione di Agostino al cristianesimo, resa pubblica mediante il battesimo (387), non può essere considerata solo apparente³⁴²: già nel 386 egli confida in un Dio personale, Creatore, Bene Sommo ed Eterno, professa la divinità di Cristo, crede nella sua incarnazione e nella sua azione liberatrice³⁴³,

riconosce che la sua conversione è dovuta alle preghiere della madre (*Ord* 2,20,52); afferma che lo Spirito santo non è soltanto colui che richiama a tornare a Dio e a vigilare, che illumina, riporta sulla via, conduce alla porta (Cristo) e a tutta la verità, ma è anche colui che converte, che rende degni di essere esauditi; che unisce gli uomini, li purifica e li prepara ai premi divini (*Sol* 1,1,3)³⁴⁴.

Pertanto, a nostro avviso, il ripensamento teologico agostiniano del 396/397 va inteso come esito conclusivo di una ricerca – condotta dall'Ipponate fin dal momento della conversione – volta a comprendere l'autentica misura dell'uomo alla luce della dottrina cattolica. Nel 386 l'antropologia di Agostino risulta non essere ancora del tutto conciliabile con le verità ultime delle Sacre Scritture, in particolare, essa manca di

³⁴¹ Di Cipriani si è già detta la prospettiva interpretativa continuistica. Lo stesso Lettieri, tuttavia, riconosce che “*AdSimpl* I, 2 non è affatto un salto improvviso, immediato, da un platonismo solo superficialmente cristianizzato ad un cristianesimo paolino cosciente e radicale” (G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 116).

³⁴² Chi nega questo, osserva Cipriani, “mostra di avere poca stima dell'intelligenza di Agostino al momento della conversione” (N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, “Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002), p. 252). Anche Gilson scrive: “Sostenere, come si è preteso di fare, che Agostino non era ancora cristiano [al momento del battesimo], significa andare contro tutti i testi e, col pretesto di spirito critico, affossare lo stesso metodo storico; immaginare che fin da quel momento la sua conversione sia stata perfetta e compiuta, significherebbe misconoscere il carattere che lo stesso Agostino ha sempre attribuito alla propria conversione” (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 268).

³⁴³ AGOSTINO, *De ord.* I, 10, 29; *Ivi*, II, 5, 15; *Ivi*, II, 5, 16; AGOSTINO, *C. Acad.* 3, 19, 42. Riferimenti suggeriti da Cipriani (*Ivi*, p. 253).

³⁴⁴ *Ibidem.*

riconoscere³⁴⁵, in accordo con gli scritti paolini, l'incapacità dell'individuo postlapsario di compiere il bene autonomamente e quindi di acquisire merito dinnanzi a Dio. Tale consapevolezza seppur approssimata già negli anni del presbiterato, diventa un guadagno definitivo per l'Ipponate solo con la stesura di *De divv. qq. ad Simpl.*

Attorno al rinnovato concetto di merito ruota anche il progressivo allontanamento agostiniano dagli ideali neoplatonici di sapienza quale conoscenza della verità mediata dalla sola ragione e di purificazione quale guadagno personale del virtuoso³⁴⁶. D'altra parte, a nostro avviso, tale circostanza non è che epifenomeno dei cambiamenti di cui stiamo trattando. Infatti, l'uso di categorie neoplatoniche da parte dell'Ipponate risulta, fin dalla sua conversione, subordinato alla compatibilità di queste con i principi propri della dottrina cattolica³⁴⁷. Detto altrimenti, per l'Autore cristiano il platonismo non è un fine, ma un mezzo.

Concludiamo con alcune valutazioni di carattere generale. A nostro avviso, il pensiero del primo Agostino non va contrapposto al pensiero del secondo Agostino. Consideriamo piuttosto quello propedeutico a questo. Innegabilmente dal 396/397 la filosofia dell'Ipponate mostra significativi cambiamenti. Non crediamo si sia trattato di una svolta, ma piuttosto della definitiva maturazione di un'antropologia coerente con l'epistolario paolino, un'antropologia per la quale l'individuo corrotto dal peccato

³⁴⁵ "Nel ritiro di Cassiciaco egli non si era mai posto in maniera esplicita il tema della grazia di Dio nella vita cristiana. Aveva riconosciuto che la sua conversione era dovuta alle preghiere della madre, aveva considerato la conversione come opera dello Spirito santo, era convinto che tutti i beni vengano da Dio (*Sol* 1,1,4), ma non si era mai posta la domanda come tutto ciò avvenga" (*Ibidem*).

³⁴⁶ AGOSTINO, *De Trin.* IV, 15, 20. Per esempio, circa l'evoluzione, nell'opera agostiniana, del rapporto tra sapienza e vita felice osserva Beierwaltes: "Riconsiderando criticamente il suo lavoro giovanile *De Beata vita* [AGOSTINO, *Retr.* I, 2], Agostino rimprovera a se stesso di non aver avuto sufficienti riserve nei confronti del concetto filosofico di felicità. Esso nasconde il carattere escatologico per cui la vita felice non è riscontrabile in questo tempo e in esso non può essere raggiunta, ma può essere solo sperata come *futura vita*" (W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 67).

³⁴⁷ Con questo non intendiamo affermare che il cristianesimo di Agostino non sia stato influenzato dal platonismo, ma che – laddove lo è stato – altresì l'Ipponate deve aver creduto quest'ultimo, a ragione o a torto (È. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, trad. it. di V. Venanzi, Genova, Marietti, 2015, p. 230), compatibile con quello. A tal proposito, in *De doctr. chr.* I, 40,60 leggiamo: "Riguardo ai cosiddetti filosofi, massimamente ai platonici, nell'ipotesi che abbiano detto cose vere e consone con la nostra fede, non soltanto non le si deve temere ma le si deve loro sottrarre come da possessori abusivi e adibirle all'uso nostro. Ci si deve comportare come gli Ebrei con gli Egiziani. Questi non solo veneravano gli dèi ed imponevano ad Israele oneri gravosi che il popolo detestava fino a fuggirne, ma diedero loro vasi e gioielli d'oro e d'argento e anche delle vesti. Il popolo ebraico all'uscita dall'Egitto di nascosto se li rivendicò come propri, per farne - diciamo così - un uso migliore. Non fecero ciò di loro arbitrio ma per comando di Dio, e gli egiziani a loro insaputa glieli prestarono: ed effettivamente erano cose delle quali essi non facevano buon uso! Lo stesso si deve dire di tutte le scienze dei pagani."

originale risulta essere incapace di acquisire merito dal proprio agire. Affermiamo, che è stata tale concezione ad influenzare il perfezionamento agostiniano di una dottrina della grazia, e non viceversa³⁴⁸. Questa, dunque, sembra aver risposto all'esigenza dell'Ipponate di correggere non tanto una falsa immagine di Dio, quanto una superba e ingannevole immagine dell'uomo. Sarebbe tuttavia inesatto, per parte nostra, credere che, nell'opera agostiniana, la suddetta dottrina, con ciò che essa implica, svolga una funzione meramente descrittiva dell'antropologia postlapsaria. Essa piuttosto funge da principio metodologico per ogni retto agire. In altri termini, l'impossibilità di compiere il bene senza previo intervento della grazia non è qualcosa che l'Ipponate intende l'uomo debba sapere, bensì qualcosa che egli confida l'uomo possa vivere, affinché né presuma di se stesso, né dimentichi che la sua gloria è in Dio.

E per questo anche riguardo alla stessa perseveranza nel bene, Dio volle che i suoi santi si gloriassero non nelle loro forze, ma in lui stesso, in lui che non solo dà loro il medesimo aiuto che dette al primo uomo, senza il quale non potrebbero perseverare se volessero, ma per di più opera in essi il volere. In tal modo, poiché non riescono a perseverare se non a condizione che possano e vogliano, viene donato ad essi dalla generosità della grazia divina tanto la possibilità quanto la volontà di perseverare³⁴⁹.

2.4. Questioni conclusive

Scrive Agostino in *C. Iul.*: “il genere umano, da quando si è allontanato da Dio, contrae la colpa di un'origine viziata”³⁵⁰. Questa certezza alimenta trasversalmente la riflessione dell'Ipponate intorno al concetto di peccato originale. La sua veridicità, tuttavia, non risulta essere a tal punto evidente da non necessitare di essere argomentata. Anzi, già in *De lib. arb.* III l'Autore riporta le lamentele di coloro che negano la legittimità di una simile prospettiva:

Se Adamo ed Eva hanno peccato, che cosa noi meschini abbiamo fatto da nascere con l'acceramento della ignoranza e con le tribolazioni della debolezza? Siamo condizionati ad errare in un primo tempo perché non sappiamo cosa dobbiamo fare, poi, appena ci si

³⁴⁸ Ciò lo si evince dalle parole stesse di Agostino: “Io non credevo che la fede fosse prevenuta dalla grazia di Dio” perché “pensavo che appartenesse a noi e che lo avessimo da noi stessi” (AGOSTINO, *De praed. sanct.* 3, 7).

³⁴⁹ AGOSTINO, *De corr. et gr.* 12, 38.

³⁵⁰ AGOSTINO, *C. Iul.* III, 4, 10.

manifestano i comandamenti della giustizia, vorremmo eseguirli, ma non ne siamo capaci perché ce lo impedisce non saprei quale necessità della concupiscenza carnale³⁵¹.

Ebbene, è soprattutto in polemica contro i pelagiani che Agostino affronta e risolve la suddetta questione. Costoro, rifacendosi al pensiero del monaco Pelagio (360-420), consideravano l'uomo "arbitro del suo destino"³⁵², nello specifico, ritenevano che, in quanto dotato di libera volontà, egli potesse determinarsi tanto nel bene quanto nel male senza dover ricorrere, nell'uno e nell'altro caso, alla grazia divina³⁵³. Tale visione antropologica si rifletteva, inevitabilmente, anche sul loro modo di leggere le Sacre Scritture. Essi consideravano Adamo un cattivo esempio e Gesù Cristo un buon esempio di umanità³⁵⁴, tuttavia negavano che dal primo discendesse una colpa collettiva (la stessa morte era da loro intesa come naturale) e che dal secondo dipendesse la salvezza dei reprobri. Infine, rifiutavano il concetto di peccato originale ammettendo come sussistente solo il peccato che l'individuo commette facendo cattivo uso del libero arbitrio³⁵⁵. Con ciò, essi ritenevano necessario il battesimo non per la salvezza, ma per il raggiungimento del regno dei cieli³⁵⁶.

³⁵¹ AGOSTINO, *De lib. arb.* III, 19, 53.

³⁵² A. MENGARELLI, *La libertà cristiana in Agostino e in Pelagio*, "Augustinianum" 15 (1975), p. 347.

³⁵³ "Dunque, la natura della libertà pelagiana consiste in una libertà di provenienza divina e quindi fatta a sua immagine e somiglianza. Ma, poiché la libertà divina è pienamente libera, in quanto Dio è il sommo della razionalità, hanno concluso che l'uomo come essere razionale, proprio perché somiglia a Dio, è nella pienezza della libertà e di conseguenza nella piena indipendenza da Dio" (*Ivi*, pp. 349-350). Viceversa "secondo il pensiero del dottore africano la libertà non è la semplice possibilità di peccare e di non peccare indifferentemente considerata, come asserivano i pelagiani, ma il libero orientamento dell'uomo verso il bene [...] Inoltre la libertà umana non può essere assoluta, ma relativa, in quanto è una derivazione della libertà divina, poiché l'uomo è stato creato 'ex nihilo'. Infatti l'essere umano, proprio perché finito, per sua natura ha in se stesso l'origine del limite ontologico. La sua natura è finitezza in quanto è la relatività in ogni sua espressione esistenziale. Quindi la sua dipendenza dall'Essere Supremo, che è l'unica libertà assoluta esistente, è una realtà ontologica inconfutabile" (*Ivi*, p. 355).

³⁵⁴ "A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e a causa del peccato la morte; e così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato in lui. Non so chi non possa comprendere tali parole; non so quale interprete di queste parole vada cercando alcuno: si sforzano di replicare ammettendo che con questo l'Apostolo ha voluto dire che Adamo peccò per primo e quanti hanno peccato dopo di lui, nell'imitarlo, hanno peccato. Che altro è questo se non tentare di diffondere tenebre in pieno giorno? A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e a causa del peccato la morte; e così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato in lui. E tu ammetti che sia per imitazione perché Adamo peccò per primo" (AGOSTINO, *Serm.* 294, 14, 15).

³⁵⁵ Per un dettagliato confronto tra prospettiva agostiniana e prospettiva pelagiana rimandiamo a: A. MENGARELLI, *La libertà cristiana in Agostino e in Pelagio*, "Augustinianum" 15 (1975), pp. 362-366.

³⁵⁶ Ci domandiamo, con Agostino: "Esiste dunque una vita eterna al di fuori del regno dei cieli?" (AGOSTINO, *Serm.* 294, 2, 2).

Tale dottrina fu condannata già in un sinodo locale tenutosi a Cartagine nel 411, tuttavia venne definitivamente dichiarata eretica da papa Zosimo solo nel 418³⁵⁷.

Prima di entrare nel merito della controversia tra Agostino e i pelagiani, cerchiamo di chiarire in che modo, nell'opera dell'Ipponate, venga giustificata la ricaduta della colpa adamitica su tutto il genere umano.

Leggiamo in *De nupt. et conc.*:

Quando l'uomo trasgredì la legge di Dio fu allora che incominciò ad avere per la prima volta nelle sue membra un'altra legge contraria al suo spirito e, quando provò la disubbidienza della sua carne, che gli era stata retribuita con pieno merito, sperimentò il male della sua disubbidienza. D'altronde, una siffatta apertura degli occhi l'aveva promessa, per sedurre, anche il serpente, tale cioè da far conoscere qualcosa che sarebbe stato meglio ignorare. Allora davvero l'uomo sentì in se stesso quello che aveva fatto; allora distinse il male dal bene, non già perché ne fosse esente, ma perché ne soffriva. Non sarebbe stato giusto che colui che aveva disubbidito al proprio Signore fosse ubbidito dal proprio servo, cioè dal corpo. Come spiegare, infatti, che allorquando abbiamo un corpo libero da impedimenti e in salute, è in nostro potere muovere gli occhi, le labbra, la lingua, le mani, i piedi, piegare il dorso, il corpo e i fianchi secondo le funzioni di ciascun membro, mentre quando si tratta della procreazione dei figli, le membra create a questo scopo non ubbidiscono al comando della volontà? Si deve invece attendere che la libidine, come se fosse indipendente, le ecciti: cosa che talvolta non fa, benché l'animo lo desideri, mentre tal'altra fa nonostante l'opposizione dell'animo. Non dovrebbe di questo arrossire la libertà dell'arbitrio umano, per aver perduto il dominio anche sulle proprie membra a causa del disprezzo del comando di Dio? E dove si potrebbe manifestare con maggior convenienza che la natura umana è degenerata a motivo della disubbidienza, se non nella disubbidienza di quegli organi per mezzo dei quali la natura sussiste perpetuandosi?³⁵⁸

³⁵⁷ “Il contesto storico delle opere da esaminare non sarà qui richiamato se non per cenni, e limitatamente al tema che interessa. Celestio, nel 411, si presenta a Cartagine divulgando quelle che, per lui, sono semplici opinioni e *quaestiones* discutibili, circa il battesimo dato ai bambini e la trasmissione del peccato di Adamo. Sostenere quest'ultima, in particolare, gli sembra ‘molto lontano dal sentire cattolico’. Dopo che la chiesa locale ha reagito e condannato sei proposizioni di Celestio in un sinodo (estate-autunno 411), Agostino, senza assumere toni polemicici, entra in campo con i primi trattati, e tiene a Cartagine l'importante *Sermone* 294. Il pelagianesimo, negli anni immediatamente successivi, trova migliore accoglienza in Palestina, dove Pelagio pubblica il suo *De natura* e riesce a farsi togliere ogni sospetto di eresia da parte di due sinodi locali. La reazione africana è immediata e compatta: due sinodi plenari chiedono e ottengono dalla sede romana un giudizio dottrinale sulla controversia. Innocenzo I fa pervenire la sentenza ai vescovi africani nel 417, ed è una condanna delle tesi pelagiane. Con il ricorso romano, la controversia ha raggiunto un nuovo livello teologico e si propone alla chiesa universale. Sempre guardato con una certa cautela dagli africani, tale ricorso era divenuto gradualmente più importante anche per la chiesa di Cartagine nel corso del secolo quarto, specialmente per questioni dottrinali. Più ancora che con i donatisti, il giudizio romano diviene centrale con i pelagiani, sorti a Roma come movimento ascetico ed ancora rivolti a Roma per vedere riconosciuta la loro ortodossia. Con il successore di Innocenzo, Zosimo, dopo le prime incertezze dovute alle ambigue difese di Pelagio e Celestio, la condanna romana assume la forma dell'epistola *tractoria* (418)” (G. MASCHIO, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, “Augustinianum”, 26 (1986), pp. 462-463).

³⁵⁸ AGOSTINO, *De nupt. et conc.* I, 6, 7.

L'argomento avanzato da Agostino per spiegare la modalità di propagazione del primo peccato ha un carattere squisitamente genetico³⁵⁹. L'uomo, nell'atto riproduttivo, non è padrone del suo corpo, essendone piuttosto servo³⁶⁰. La disobbedienza dei genitali ai comandi dello spirito è indice di una natura ormai degenerata³⁶¹, è ricordo ed effetto della trasgressione adamitica ai precetti divini³⁶². Dunque, poiché concepito nel disordine morale, il figlio eredita la colpa paterna.

³⁵⁹ Cova ipotizza che Agostino abbia potuto intendere l'ereditarietà del peccato in termini contrattualistici, quasi che Adamo, a nome di tutta l'umanità, avesse pattuito con Dio l'osservanza della sua legge e l'eventuale pena conseguente alla trasgressione di quella. L'uso del termine "debito" per indicare il peccato sembra dare adito ad una simile lettura. Tuttavia, la conclusione cui giunge l'interprete stesso è che "ci troviamo di fronte, in definitiva, a una variante dello stesso modello biologico nel suo aspetto 'metafisico' [...] il diritto della propaggine non è un'obbligazione estrinseca punitiva, imposta o sancita da un individuo con un altro, responsabile di un *reatus* ma è la legge stessa (naturale) della propagazione umana, nella sua fontale dimensione di sovrasensibile unità originaria, precedente la distribuzione delle forme individuali. Questa è la causa che predetermina non solo l'essere, ma il vivere e il patire dei singoli generati, e perciò la condanna universale di coloro che mediante la concupiscenza della generazione carnale derivano ad Adamo" (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 188).

Anche G. Briguglia afferma: "Questa imputazione non è tanto di tipo, per così dire, giuridico – linea che sarà molto approfondita successivamente -, ma si trasmette per via di generazione" (G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017, p. 34).

³⁶⁰ In *C. Iul. V, 10, 42* Agostino evidenzia questa sudditanza a partire dall'incapacità per gli amanti di pensare a qualcosa – tanto più a qualcosa di santo – durante l'unione carnale. L'implicita conclusione dell'Ipponate è pertanto che la libidine nega all'uomo ciò che in esso vi è di più nobile ed alto.

³⁶¹ Brown sottolinea il valore psicologico del suddetto argomento: "'The Ancient Sin: nothing is more obviously part of our preaching of Christianity; yet nothing is more impenetrable to the understanding.' Now that the Pelagians had hedged this mystery with hostile questions, Augustine would give them drastic answers. Thus, while many Catholics in Africa and in Italy6 already believed that the 'first sin' of Adam had somehow been inherited by his descendants, Augustine will tell them precisely where they should look in themselves for abiding traces of this first sin. With the fatal ease of a man who believes that he can explain a complex phenomenon, simply by reducing it to its historical origins, Augustine will remind his congregation of the exact circumstances of the Fall of Adam and Eve. When they had disobeyed God by eating the forbidden fruit, they had been 'ashamed': they had covered their genitals with fig-leaves.' That was enough for Augustine: '*Ecce unde*. That's the place! That's the place from which the first sin is passed on.' This shame at the uncontrollable stirring of the genitals was the fitting punishment of the crime of disobedience. Nothing if not circumstantial, Augustine will drive his point home by suddenly appealing to his congregation's sense of shame at night-emissions" (P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, Londra, University of California Press, 2000, pp. 390-391).

³⁶² A tal proposito, scrive Cova, non senza una nota di ironia: "Ma persino il cuore – verrebbe da chiedersi – nel paradiso sarebbe stato un muscolo volontario?" (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 188). Un simile commento scherzoso ci offre il pretesto per chiarire ulteriormente l'argomento dell'Ipponate. Agostino infatti considera disordinati i movimenti genitali non solo perché indipendenti dallo spirito, ma anche perché contrari ai desideri di questo. In *C. Iul. V, 10, 42* egli precisa tale aspetto della sua riflessione in rapporto al sonno: "Il sonno però s'impadronisce delle membra, ma non le rende ribelli alla volontà, dal momento che sottrae alla volontà stessa il potere di comandare, guidando l'anima alla visione dei sogni, nei quali frequentemente è stato mostrato anche il futuro. Se nel paradiso c'era l'alternarsi della veglia e del sonno, laddove non c'era il male della concupiscenza, il sonno di chi dormiva era felice quanto la vita di chi era sveglio".

In che modo, però, al neonato possono essere addossate delle responsabilità prima ancora che abbia fatto uso del libero arbitrio? Che ne è del principio secondo cui le azioni malvagie “non sarebbero punite giustamente se non fossero compiute con atto di volontà”?³⁶³ Sono queste le obiezioni che gli stessi pelagiani avanzano. Risponde l’Ipponate:

Arriviamo perfino a ritenere vera la vostra affermazione, secondo cui, "senza la partecipazione del libero arbitrio, per l'uomo non ci può essere peccato". Non ci sarebbe neppure questo peccato che si contrae con l'origine senza la partecipazione del libero arbitrio, mediante il quale il primo uomo ha peccato e il *peccato entrò nel mondo e attraverso il peccato la morte; così la morte passò su tutti gli uomini*. Le tue parole: "non si può essere soggetti a peccati altrui" ci interessano in quanto possono essere intese rettamente [...] I peccati dei progenitori in certo senso ci sono estranei ed in certo senso ci appartengono. Ci sono estranei per la proprietà dell'azione; ci appartengono per il contagio della propagazione³⁶⁴.

Dunque, sebbene al genere umano non possa essere attribuita alcuna responsabilità per le azioni dei progenitori (i bambini nascono privi di peccati personali³⁶⁵), cionondimeno, secondo l’Ipponate, esso ne risente come per contagio. Ora, l’argomento così proposto rischia, forse, di apparire eccessivamente elusivo. Più efficace è, invece, a nostro avviso, l’immagine utilizzata da Agostino nel *Serm.* 294 allorquando afferma che tutta l’umanità è racchiusa in Adamo – radicata, per così dire, nell’albero genealogico che da lui ha avuto origine – e che, però, essendo tale albero “avvelenato”³⁶⁶, ogni sua parte risulta essere danneggiata. La massima chiarezza espositiva intorno alla suddetta questione viene raggiunta da Agostino in *C. Iul. Imp.*:

Se uno per la sua intemperanza prende la podagra e la trasmette ai figli, come spesso accade, non si dice giustamente che quel vizio è passato dal genitore ai figli? Anch'essi hanno preso la podagra nel genitore, perché erano in lui quando egli la prese, ed erano così, essi e lui, ancora un solo uomo; la presero dunque non per azione umana, ma per ragione seminale³⁶⁷.

Il fatto che l’atto procreativo funga da vettore per la trasmissione del peccato, non impedisce comunque ad Agostino di difendere la bontà del matrimonio. Tale

³⁶³ AGOSTINO, *De lib. arb.* I, 1, 1.

³⁶⁴ AGOSTINO, *C. Iul.* VI, 10, 28.

³⁶⁵ *Ivi*, VI, 7, 19.

³⁶⁶ AGOSTINO, *Serm.* 294, 15, 15.

³⁶⁷ AGOSTINO, *C. Iul. imp.* II, 177.

sacramento infatti – secondo il comando divino di *Gn* 1, 28: “Crescete e moltiplicatevi” – sarebbe esistito anche se l’uomo non avesse peccato, motivo per cui “sono senz’altro nell’errore coloro che all’udire biasimare la libidine carnale pensano che sia condannato lo stesso matrimonio, come se questo male fosse conseguenza del matrimonio e non del peccato”³⁶⁸. Agostinianamente, dunque – nonostante la virtù della continenza sia preferibile alla virtù della castità³⁶⁹ – i coniugi cristiani possono fare buon uso del “morbo” della libidine avvalendosene a scopi riproduttivi³⁷⁰.

Ora, per quanto abbiamo visto, l’Ipponate condanna severamente la ricerca del piacere fisico nei rapporti carnali³⁷¹, tuttavia – è bene precisarlo – il suo pronunciamento nei confronti della sessualità è senza dubbio positivo. Nella sua opera, egli giustifica tali convinzioni alla luce degli argomenti che seguono. In primo luogo, stando ai Testi Sacri, Dio stesso ha distinto il maschio dalla femmina. In secondo luogo, Egli ha ordinato loro di essere fecondi e di moltiplicarsi³⁷². Questi due elementi – come si evince da un passo del *De Gen. ad. Litt.* – sono, invero, strettamente collegati tra di loro: “Se ci si chiede a che scopo bisognava che fosse fatto questo aiuto [quello della donna], verosimilmente non si presenta alla mente che la necessità di procreare i figli, come la terra è d’aiuto al seme affinché da entrambi nasca il virgulto. Questo infatti, era stato detto anche nella prima fondazione delle cose”³⁷³. In terzo luogo, se anche il peccato non avesse corrotto la creazione, i genitori avrebbero comunque concepito i figli mediante l’unione fisica. Agostino teorizza, a tal proposito, che nella condizione prelapsaria lo spirito dell’uomo – senza doversi abbandonare alla passione – fosse capace di comandare anche ai genitali:

In fondo, chi afferma che i primi uomini non avrebbero avuto rapporti sessuali, né avrebbero procreato se non avessero peccato, è come se dicesse che il peccato dell’uomo è stato necessario per raggiungere la moltitudine dei santi! [...] Si deve piuttosto pensare e credere che, anche se nessuno avesse peccato, il numero dei santi sarebbe stato sufficiente per raggiungere il compimento di quella beatissima città [...] Perciò se non ci fosse stato il peccato, quel matrimonio degno della felicità del paradiso

³⁶⁸ AGOSTINO, *De nupt. et conc.* I, 5, 6.

³⁶⁹ *Ivi*, I, 3, 3.

³⁷⁰ *Ivi*, I, 4, 5. “Del male di questa malattia fa buon uso la castità coniugale. Contro di esso gli sposati usano il rimedio del matrimonio ed i celibi esercitano gloriose lotte” (AGOSTINO, *C. Iul.* V, 16, 66).

³⁷¹ Questa condanna Agostino la limita al genere umano. Negli animali, invece, la libidine non è un male in quanto in essi non vi è una ragione a cui quella potrebbe opporsi. (*Ivi*, IV, 5, 35).

³⁷² AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 21.

³⁷³ AGOSTINO, *De Gen. ad. Litt.* IX, 3, 5.

avrebbe generato dei figli da amare, senza una passione di cui vergognarsi. Attualmente non c'è un esempio con cui dimostrare come ciò sia possibile; tuttavia non deve sembrare incredibile che anche quell'unico membro del corpo avrebbe potuto sottomettersi alla volontà senza passione, come attualmente ad essa si sottomettono tante altre membra [...] L'uomo dunque avrebbe offerto il seme, la donna lo avrebbe accolto nei suoi organi genitali, quando e quanto fosse necessario, grazie agli impulsi della volontà e non all'eccitazione della passione del corpo³⁷⁴.

La suddetta teoria, per quanto sorprendente e originale possa apparire, consente, nondimeno, ad Agostino di mettere il rilievo come il superbo desiderio di onnipotenza proprio dei progenitori si sia ritorto loro contro, producendo l'effetto contrario a quello presunto ed ambito: "L'uomo, in conclusione, è stato abbandonato a se stesso, poiché, riponendo in se stesso il suo compiacimento, ha abbandonato Dio, e rifiutandosi di obbedire a Lui non ha potuto obbedire neppure a se stesso. Questa è l'origine più evidente dell'infelicità, per cui l'uomo non vive come vuole"³⁷⁵.

Ora, la teoria agostiniana circa la propagazione del peccato originale risulta essere, a nostro avviso, per un verso, inefficace e, per altro verso, moralmente inquietante. Inefficace in quanto l'ipponate non sembra mai davvero offrire la ragione ultima che spieghi la trasmissibilità della colpa da un soggetto – il padre – ad un altro – il figlio. La stessa metafora della malattia – suggestiva, certo, e utile alla comprensione del pensiero di Agostino – risulta essere ultimamente inadeguata al soddisfacimento dell'ardito compito attribuitole. Infatti, è ben vero che le conseguenze di un vizio possono propagarsi – pensiamo al caso della madre che abusa di alcol durante il periodo della gestazione, arrecando così danno non solo a se stessa, ma anche al figlio – tuttavia ciò non significa che lo stesso valga anche per le cause – nessuno infatti accuserebbe quel bambino di essere responsabile dei suoi mali³⁷⁶.

Come abbiamo detto sopra, oltre che inefficace, la teoria agostiniana sulla trasmissibilità del peccato originale è anche moralmente inquietante, infatti, dichiarando

³⁷⁴ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 23-24.

³⁷⁵ *Ivi*, XIV, 24. "La superbia ingenera dunque un singolare paradosso, quello di voler porre l'individuo al di sopra di ogni cosa e di renderlo inevitabilmente bisognoso di tutto, perché l'inversione dei rapporti ancora una volta produce il contrario di quanto voluto" (G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017, p. 36).

³⁷⁶ Certo, la causa del male può essere trasmessa attraverso l'esempio. Così il bambino può apprendere il vizio replicando comportamenti viziosi. Tuttavia questa ipotesi è categoricamente respinta dall'ipponate, essendo piuttosto tipica del pensiero pelagiano.

l'uomo postlapsario colpevole per nascita, essa favorisce l'immagine di un Dio tanto ingiusto da castigare con le pene dell'inferno gli stessi neonati morti senza battesimo:

Sebbene infatti sia più grave la condanna di coloro che alla colpa originale aggiungono anche le proprie e sia tanto più grave per ciascuno quanto più gravemente ha peccato, tuttavia anche quel solo peccato che si è contratto originalmente non esclude soltanto dal regno di Dio, dove anche costoro confessano che non possono entrare i bambini morti senza aver ricevuto la grazia del Cristo, ma priva pure della salvezza e della vita eterna, che non può essere al di fuori del regno di Dio, dove introduce solamente la comunione con il Cristo [...] È dunque giusto dire che i bambini che muoiono senza il battesimo si troveranno nella condanna, benché mitissima a confronto di tutti gli altri.³⁷⁷

Scrivo, a tal proposito, Flasch: "Il Dio di Agostino assume i tratti dell'arbitrio personale e diventa sempre più simile ad un imperatore dell'età tardo-antica"³⁷⁸.

Ora, è proprio di questa obiezione che si fanno forti i pelagiani nella disputa contro l'Ipponate. Scrive Giuliano d'Eclano, principale avversario dialettico di Agostino:

Se non c'è nessun peccato senza la volontà, se non c'è nessuna volontà dove non c'è l'esplicito esercizio della libertà, se non c'è libertà dove non c'è facoltà di scelta per mezzo della ragione, per quale mostruosità si troverebbe il peccato nei bambini che non hanno l'uso di ragione? [...] Presso qual giudice dunque un delitto esterno prese a gravare su una innocenza illibata? Chi è stato quel nemico barbarico, così crudele, così truce, così dimentico di Dio e della equità, da condannare gli innocenti come rei? Noi lodiamo in assoluto la tua genialità. Splende la tua erudizione. Non avresti potuto introdurre la maschera di non so quale giudice, ancora peggio di non so quale tiranno, degno dell'odio del genere umano, in altro miglior modo che giurando che egli non ha risparmiato non solo quelli che non avevano peccato, ma pure quelli che non avevano nemmeno potuto peccare. Suole appunto la buona coscienza di un animo sospettoso faticare a difendersi, per la paura di aver mancato, dato che la possibilità almeno di mancare l'aveva; ma è assolutamente scagionato da colpa chi è difeso dalla stessa impossibilità del fatto. Manifesta dunque chi è cotesto giustiziere d'innocenti. Tu rispondendo: Dio, certo ci hai spaventato l'animo, ma poiché è appena credibile un sacrilegio così enorme, noi rimaniamo incerti sul senso delle tue parole. Sappiamo infatti che il nome di Dio si può usare ambigualmente: *Ci sono molti dèi e molti signori, ma per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale proviene tutto, e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose.* Quale Dio dunque metti sotto accusa? [...] Dio, tu dici, quello stesso che *dimostra il suo amore verso di noi*, quello stesso che ci ha amati e *non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per noi*; lui stesso giudica così e lui stesso è il persecutore dei nascenti, lui stesso consegna ai fuochi eterni

³⁷⁷ AGOSTINO, *De pecc. mer. et rem.* I, 12, 15-16, 21. Riferimento suggerito da Cova (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 156).

³⁷⁸ K. FLASCH, *Agostino d'Ippona* trad. it. di C. Tugnoli, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 202.

per la loro cattiva volontà i bambini che egli sa non aver potuto avere né volontà buona né volontà cattiva³⁷⁹.

L'accusa di Giuliano mette Agostino in contraddizione con se stesso. L'Ipponate, infatti, per un verso, sostiene l'assoluta Bontà di Dio, ma, per altro verso, ammette implicitamente la crudeltà di Lui dichiarandolo giustiziere di neonati innocenti. Certo, egli non considera tali questi ultimi, bensì rei; tuttavia, non riuscendo a rendere conto della loro colpevolezza, al fine di fondarla, sembra avvalersi più di argomenti eruditi che della logica.

Quindi, alla luce della tensione insita nella teoria agostiniana del peccato originale – tensione avvertita dallo stesso Autore, il quale, con ogni probabilità non scuserebbe, altrimenti, la condanna dei bambini nati senza battesimo attraverso l'attenuante di una pena lieve – occorre comprendere le ragioni per cui essa ottiene tanto credito presso l'Ipponate il quale rifiuta, invece, come falsa la tesi pelagiana secondo cui la natura dell'uomo – in quanto creata da Dio – non può patire danno per opera dei peccati³⁸⁰.

Ebbene, come abbiamo osservato anche all'inizio del cap. 2.1., Agostino ambisce ad essere difensore e prosecutore di una certa tradizione, quella cattolica. In essa egli scopre il concetto di peccato originale sia in riferimento alle Sacre Scritture, sia in riferimento ai commentari dei padri della Chiesa, sia in riferimento agli usi e ai riti promossi da quest'ultima.

Tali elementi vengono da lui richiamati in un passo molto denso del *De nupt. et conc.*(II, 29, 50-29, 51).

Quivi l'Ipponate cita numerosi passi biblici ognuno dei quali testimonierebbe la condizione corrotta dell'uomo postlapsario: *Lc* 19, 10; *Rm* 5, 12; *Es* 20, 5; *Sal* 50, 7; *Sal* 143, 4; *Sal* 38, 6; *Rm* 8, 20; *Qo* 1, 2-3; *Sir* 40, 1; *1 Cor* 15, 22; *Gb* 14, 1-5; *Zc* 3, 4. Egli adduce, inoltre, al fine di avvalorare la propria tesi, le autorevoli opinioni di Cipriano ed

³⁷⁹ AGOSTINO, *C. Iul. imp.* I, 48.

³⁸⁰ *Ivi*, VI, 18. In questo i pelagiani si rivelano aristotelici. Essi considerano il peccato accidente di quella sostanza che è l'uomo. (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 150). D'altra parte, per essi, "il peccato di Adamo e di Eva non può trasmettersi attraverso la generazione, non solo perché vorrebbe dire che un infante è già colpevole al suo primo vagito e che il matrimonio e il sesso – considerati buoni – sarebbero invece il contesto del peccato e della sua trasmissione, ma anche perché si rischierebbe di reificare il peccato stesso, quasi come fosse una sostanza presente in ognuno, e si cadrebbe così nel manicheismo, che fa del bene e del male due principi e due sostanze" (G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017, p. 35).

Ambrogio. Di questo afferma: “perché i bambini avessero la necessaria medicina di Cristo, nient'altro difese in loro se non il peccato originale”; di quello invece: “nel libro *Sul battesimo dei bambini* egli difese il peccato originale in tal modo da dire che, in caso di necessità, il bambino dev'essere battezzato anche prima dell'ottavo giorno, proprio perché non perisca la sua anima”³⁸¹. Gli stessi riti dell'esorcismo e dell'insufflazione, cui, secondo un'antica usanza cattolica, Agostino vede essere sottoposti i bambini, non avrebbero, a suo avviso, alcun senso, se quelli fossero innocenti.

A fronte dei suddetti riscontri testuali, occorre comunque non sopravvalutare l'influenza esercitata della tradizione della Chiesa sul pensiero di Agostino intorno al concetto di peccato originale. La letteratura patristica dei secoli dal II al IV, infatti, testimonia una mancanza di accordo all'interno dello stesso mondo cattolico circa il corretto modo di intendere la condizione dell'uomo dopo la caduta dei progenitori. A tal proposito, l'Ipponate, dando credito ad Ambrogio e a Cipriano, condanna inevitabilmente la lettura di Ireneo, di Tertulliano, di Giovanni Crisostomo, di Gregorio di Nissa, ecc³⁸².

Dunque, il motivo ultimo per cui Agostino considera l'individuo postlapsario colpevole per nascita concerne non tanto questioni formali, quanto – come vedremo – esistenziali.

Leggiamo in *C. Iul.*: “I peccati dei progenitori in certo senso ci sono estranei ed in certo senso ci appartengono. Ci sono estranei per la proprietà dell'azione; ci appartengono per il contagio della propagazione. Se questo fosse falso, il giogo pesante sui figli dell'uomo, dal giorno nel quale sono usciti dal seno della madre, per nessun verso sarebbe giusto”³⁸³.

Da una parte, quindi, Giuliano d'Eclano denuncia la crudeltà e la blasfemia insita anche solo nell'idea di attribuire agli infanti una colpa ereditaria legittimante la condanna divina di quelli fra loro morti senza battesimo. Dall'altra parte, Agostino è costretto ad introdurre il concetto di peccato originale per difendere l'innocenza di Dio dinnanzi alle sofferenze, dinnanzi agli affanni, dinnanzi alle privazioni e alle pene di

³⁸¹ AGOSTINO, *De nupt. et conc.* II, 29, 51. Che i bambini debbano essere battezzati anche i pelagiani lo ammettono (AGOSTINO, *Serm.* 294, 1, 2), tuttavia, negando che tale sacramento occorra a quelli al fine della salvezza, essi svuotano il rito di ogni significato.

³⁸²L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 152.

³⁸³ AGOSTINO, *C. Iul.* VI, 10, 28.

questa vita, cui nemmeno i fanciulli sono estranei. Infatti, o i mali di natura sono conseguenza di una pena, o – se non lo sono – il Creatore ne è responsabile.

In definitiva, tanto la posizione di Agostino quanto la posizione di Giuliano in merito al concetto di responsabilità umana ricevono una giustificazione basata sull'osservanza di un principio etico. Tuttavia, quella dà priorità al reale, questa all'ideale. Così, poiché la condizione sofferente dei bambini (o almeno quella di alcuni tra di essi) è empiricamente manifesta, ai pelagiani non rimane che scegliere una delle seguenti alternative: ammettere che tale stato, non essendo il frutto di una pena, è naturale; oppure rendere merito alla posizione di Agostino. Anche nel primo caso, però, essi dovrebbero riconoscere o che Dio è l'Ordinatore di questo cosmo, e che dunque trova il suo compiacimento nel torturare i bambini ed ogni altra creatura; oppure che, in accordo con la dottrina di Mani, non Dio ma un ulteriore principio è causa del male. Questa ipotesi troverebbe nell'opera di Agostino una sistematica confutazione³⁸⁴, quella, invece, porterebbe i pelagiani ad affermare – in contraddizione con l'intento delle critiche da loro rivolte al pensiero dell'Ipponate – la malvagità di Dio.

Quindi, e ci avviamo alle conclusioni, dalle miserie della vita Agostino inferisce il darsi di un'ulteriorità – di uno stato altro – che funge, per esse, da condizione di senso. Tale rimando, sorprendentemente, assume un significato eziologico prima ancora che escatologico. L'uomo è infelice in quanto è stato privato di un'esistenza superiore; l'uomo soffre in quanto è colpevole. L'al di là cristiano è innanzitutto un al di qua perduto, un al di qua dal peccato dei progenitori, un al di qua dalla loro caduta. Paradossalmente il dolore non viene giustificato a posteriori, ricorrendo alla promessa consolatoria di una vita eterna riparatrice – intesa comunque dall'Ipponate come indebito dono della grazia divina riservato ai soli eletti –, bensì a priori, individuando la causa di ogni affanno umano nella trasgressione adamitica della legge divina.

Certo, la prospettiva avanzata da Agostino intorno alla presunta colpevolezza di ciascuno fin dalla nascita è indubbiamente foriera di difficoltà, di ambiguità di carattere strutturale. A tal proposito, l'Autore avrebbe forse dimostrato una maggior umiltà

³⁸⁴ Non è peraltro accolta dai pelagiani i quali, anzi, accusano di manicheismo proprio Agostino.

aprendosi pascalianamente alla dimensione del mistero³⁸⁵, alla dimensione di una necessaria imperscrutabilità della natura umana:

Fatto sorprendente tuttavia che il mistero più lontano dalla nostra conoscenza, quello della trasmissione del peccato, sia cosa senza la quale non possiamo avere nessuna conoscenza di noi stessi. Poiché non vi è dubbio che non c'è nulla che urti di più la nostra ragione quanto il dire che il peccato del primo uomo abbia reso colpevoli coloro che per essere così lontani da questa origine sembrano incapaci di parteciparvi. Questa derivazione non ci sembra soltanto impossibile, ci sembra anche molto ingiusta, poiché cosa vi è di più contrario alle regole della nostra miserabile giustizia che il condannare a perpetuità un fanciullo incapace di volontà per un peccato nel quale sembra avere così poca parte, commesso seimila anni prima che fosse nato? Certo nulla ci colpisce più duramente di questa dottrina. E tuttavia senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, siamo incomprensibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione si ripiega e si avvolge in questo abisso. Di modo che l'uomo è più inconcepibile senza questo mistero di quanto questo mistero sia inconcepibile per l'uomo³⁸⁶.

Ora, dichiarare imperscrutabili i motivi per i quali l'uomo nascerebbe colpevole non è un mero espediente attraverso il quale affrancarsi dall'onere di dover giustificare la suddetta ipotesi. Al contrario, è la scelta razionale di evitare l'ammissione di un mistero ancor più inaccessibile alla mente. Ciò è vero non solo per Pascal, ma anche per Agostino. Così, almeno, pare vada inteso il senso dell'appunto da lui rivolto a Giuliano: "Se questo fosse falso, il giogo pesante sui figli dell'uomo, dal giorno nel quale sono usciti dal seno della madre, per nessun verso sarebbe giusto"³⁸⁷. Infatti, se anche i pelagiani si appellassero all'inconoscibilità delle ragioni per cui il dolore fa parte dell'esistenza, non salverebbero comunque Dio dall'accusa di aver permesso che dei bambini innocenti, qualunque ne sia il motivo, fossero vittime di tali e tante sofferenze.

Certo, potremmo domandarci, in che misura – stando al dettato agostiniano – sia lecito ritenere adeguata la pena inflitta da Dio ad una umanità, sì, colpevolmente decaduta, ma anche infinitamente più fragile di Lui. L'Ipponate, invero, si pone questo problema e, tuttavia, lo affronta a partire da una mutata prospettiva³⁸⁸. Egli non si

³⁸⁵ A onor del vero lo stesso Agostino giunge a definire la trasmissione del peccato "un fatto straordinario". Scrive: "Che una cosa rimessa nei genitori sia contratta dai figli è un fatto certamente straordinario" (AGOSTINO, *De nupt. et conc.* I, 19, 21). Nondimeno egli non rinuncia al tentativo di spiegare un mistero così grande: "Per disposizione della divina Provvidenza questi fatti invisibili, incredibili per coloro che non credono, e nondimeno reali, trovano un visibile esempio in certi alberi" (*Ibidem*).

³⁸⁶ B. PASCAL, *Pensieri* VII/131.

³⁸⁷ AGOSTINO, *C. Iul.* VI, 10, 28.

³⁸⁸ Si tratta della prospettiva espressa in *De lib. arb.* II, 12, 34 allorché l'Ipponate scrive: "E si esprime il giudizio mediante le regole interiori della ideale verità che universalmente si intuiscono, ma di

chiede se la pena imposta dal Creatore sia proporzionale alla gravità del peccato adamitico, ma deduce la grandezza di quest'ultimo a partire dalla severità di quella³⁸⁹.

In ogni caso, il concetto agostiniano di castigo divino non sottende dinamiche compensatorie o, peggio, vendicative. Esso assume, invece, un peculiare significato pedagogico che spiega, a nostro avviso, l'ancor viva attualità della filosofia dell'Ipponate. Leggiamo in un passo di *De Gen. c. Man.*:

E allora, perché Adamo non stendesse la sua mano verso l'albero della vita e vivesse in eterno, Dio lo lasciò andar via dal paradiso. Opportunamente è stato detto: lo lasciò andar via, e non "lo scacciò", perché apparisse che per il peso stesso dei suoi peccati, per così dire, si diresse nel luogo che gli conveniva. Questo capita il più delle volte all'uomo malvagio una volta che abbia cominciato a vivere tra uomini buoni, qualora non abbia voluta cambiare in meglio per il peso della sua cattiva abitudine viene escluso da quella comunità di uomini buoni, ed essi non lo scacciano contro il suo volere, ma lo lasciano andar via secondo il suo desiderio³⁹⁰.

È vero, non sempre l'Ipponate usa toni altrettanto sobri. Egli talora si riferisce all'umanità con espressioni dure quali, ad esempio, "massa di fango", "massa di peccato", "massa di perdizione", "massa condannata", "massa d'ira"³⁹¹; ammette, inoltre, che sia proprio Dio ad infliggere alcuni mali³⁹², seppure giusti, ecc. ecc. Ma la cupezza di questo lessico non deve essere motivo di disorientamento³⁹³.

L'ira divina ("massa d'ira") – manifesta nella maledizione rivolta dal Creatore ad Adamo e ad Eva prima della loro cacciata dal paradiso terrestre – altro non è se non l'espressione più nobile dell'amore dell'Onnipotente, il quale, assumendo gli esiti della

esse non si giudica assolutamente". Agostinianamente, la giustizia di Dio, che è Verità, non può essere messa in discussione.

³⁸⁹ "Quell'unica colpa, che ha raggiunto tutti gli uomini [...] è talmente grave da determinare la trasformazione della natura umana, piegandola alla necessità della morte" (AGOSTINO, *Ench.* 13, 46). Riferimento suggerito da Cova (L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 147-148).

³⁹⁰ AGOSTINO, *De Gen. c. Man.*, II, 22, 34.

³⁹¹ Per esempio: AGOSTINO, *De divv. qq.* 83, 68, 3; AGOSTINO, *De divv. qq. ad Simpl.* I, 2, 16; AGOSTINO, *De corr. et gr.* 7, 12; AGOSTINO, *Ench.* 8, 26; AGOSTINO, *Serm.* 22, 9.

³⁹² Per esempio: AGOSTINO, *Ench.* 26, 102.

³⁹³ Certo, poiché vasta e complessa la teoria dell'Ipponate intorno al peccato originale è inevitabilmente esposta ad una pluralità di letture che rendono possibili giudizi talora anche radicalmente discordanti sul suo conto. Chi tra gli interpreti, per esempio, reputa prioritario, al fine di una equilibrata comprensione della prospettiva agostiniana, porre l'accento sulle questioni relative alla condanna dei bambini morti senza battesimo, difficilmente potrà maturare, a proposito di quella, un parere positivo. Chi, per contro, individua altrove che in questi spaventevoli esiti delle tesi dell'Ipponate il senso complessivo delle stesse potrà giudicarle in altra maniera.

libertà da lui concessa ai progenitori, consentì a quest'ultimi di vivere – in accordo con la loro superba pretesa di farsi come Dio – autonomamente³⁹⁴.

Così, l'uomo – avendo abbandonato (“massa di peccato”) il Creatore, ragione prima del suo esistere – è condannato (“massa condannata”), in questa vita, a sperimentare la propria indipendenza nei termini di uno sterminio³⁹⁵. Il morire è per lui un ritornare ad essere quella polvere di fango³⁹⁶ (“massa di fango”) da cui, in origine, era stato plasmato per opera di Dio, è un riconoscere che egli nulla è se non il debito di ciò che gratuitamente ha ricevuto.

In fondo, la teoria agostiniana intorno al peccato originale non sembra voler dire altro, se non che quando l'uomo, dimentico della propria finitezza, si incammina sugli infausti sentieri della superbia, cercandosi oltre la propria misura, è destinato a perdere se stesso (“massa di perdizione”), è destinato a svalutarsi valutandosi, ad odiarsi amandosi, a indebolirsi facendosi forte. “In conclusione, per essere brevi, nella pena per quel peccato la disobbedienza non è stata pagata che con la disobbedienza stessa. L'infelicità dell'uomo infatti non è altro che la disobbedienza di sé contro se stessa, cosicché egli vuole ciò che non può, perché non volle ciò che poteva”³⁹⁷.

³⁹⁴ Scrive S. A. Kierkegaard: “La cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione della onnipotenza, in modo che appunto la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente [...] Soltanto l'onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve” (S. KIERKEGAARD, *Diario 3* (1840-1847), a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 240-241).

³⁹⁵ AGOSTINO, *Confess.* II, 4, 9.

³⁹⁶ “Tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai” (*Gn*3, 19).

³⁹⁷ AGOSTINO, *De civ. Dei* XIV, 15, 2.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria³⁹⁸

| Titolo dell'opera in latino e in italiano | Abbreviazione | Datazione |
|---|----------------------------|------------------|
| Contra Academicos, <i>Controversia accademica</i> | <i>C. Acad.</i> | 386 |
| De beata vita <i>Felicità</i> | <i>De beata v.</i> | 386 |
| De ordine <i>Ordine</i> | <i>De ord.</i> | 386 |
| Soliloquiorum <i>Soliloqui</i> | <i>Solil.</i> | 386 |
| De immortalitate animae <i>Immortalità dell'anima</i> | <i>De imm. an.</i> | 387 |
| De quantitate animae <i>Grandezza dell'anima</i> | <i>De quant. an.</i> | 388 |
| De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum | <i>De mor. Eccl. cath.</i> | 388 |

³⁹⁸ Le abbreviazioni delle opere ricalcano quelle proposte in https://www.augustinus.it/varie/tavole/tavola_opere_latino.htm.

Per la datazione abbiamo seguito la seguente tavola cronologica <https://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm>. Inoltre, abbiamo indicato con il simbolo “*” quelle opere di cui abbiamo dato una diversa datazione, come riportato anche nel testo.

*Costumi della Chiesa cattolica e
costumi dei Manichei*

| | | |
|---|----------------------------------|---------------------------|
| De Genesi adversus Manichaeos <i>Genesi difesa contro i Manichei</i> | <i>De Gen. c. Man.</i> | 388-389 |
| De libero arbitrio <i>Libero arbitrio</i> | <i>De lib. arb.</i> | I: 388; II-III:391-395 |
| De diversis quaestionibus octoginta tribus <i>Ottantatre questioni diverse</i> | <i>De divv. qq. 83</i> | 388-396 |
| De vera religione <i>La vera religione</i> | <i>De vera rel.</i> | 389-391 |
| De Genesi ad litteram imperfectus liber <i>Libro incompiuto su la Genesi</i> | <i>De Gen. ad l. imp.</i> | 393 |
| De fide et symbolo <i>La fede e il simbolo</i> | <i>De f. et symb.</i> | 393 |
| Expositio quarumdam propositionum ex epistola Apostoli ad Romanos <i>Questioni sulla Lettera ai Romani</i> | <i>Exp. q. p. ex Ap. ad Rom.</i> | 394-395* |
| De diversis quaestionibus ad Simplicianum <i>Le diverse questioni a Simpliciano</i> | <i>De divv. qq. ad Simpl.</i> | 395-397* |

| | | |
|---|------------------------------|--------------|
| De doctrina christiana <i>Dottrina cristiana</i> | <i>De doct. chr.</i> | 395-426 |
| De natura boni <i>Natura del bene</i> | <i>De nat. b.</i> | 399 |
| Confessionum <i>Confessioni</i> | <i>Confess.</i> | 397-401 |
| De Genesi ad litteram <i>Genesi alla lettera</i> | <i>De Gen. ad. litt.</i> | 401-414 |
| Sermones <i>Discorsi</i> | <i>Serm.</i> | 391-415 |
| De Trinitate <i>Trinità</i> | <i>De Trin.</i> | 399-dopo 420 |
| Enarrationes in psalmos <i>Esposizione sui Salmi</i> | <i>Enarr. in Ps.</i> | 392-420 |
| De spiritu et littera <i>Spirito e lettera</i> | <i>De spir. et litt.</i> | 412 |
| De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum <i>Castigo e perdono dei peccati e battesimo dei bambini</i> | <i>De pecc. mer. et rem.</i> | 411-414 |
| De nuptiis et concupiscentia <i>Nozze e concupiscenza</i> | <i>De nupt. et conc.</i> | 419-421 |

| | | |
|--|--------------------------|---|
| Contra duas epistolas Pelagianorum, <i>Contro le due Lettere dei Pelagiani</i> | <i>C. duas epp. Pel.</i> | 420-421 |
| Contra Iulianum <i>Contro Giuliano</i> | <i>C. Iul.</i> | 421 |
| Enchiridion ad Laurentium <i>Manuale sulla fede, speranza e carità</i> | <i>Ench.</i> | 421-423 |
| De civitate Dei <i>Città di Dio</i> | <i>De civ. Dei</i> | I-III: 413 IV-V: 413-415 VI-X: 415-417 XI-XIII: 417- 418 XIV-XVI: 418- 420 XVII: 420-425 XVIII: 425 XIX-XXII: 425-427 |
| De correptione et gratia <i>Correzione e grazia</i> | <i>De corr. et gr.</i> | 426-427 |
| Retractationes <i>Ritrattazioni</i> | <i>Retr.</i> | 426-427 |
| De praedestinatione sanctorum | <i>De praed. sanct.</i> | 428-429 |

Predestinazione dei Santi

Contra Iulianum opus imperfectum *C. Iul. imp.*

429-430

Opera incompiuta contro Giuliano

Per citare i testi di Agostino ci siamo serviti dell'edizione completa delle sue opere edita presso Città Nuova. La medesima è disponibile nel sito internet che segue: <http://www.augustinus.it/index2.htm>.

Fanno eccezione:

AGOSTINO, *De Genesi adversus Manichaeos*, 388-389, in AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, trad. it. di E. Moro, Milano, Bompiani, 2018.

AGOSTINO, *De vera religione*, 389-391; trad. it di M. Vannini, *La vera religione*, Milano, Mursia, 1987.

AGOSTINO, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 393, in AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, trad. it. di E. Moro, Milano, Bompiani, 2018.

AGOSTINO, *Confessionum*, 397-401; trad. it di G. Reale, *Confessioni*, Milano, Bompiani, 2019.

AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 401-414, in AGOSTINO, *Commenti alla Genesi*, trad. it. di E. Moro, Milano, Bompiani, 2018.

AGOSTINO, *De Trinitate*, 399-dopo 420; trad. it. di B. Cillerai, *La Trinità*, Milano, Bompiani, 2019.

AGOSTINO, *De civitate Dei*, 413-427; trad. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Milano, Bompiani, 2019.

Bibliografia secondaria

BEIERWALTES, WERNER, *Agostino e il neoplatonismo*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

BENELLI, GIORGIO, *Mondo, essere e nulla. Le radici filosofiche della spiritualità agostiniana*, Roma, Città Nuova, 2007.

BERTACCHINI, ROBERTO, *Agostino d'Ippona fra tardoantichità e medioevo. A proposito degli indizi storiografici*, "Augustinianum" 42 (2002) pp. 347-382.

BETTETINI, MARIA, *Introduzione a Agostino*, Bari, Laterza, 2011.

BOERSMA, GERALD, *The ascent of image in De vera religione*, "Augustiniana" 64 (2014), pp. 125-151.

BRIGUGLIA, GIANLUCA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017.

BROWN, PETER, *Augustine of Hippo. A Biography*, Londra, University of California Press, 2000.

BRUNING, BERNARD, *Augustine's concept of pride: ut cancer serpit (en. Ps. 1,1)*, "Augustiniana", 63 (2013), pp. 9-81.

G. CATAPANO, *Agostino*, Roma, Carocci, 2020.

CATAPANO, GIOVANNI, *Tota sentit in singulis. Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale* in CHIARADONNA, RICCARDO, *Studi sull'anima in Plotino*, Roma, Bibliopolis, 2005, pp. 353-400.

CIPRIANI, NELLO, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, "Revue des Études Augustiniennes" 48 (2002), pp. 249-265.

CLEMMONS, THOMAS, *De Genesi Aduersus Manicheos: Augustine's Anthropology and the Fallo f the Soul*, "Augustinian Studies" 51 (2020), pp. 47-78.

COUENHOVEN, JESSE, *St. Augustine's Docrine of Original Sin*, "Augustinian Studies" 36 (2005), pp. 359-396.

COVA, LUCIANO, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014.

DI GIOVANNI, A., *La partecipazione alla "immortalità" di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'Agostino*, "Augustinianum" 18 (1978), pp. 229-236.

FERRI, RICCARDO, *Mens, ratio e intellectus nei primi dialoghi di Agostino*, "Augustinianum", 38 (1998), pp. 121-156.

FERRISI, PIETRO ANTONIO, *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a Gen. I, 1-2*, "Augustinianum" 51 (2011), pp. 123-146.

FERRISI, PIETRO ANTONIO, *La svolta antropologica di Agostino d'Ippona. L'anno 400*, "Augustinianum" 34 (1994), pp. 377-394.

FLASCH, KURT, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen, Reclam, 1980; trad. it. di C. Tugnoli, *Agostino d'Ippona*, Bologna, Il Mulino, 1983.

GILSON, ÈTIENNE, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1929; trad. it. di V. Venanzi, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Genova, Marietti, 2015.

GREEN, WILLIAM M., *Initium omis peccati superbia. Augustine on Pride as the First Sin*, "Classical Philology", 13 (1949), pp. 407-432.

GROSSI, VITTORINO, *Il peccato originale nella catechesi di s. Agostino prima della polemica pelagiana*, "Augustinianum", 10, 1970, pp. 325-359.

GROSSI, VITTORINO, *Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana. II. I riti battesimali*, "Augustinianum", 10 (1970), pp. 458-492.

GROSSI, VITTORINO, *L'antropologia agostiniana. Note prelieve*, "Augustinianum" 22 (1982), pp. 457-467.

GROSSI, VITTORINO, *L'auctoritas di Agostino nella dottrina del "Peccatum originis" da Cartagine (418) a Trento (1546)*, "Augustinianum" 31 (1991), pp. 329-360.

GROSSI, VITTORINO, *La ricezione agostiniana della predestinazione. Difficoltà antiche e moderne*, “Augustinianum” 49 (2009), pp. 191-221.

JASPERS, KARL, *Einführung in die Philosophie*, München, Piper Verlag GmbH, 1971; trad. it. di P. Chiodi, *Introduzione alla filosofia*, Milano, Raffaello Cortina Editori, 2010.

KONDOLEON, THEODORE J., *Augustine and the problem of divine foreknowledge and free will*, “Augustinian studies” 18 (1987), pp. 165-187.

LAMBERIGTS, MATHIJS, *Augustine's use of tradition in the controversy with Julian of Aecclanum*, “Augustiniana” 60 (2010), pp. 11-61.

LETTIERI, GAETANO, *Fato e predestinazione in De Civ. Dei V, 1-11 e c. C. duas ep. Pelag. II, 5,9-7,16*, “Augustinianum” 35 (1995), pp. 457-496.

LETTIERI, GAETANO, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, Morcelliana, 2013.

MARA, MARIA GRAZIA, *L'itinerario dell'uomo secondo Agostino: da “spirituale” a “carnale”, da “carnale” a “spirituale”*, “Augustinianum” 33 (1993), pp. 307-313.

MARA, MARIA GRAZIA, *Le Confessioni di Agostino: una confluenza di raggiunte convinzioni*, “Augustinianum”, 36, 1196, pp. 495-509.

MARAFIOTI, DOMENICO, *Come leggere il De Civitate Dei*, “Augustinianum” 53 (2013), pp. 441-467.

MARROCCO, MARY, *Participation in divine life in the De Trinitate of St. Augustine*, “Augustinianum”, 42 (2002), pp. 149-185.

MASCHIO, GIORGIO, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana (412-418)*, “Augustinianum”, 26 (1986), pp. 459-479.

MENGARELLI, ALVARO, *La libertà cristiana in Agostino e in Pelagio*, “Augustinianum” 15 (1975), pp. 347-366.

PALETTA, JOHN., *The theme of ontological dependence in "Confessions" book 7 chapters 14-20*, "Augustiniana" 61 (2011), pp. 207-223.

QUINN, JOHN M., *Augustine's View of Reality*, "Augustinianum" 8 (1968), pp. 140-146.

ROVELLI, CARLO, *Sette brevi lezioni di fisica*, Milano, Adelphi, 2014.

TANTARDINI, GIACOMO, *Il cuore e la grazia in Sant'Agostino. Distinzione e corrispondenza*, Roma, Città Nuova Editrice, 2007.

TORCHIA, N. JOSEPH, *Augustine's treatment of superbia and its Plotinian Affinities*, "Augustinian Studies" 18 (1987), pp. 67-80.

TRAPÈ, AGOSTINO, *Commento alla Regola di Sant'Agostino*. Estrapolato da https://www.augustinus.it/pensiero/commento_regola/commento_regola_2_libro.htm.

ZEKIYAN, BOGHOS LEVON, *Tradizioni filosofiche e innovazioni nel pensiero di Sant'Agostino*, "Augustinianum" 33 (1993), pp. 499-517.

Altri testi

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Milano, Bompiani, 2009.

BERDJAJEV, NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ, *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. di B. Del Re, Milano, Einaudi, 1977.

CHIARADONNA, RICCARDO, *Plotino*, Roma, Carocci Editore, 2009.

DOSTOEVSKIJ, FĚDOR MICHAJLOVIČ, *Brat'ja Karamazovy*, 1879; trad. it. di P. Maiani, *I fratelli Karamazov*, Milano, Bompiani, 2014.

GALILEI, GALILEI, *Le opere di Galileo Galilei. Volume XI*, Firenze, G. Barbera – Editore, 1966.

HUME, DAVID., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 1739; trad. it. di P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Milano, Bompiani, 2001.

JONAS, HANS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen, 1984; trad. it. di M. Vento, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova, Il Melangolo, 2004.

KIERKEGAARD, SØREN AABYE, *Enten- Eller. Et Livs-Fragment*, Kjøbenhavn, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, trad. it. di A. Cortese, I-V, Milano, Adelphi, 1976-89.

KIERKEGAARD, SØREN AABYE, *Diario 3 (1840-1847)*, a cura di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1980.

PASCAL, BLAISE, *Pensées*, ed a cura di L. Lafuma, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, I., *Textes*; trad. it. di E. Balmas, *Frammenti*, Milano, BUR, 2016.

PLOTINO, *Enneádes*; trad. it. di G. Faggin, *Enneadi*, Milano, Bompiani, 2004.