



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di laurea magistrale
in scienze filosofiche

Tesi di Laurea

Dall'io a Dio, da Dio al mondo

Un itinerario nella metafisica agostiniana

Relatore

prof. Paolo Pagani

Correlatore

prof. Davide Spanio

Laureando

Giulio Breda
Matricola 859802

Anno accademico

2019 / 2020

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
PARTE PRIMA: DALL'IO A DIO	
1: L'INIZIO DELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA DI AGOSTINO	9
1.1 Dall' <i>Hortensius</i> al manicheismo	9
1.2 Abbandono del manicheismo	14
1.3 L'incontro con i <i>Platonicorum Libri</i>	22
1.4 L'incontro con Ambrogio	24
1.5 La scena del giardino	26
1.6 Alcune riflessioni sulla conversione	27
2: LA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO	31
2.1 Lo scardinamento dello scetticismo	31
2.2 Sulla ovvietà dell'esistenza di Dio	32
2.3 La certezza dell'esistenza dell'io	34
2.4 Dalla certezza dell'io alla scoperta della ragione	36
2.5 La dimostrazione dell'esistenza di Dio	38
PARTE SECONDA: SUL MALE	
1: L'ESISTENZA DI UN UNICO PRINCIPIO	45
1.1 Il male non è una sostanza	45
1.2 La dissimetria tra bene e male	49
2: TRA INTELLETTUALISMO E VOLONTARISMO	55
2.1 La dialettica tra volontà e intelletto	55
2.2 La legge naturale	57

2.3	La volontà come soggetto che compie il male	63
3: IL RAPPORTO TRA MALE E ORDINE		71
3.1	La funzione riequilibratrice di Dio	71
3.2	Punizione e sofferenza	74
3.3	Del male consta il che, non il perché	77
PARTE TERZA: DA DIO AL MONDO		
1: RAPPORTO TRA ESSERE E DIVENIRE PRIMA DI AGOSTINO		84
1.1	Un itinerario verso la creazione	84
1.2	I presocratici	85
1.3	Platone	88
1.4	Aristotele	91
1.5	Plotino	94
1.6	Filone D'Alessandria	98
1.7	Origene	101
1.8	Ambrogio	104
2: LA CREAZIONE IN AGOSTINO		107
2.1	La creazione e il tempo	107
2.2	La questione della materia prima	110
2.3	Le <i>rationes seminales</i>	115
2.4	<i>Ex nihilo</i>	117
2.5	Osservazioni conclusive	121
BIBLIOGRAFIA		124

*Alla Vita, per avermi sempre perdonato
il male che ho fatto.*

INTRODUZIONE

L'avvento della civiltà della tecnica ha condotto il mondo contemporaneo a sovrastimare l'oggetto fisico e a considerarlo come fine ultimo dell'esistenza; la scienza è divenuta il nuovo tempio dentro cui l'uomo si rifugia dai pericoli dell'esistente, e ha assunto la funzione degli antichi dèi greci: un rimedio contro la paura della morte. I prodotti scientifici, facilitazioni e rimedi disponibili a tutti, sono diventati, così, dei veri e propri «miracoli» per l'uomo contemporaneo.

In questo contesto, pare destinata all'inattualità una ricerca intorno alla metafisica, ma Agostino ci invita a capovolgere radicalmente questo modo di pensare. Se la scienza ha come oggetto specifico la pura fisicità, l'autore che andremo a trattare ci invita a pensare alla dimensione fisica come rinviate ad un pensante originario, non fisico, e quindi non mutevole. Così, alla luce di questa considerazione, l'esistenza di una Verità necessaria fa da contraltare alla «*Weltanschauung*» odierna, per cui la dimensione mutevole non è più partecipante della totalità dell'essere ma sembra essere diventata totale essa stessa.

Eppure è la stessa scienza che, in effetti, ammette di essere non verità. Laddove gran parte del mondo contemporaneo si è arreso ad una lettura della realtà solamente attraverso un metodo che ha che fare, per definizione, con la non verità (dato che una proposizione è scientifica nella misura in cui può essere falsificata), la filosofia agostiniana ci propone una visione del mondo in cui la verità è il bene sommo da ricercare per l'uomo: ciò che a lui interessa è il problema del bene supremo, la cui natura non è materiale; esso va quindi cercato in un orizzonte non esclusivamente fisico.

Agostino capovolge così l'ordine delle priorità: l'anima è superiore al corpo in quanto capace di accogliere in sé le verità eternamente partecipanti la Verità, il Verbo divino.

Ecco che, alla luce di questa prospettiva, l'uomo non è più ricondotto solamente alla sua dimensione organica, ma è pensato come essenzialmente anima

spirituale, poiché esso «riassume tutta la creazione. V'è in lui contemporaneamente dell'invisibile per ciò che riguarda l'anima e del visibile, per ciò che riguarda il corpo»¹.

È così che, a partire dall'uomo, dalla sua anima, è possibile raggiungere anche ciò che lo trascende: Dio.

Nella prima Parte di questa trattazione abbiamo cercato di mettere in luce i principali passaggi biografici che hanno caratterizzato la vita di Agostino e che hanno influenzato la sua speculazione, facendo emergere la componente del desiderio del bene sommo come costante di tutta la sua ricerca della verità. Abbiamo concluso la prima Parte cercando di delineare le tappe principali dell'itinerario dell'anima a Dio secondo il nostro autore.

Nella seconda Parte di questo lavoro abbiamo messo in luce la trattazione che il nostro autore fa del male. La scoperta di Dio aveva condotto all'esistenza di un unico principio buono creatore della realtà, ma rimaneva un'incognita. Se Dio è sommamente buono, perché esiste il male nel mondo?

Per tentare un inquadramento corretto della domanda, abbiamo cercato di mostrare che, per il nostro autore, il male non è una sostanza, ma una privazione di bene; abbiamo sottolineato in modo particolare come la volontà libera della creatura possa privarsi del bene sommo, – compiendo in qualche modo il male –, e in tal senso abbiamo fatto riferimento anche alla questione del tradimento da parte di Lucifero. Abbiamo evidenziato così la libertà come fondamento del male nel cosmo. L'uomo è realmente libero, e dotato di una legge naturale che risulta offuscata, però, dal peccato originale ma rinnata attraverso la venuta di Cristo: abbiamo cercato di mettere in evidenza la dialettica tra offuscamento e permanenza di tale legge interiore.

Nel finale della seconda Parte abbiamo svolto una considerazione relativa al rapporto tra ordine del creato e male, arrivando alla conclusione che non è possibile una risposta alla domanda sul perché del male, in quanto conoscere la ragione del male significherebbe con ciò stesso conoscere la ragione del bene; ma

¹ *Contra Secundinum* II, 8.

ciò implicherebbe di poter assumere il punto di vista del Creatore.

La terza e ultima Parte di questo lavoro è un itinerario speculativo verso la creazione dal nulla. Abbiamo cercato di inquadrare questa particolare concezione metafisica e valutarne l'evoluzione a partire dalla concezione che i primi pensatori greci avevano del rapporto tra essere e divenire, fino alla maturazione del concetto di dipendenza ontologica tra creatore e creatura presente nei primi pensatori cristiani fino ad Agostino: dipendenza ontologica che mostra, da una parte, la bontà del Creatore, che crea la creatura per instaurare un rapporto di amicizia con lei, dall'altra la dipendenza totale della creatura dal creatore, e il merito che la creatura acquista con la creazione.

Ecco così che il nostro itinerario si conclude. Se nella prima Parte di questo lavoro abbiamo tentato un'escursione che, a partire dall'uomo, ci ha condotto fino al sommo Bene; nell'ultima Parte abbiamo compiuto il cammino a ritroso, arricchiti da alcune acquisizioni speculative, che ci hanno permesso di apprezzare la qualità ontologica del creato.

PARTE PRIMA: DALL'IO A DIO

1. L'INIZIO DELLA RIFLESSIONE FILOSOFICA DI AGOSTINO

1.1. *Dall'Hortensius al manicheismo*

Il punto di partenza della riflessione agostiniana dell'itinerario che porta alla consapevolezza dell'esistenza di un Dio creatore è il riconoscimento dell'esistenza di una verità immutabile. È infatti la smaniosa ricerca di una certezza, la preoccupazione fondamentale che anima Agostino fin dai tempi della lettura dell'*Hortensius* di Cicerone; essa sarà il filo conduttore di tutta la ricerca speculativa del nostro filosofo fino ai suoi ultimi scritti.

È la speranza di un piacere che non sia soggetto al divenire, di un godimento che i sensi e i piaceri del corpo non possono esaurire. Agostino si rende conto che i successi intellettuali e carnali, in quanto forieri di piaceri mutevoli, possono essere trascesi da una felicità che permane: egli fa esperienza di una mancanza da colmare, di un desiderio da appagare che il suo giovanile vitalismo lo porta a cercare, in un primo tempo, nella vana gloria mondana. L'incontro con Cicerone, che rappresentava un'autorità anche culturale per l'Agostino di quegli anni – parliamo del filosofo di lingua latina più significativo del I sec – provoca una rottura, nel facile vanto dei suoi successi come retore e l'avvio di una ricerca:

Quel libro devo ammetterlo mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilò d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore. Non più per affilarmi la lingua dunque usavo quel libro, che mi aveva del resto conquistato non per il modo di esporre, ma per ciò che esponeva. Le sue parole mi stimolavano, mi accendevano, m'infiammavano ad amare, a cercare, a seguire, a raggiungere, ad abbracciare vigorosamente non già l'una o l'altra setta filosofica ma la sapienza in sé e per sé là dov'era.²

Senonché l'assenza del nome di un'autorità capace di introdurlo adeguatamente, cioè incontraddittoriamente, al problema filosofico lo disillude. Egli è convinto cioè che la ricerca filosofica non possa pretendere di avere un carattere epistemico e convincente, senza porre allo stesso tempo l'autorità – individuata

² *Confessiones* III, 4.7-8.

poi nel Cristo – che dichiara di possedere una sapienza integrale. La ricerca filosofica dei pensatori precedenti aveva come terreno fertile l'esperienza che il soggetto indaga attraverso la sua intelligenza, intelligenza che non faceva riferimento esplicitamente ad alcuna rivelazione divina e che ricercava a partire da una condizione puramente intramondana. In quel caso il soggetto che indaga il mondo è sempre all'interno del mondo, per così dire; ovvero non ha un appiglio attraverso il quale possa sollevare lo sguardo “al di sopra” del mondo, per cui l'osservazione razionale di ciò che lo circonda è sempre limitata dalla condizione in cui il soggetto viene necessariamente a trovarsi. E qui non si sta dicendo che la razionalità umana non abbia la capacità di elevare il proprio pensiero all'assoluto, ma solamente che questa ascensione parte da una condizione in cui alcuni dati vengono necessariamente a mancare se il raziocinio è il solo soggetto e mezzo della ricerca. È la parola che dichiara di provenire “dall'alto”, ovvero da una condizione che è non mondana, ma che fonda il mondo, l'integrazione necessaria per cogliere quegli aspetti che la ricerca puramente razionale non è in grado di sintetizzare da sola. È possibile condurre un discorso elegantemente argomentato e razionalmente fondato, ovvero che abbia una sua coerenza interna senza che esso sia di fatto legato alla verità. Ma se la verità si rivela da sé e si ha fede in chi dice «io sono la via, la verità e la vita»³, allora il ricercare viene indirizzato da qualcosa che non è fondato solamente sul raziocinio, ma anche sulla fede nella verità. Da questo punto di vista vale almeno la pena tentare di perseguire il cammino di chi dice di essere la verità, al contrario di quegli scettici che, fermandosi alla sola ricerca filosofica, avevano finito per perdere, oltre che la speranza, anche la stessa ragione.

Il ricercare, in questo senso dovrà condurre almeno alla possibilità di un esito, che andrà poi scrutato nella sua validità:

il compito della filosofia si viene facendo ora per Agostino più vasto di quello che non sia stato per il pensiero classico: la sua attuazione rigorosa infatti si mostra indissolubilmente legata

³ «Nessuno viene al padre se non per mezzo di me. Se avete conosciuto me, conoscerete anche il padre mio: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto». (*Giovanni* 14, 6).

all'azione della verità totale, che il Cristo gli rammenta, e al posto che la fede viene così acquistando all'interno del filosofare. Importante è perciò notare l'insorgere di quel presupposto che tutta la speculazione futura di Agostino varrà a fondare: l'adesione al Cristo, anziché dissolvere e rendere inutile il filosofare, predispone ad attingerlo nella sua purezza e a mantenerlo come struttura intrascendibile in cui si fa autentica la vita dell'uomo.⁴

La necessità di trovare una verità immutabile, una sapienza immortale fa tutt'uno con l'indigenza e il bisogno, rivelati dall'*Hortensius*, di una conferma nell'essere che Agostino non può darsi da solo: da qui l'impegno ad aderire alla filosofia e alla domanda totale che essa gli pone circa la risoluzione integrale del problema della vita.

L'opera ciceroniana non conquista totalmente Agostino che si decide alla lettura delle Sacre Scritture. Tuttavia la mancanza di mezzi esegetici inficia la lettura delle stesse. Agostino trova le Scritture contraddittorie, e non si dispone ad accoglierne il messaggio profondo:

molti anni della mia vita si erano perduti con me, forse dodici da quello in cui, diciannovenne,, leggendo l'*Hortensio* di Cicerone mi ero sentito spingere allo studio della sapienza; e ancora rinviavo il momento di dedicarmi, nel disprezzo della felicità terrena, all'indagine di quell'altra, la cui non dirò scoperta, ma pur semplice ricerca si doveva anteporre persino alla scoperta di tesori, di regni terreni, e ai piaceri fisici, che affluivano a un mio cenno da ogni dove.⁵

La pretesa di poter dare di tutto una dimostrazione razionale chiude la porta alla possibilità di lasciarsi interrogare dal messaggio biblico e conduce Agostino lungo un percorso che trova nella lettura delle *Categorie* di Aristotele i mezzi per tentare una sintesi gnostica e materialistica del divino: al momento la verità non ha altra forma se non quella della empiricità e della dimostrabilità: «dove per altro avrei potuto vedere la verità se i miei occhi non vedevano oltre i corpi, l'intelletto oltre i fantasmi? E non sapevo che Dio è spirito, non un essere dotato di membra estese in lunghezza e larghezza e di massa»⁶.

A partire da quanto prima esposto, il manicheismo si presenta al filosofo d'Ippona come un'oasi nel deserto, come la promessa di risposte che Agostino ancora

⁴ Franco Chierighin, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di sant'Agostino*, Cedam, Padova, 1965, p.20.

⁵ *Confessiones* VIII, 7.17.

⁶ *Ivi* III, 7, 12.

ricerca e che non trova, ma che la setta di Mani gli offre condite con miti coinvolgenti che nulla avevano a che fare con la razionalità che egli andava ricercando, ma che promettevano, se non altro, una definitiva e veloce soluzione ai problemi che non potevano più essere scansati e che l'attesa aveva ormai reso impellenti. Agostino intuisce l'importanza di ogni singola questione esistenziale che va investigando, prende man mano consapevolezza del fatto che trovare una risposta significa trovare la via per la salvezza: la verità è una questione di vitale importanza, ma la fretta e l'angoscia per le cose che si ritengono essere essenziali, generalmente sono cattive consigliere e indicatrici di vie comode ma fallaci. È, come prima si diceva, il bisogno della conferma personale e morale di Agostino a determinare il suo itinerario. Da questo punto di vista il filosofo non ha mai cessato di cercare, anche all'interno di quella che considerava come la vera religione, e si può dire che il suo percorso filosofico si sposi perfettamente con il percorso di crescita personale, il cui motore è alimentato da una sana inquietudine verso l'esistente, che lo condurrà poi a ritrattare in parte ciò che egli stesso aveva pensato, scritto e divulgato. È sotto questo aspetto che si potrà poi dire che effettivamente senza la Fede la ragione è destinata a rimanere scettica, perché ad essa sempre qualcosa sfugge e il suo percorso personale lo dimostra molto chiaramente tanto che in *De Correctione et Gratia* scriverà: «bisogna riuscire a capire la grazia di Dio che è concessa per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore; per essa sola gli uomini sono liberati dal male e senza di essa non possono assolutamente compiere alcun bene né con il pensiero, né con la volontà e l'amore, né con l'azione»⁷.

Con tutta la tradizione filosofica precedente Agostino intuisce, anche se ancora non né delinea propriamente i caratteri, che se la verità vuole essere tale, deve essere universale, deve ammettere cioè in sé la possibilità di una sua comprensione razionale; in tal modo la verità sarebbe il contenuto adeguato della razionalità umana, cioè il concavo di quel convesso che è l'uomo. Non è propriamente umano, non fa parte della peculiare essenza dell'uomo confidare

⁷ *De correctione et gratia* 2.3.

sterilmente in una comoda certezza che provenga dall'autorità; ogni posizione dogmatica che pretenda un rispetto di norme di cui è preclusa l'intelligibilità rivela la propria inconsistenza: «Ciò che è fondamentale, angoscioso e temibile da ogni uomo onesto è che egli può commettere, senza condannare non solo il delitto ma neanche l'errore, qualsiasi colpa se sarà probabile la tesi del dover compiere l'azione che ad ognuno sembra probabile. Basta che nulla si accetti come vero»⁸.

Se volessimo leggere la storia attraverso queste categorie potremmo ben comprendere come il '900 sia la dimostrazione storica di questo, cioè la dimostrazione che ogni ideologia è, in quanto non universale, non vera e perciò destinata ad essere superata .

Era proprio questo il motivo dominante che l'aveva spinto tra le maglie dei manichei, ovvero il tentativo di spiegare il mondo non attraverso l'autorità, bensì attraverso la ragione. Non è un caso che Agostino si sia convertito alla setta dopo aver provato a leggere la Bibbia senza un'adeguata preparazione. Inoltre, probabilmente, aveva giocato un suo ruolo nell'avvicinamento alla dottrina di Mani, anche una certa reazione dettata dal disgusto per certi episodi dell'Antico Testamento, che gli sembravano entrare prepotentemente in contrasto con la morale voluta da Cristo. Comunque sia non è un caso che la dottrina di Mani abbia avvinghiato il nostro filosofo per ben nove anni.

Il manicheismo era una religione universalistica di tipo gnostico, che, provenendo dalla Persia, aveva trovato fortuna tra gli uomini della tarda antichità. Secondo la dottrina di Mani la realtà è prodotta da due principi contrapposti, luce (bene) e tenebra (male), entrambi materiali. Il motivo principale per cui esercitava un certo fascino era che, come corrente dualistica, essa riusciva a spiegare la tragicità della vita umana: se un dio sommamente buono è l'unico fondatore del mondo, allora, in quanto sommamente buono, esso non può essere creatore del male e l'uomo non può trovarsi nel bisogno di essere da esso liberato. Ma l'esperienza mostra continuamente le lacerazioni della vita

⁸ *Contra Academicos*, III, 16.36.

umana: ergo il dio buono non può essere l'unico principio fondatore del mondo, e diventa necessario pensare che esista anche un principio del male. Questo tra l'altro permetteva ai manichei di ricondurre le crudeltà dell'Antico Testamento al dio delle tenebre, cosicché esso diventava interamente opera del male togliendo al dio buono ogni responsabilità di quanto lì veniva descritto. Questo dualismo è il punto nevralgico del manicheismo e in esso risiede molto probabilmente il motivo per cui la dottrina aveva avuto successo. Essa attraverso la promessa della vittoria del regno della luce su quello delle tenebre, dava speranza a quella parte non adeguatamente preparata delle persone che non si capacitava della presenza della sofferenza nel mondo, presentandosi come promessa di felicità.

1.2. Abbandono del manicheismo

L'iniziale entusiasmo non basta a impedire l'insorgere in Agostino dei primi dubbi emersi riguardo a come i manichei spiegavano alcuni fenomeni astronomici. Se inizialmente quindi il manicheismo sembra promettere quella incontraddittorietà che la ragione va cercando riguardo al problema del male, Agostino si rende ben presto conto che esso non è in grado di sostenere, circa la struttura dell'universo, argomentazioni convincenti. I caposaldi di quella dottrina andavano creduti per fede: «non mi si offriva la prova razionale né dei solstizi né delle eclissi celesti né degli altri fenomeni analoghi che avevo appreso dai testi della sapienza profana; tuttavia mi si imponeva di credergli, anche se discordava dalle spiegazioni che i calcoli numerici e i miei occhi accertavano, e largamente ne divergeva»⁹. Egli non si capacitava di dover spiegare attraverso miti quello che con la sola ragione umana poteva essere compreso, senza far ricorso a inutili artifici. Persino l'incontro con il vescovo manicheo Fausto si rivela infruttuoso e il riconoscimento di aver aderito ad una credenza fasulla instilla in Agostino la convinzione della necessità, per la vita dell'uomo alla fede in contenuti che non si garantiscono da sé nella vita dell'uomo. La dottrina neoplatonica e le letture

⁹ *Ivi*, V, 3, 6.

esegetiche di Ambrogio, aiuteranno Agostino a riconoscere sempre più la razionalità della prospettiva cattolica, mostrando al tempo stesso la irrazionalità di quella manichea. Il materialismo manicheo presentava molte incoerenze, che verranno esplicitate più avanti nel corso di questa indagine, mentre agli occhi dell'ipponate diventava sempre più attraente la proposta che a lungo aveva lasciato alle spalle; essa riprenderà ai suoi occhi dignità e ragionevolezza in forza anche di un'autorità come quella di Ambrogio, che poteva colmare il divario tra la «la sublime verità dei platonici e la superstizione delle masse popolari».¹⁰

«Così proprio colui che aveva rifiutato di confermarsi nella fede cristiana attraverso le scritture, è costretto a riconoscere di essere vissuto in una fede almeno quanto quella».¹¹

Il progressivo allontanamento dalla dottrina manichea, cui aveva contribuito anche l'incontro con gli Accademici, sfocerà nel ritorno alla fede cattolica.

Uno dei motivi che ha spinto Agostino ad abbandonare la setta è l'inquietudine che il nostro autore esprimerà poi implicitamente anche nelle sue prime opere. La preoccupazione infatti che anima il primo Agostino è quella di scoprire una condizione permanente di felicità, che lui chiama “fortuna”. Questo *topos* tipicamente stoico deriva molto probabilmente dall'aver preso consapevolezza che in fondo nemmeno la vita fisica ci viene garantita, per cui bisogna cercare di investire su una realtà che non sia sensibile, e che quindi non possa tradirci: una realtà che non potrà non avere i connotati platonici della pura intelligibilità. Agostino aveva infatti già sperimentato la morte di un amico. Il nostro autore racconta nelle *Confessioni* che questo amico aveva respinto con orrore le sue battute sprezzanti sul sacramento del Battesimo¹². Era sorta in lui, fin da quel momento, una domanda fondamentale: la morte, infatti, interroga la vita nel suo complesso, pone la domanda sulla destinazione, sul senso di essa.

Da quel punto di vista il materialismo manicheo non poteva dargli le risposte esistenziali da lui attese. Quella dottrina non garantisce una vita che attraversi la

¹⁰ Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il Mulino, Bologna 1983, p. 46.

¹¹ F. Chierighin, *Fede e ricerca Filosofica nel pensiero di Sant'Agostino* p.23.

¹² *Confessiones*, IV, 4,7.

dissoluzione del corpo né permette di porre correttamente la domanda sul significato della morte.

È da notare che il successivo approfondimento della filosofia accademica da parte del nostro filosofo non lo indirizzerà a confrontarsi con lo scetticismo radicale, ma con uno scetticismo moderato, in cui prevale la concezione del probabilismo piuttosto che una rinuncia totale della possibilità di una verità. Lo scetticismo in funzione antimanichea non si risolverà dunque in una infeconda accettazione che “non è possibile alcuna verità”, ma servirà da catalizzatore del dubbio in Agostino, che, in forza anche delle predicazioni del vescovo Ambrogio, lascerà definitivamente la setta e diventerà catecumeno della chiesa cattolica.

Se gettiamo quindi uno sguardo dall’alto sul percorso di Agostino ci rendiamo conto che, come esplicita Maria Bettetini:

L’adesione al manicheismo va interpretata non come una parentesi quasi esotica, ma come l’espressione di una costante del suo percorso di ricerca: nelle arti liberali, lette secondo una visione pitagoreggiante, nella religione di Mani, nei dubbi “accademici” e nella definitiva adesione al cristianesimo si può leggere un unico percorso, quello di un uomo che non si accontenta di risposte difettose, vuoi perché esteticamente imperfette (come la versione latina della Bibbia), vuoi perché razionalmente infondate (come si riveleranno gli ideali manichei).¹³

La storia dei primi anni di ricerca dell’Ipponate è la storia di un desiderio da colmare, sempre riconfermato dalla caduta e dalla mancanza, sia epistemologica che morale. Nelle vicende che lo portano al progressivo avvicinamento alla chiesa cattolica egli va ricercando una felicità e un piacere sempre smentiti, perché ricercati in un orizzonte precario. Come scriverà Agostino stesso, tutti gli uomini ricercano la felicità, ma si dividono riguardo al modo personale di ricerca di essa¹⁴.

Che questa sia l’esperienza del nostro autore viene confermato da quanto possiamo ricavare da numerose pagine delle sue opere, che mostrano come Agostino abbia messo per iscritto ciò che in prima persona ha sperimentato e che ciò corrisponde a un percorso di progressiva maturazione che ha come punto di

¹³ Maria Bettetini, *Introduzione a Agostino*, Laterza, 2011, p.13.

¹⁴ Cfr. *Confessiones* X, 20.10.

partenza l'esperienza del peccato. Leggiamo per esempio nel *Contra Academicos*:

Déstati, déstati, ti prego; credimi, molto ti rallegrerai che i doni di questo mondo non ti hanno lusingato con quei favori, da cui sono presi gli incauti. Essi stavano macchinando di accalappiare anche me, benché esaltassi ogni giorno questi valori, se il dolore di petto non mi avesse costretto ad abbandonare la tronfia professione e a rifugiarmi in grembo alla filosofia. Essa ora mi nutre e mi riscalda nella libertà dello spirito che ho sempre ardentemente desiderato. Essa mi ha del tutto liberato da quella superstizione alla quale sconsideratamente m'ero dato assieme a te. Essa m'insegna, e secondo verità m'insegna, che non si deve aver considerazione, ma soltanto disprezzare ciò che si percepisce con gli occhi mortali, ciò che è oggetto del senso.¹⁵

Nelle opere successive, per esempio nel *De Vera Religione*, l'avversione per i *sensibilia* verrà ridimensionata, in quanto essi non saranno meramente oggetto di disprezzo, si tratterà invece di comprenderli nella loro essenza, ovvero solo come oggettualità sensibili, che rimandano necessariamente a un pensiero che li ha pensati e creati. Non si tratta più di disprezzarle, ma solo di dare loro il giusto posto nell'ordine delle cose create, di considerarle cioè non come il tutto e quindi non come vere in sé se il vero è l'intero, ma come parti del tutto che, illuminate, rimandano alla luce che le illumina e le disvela a chi abbia l'intelligenza di coglierla. Esse sono un appello all'uomo, sono la domanda che la vita gli pone costantemente.

È importante sottolineare questo motivo agostiniano, poiché esso mostra la connessione tra la sua metafisica e la sua epistemologia. Sempre nel *De Vera religione* leggiamo:

La divina provvidenza, infatti, ha disposto i nostri castighi in modo da permettere di tendere alla giustizia in questo corpo così corruttibile e, lasciata ogni superbia, di piegare il collo all'unico vero Dio. Sotto la sua guida, l'uomo di buona volontà trasforma così i disagi di questa vita in esercizio di forza; nell'abbondanza dei piaceri e nei felici successi delle vicende temporali egli mette dunque alla prova e rafforza la sua temperanza, nelle tentazioni addestra la prudenza, non solo per non essere più indotto in esse, ma anche per divenire più vigilante e più appassionato nell'amore della verità, che, sola, non inganna¹⁶.

Quando nel *De Ordine* leggiamo l'affermazione discutibile che anche il male ha il

¹⁵ *Contra Academicos* I, 1,3.

¹⁶ *De vera religione*, XI, 29.

suo ruolo nell'ordine, cioè quello di far risaltare, a chi sa vedere, la bellezza complessiva dell'universo, diventa chiaro come, per Agostino, la creazione nel suo complesso, sia fatta secondo una verità, che all'uomo può sfuggire, in questo caso, per l'impossibilità antropologica di aver presente la ragione di tutto ciò che accade. Cosicché conoscere è conoscere il vero, e l'uomo che sappia *intus legere* la realtà, riuscirebbe a cogliere l'appello alla verità da parte delle cose sensibili. Sarebbe infatti contraddittorio affermare che il mondo sensibile e corruttibile, da Dio creato, sia il regno della non verità. Se infatti tutto ciò che è creato è creato dalla verità, in esso non è possibile riconoscere qualcosa di non vero in sé.

Bisogna distinguere: esso è non vero nella misura in cui l'intelligenza si lascia ingannare credendo che esso sia bastevole a sé, ovvero che non ci sia nulla oltre ciò che egli scorge con i sensi. In tal senso l'inganno è anche radice del male che consiste nel privilegiare il perseguimento del bene mutevole anziché del bene immutabile che è Dio. Quindi, se da un parte è rilevabile nei primi dialoghi ed esplicitamente ne *I soliloqui*, che il raggiungimento della conoscenza della verità, ovvero di Dio, è possibile solo attraverso una mente purificata dalle cose sensibili, affinché la vista non sia appannata, è altrettanto vero che l'evoluzione del pensiero dell'autore nel corso delle opere ci conduce a un ricollocamento della funzione delle cose sensibili in vista di una fruizione di Dio. Si pensi a questo proposito alla “voce delle cose create” nelle *Confessioni*, che annunciano il loro non essersi fatte da sé. Anche Gilson afferma che «in effetti nell'agostinismo c'è posto per una specie di evidenza sensibile dell'esistenza di Dio. Il mondo proclama il proprio autore e ci riporta incessantemente a lui, perché la sapienza divina ha lasciato la propria impronta su tutte le cose ed è sufficiente prenderle in considerazione per essere ricondotti dalle cose all'anima e dall'anima a Dio».¹⁷

In sintesi, quindi, nonostante sia vero che noi riceviamo la verità non attraverso gli occhi del corpo ma nel puro pensiero, è altrettanto vero che le cose sensibili, che in questo caso si configurano come l'universo nel suo complesso, diventano

¹⁷ Etienne Gilson, *Introduzione allo studio di s. Agostino*, Marietti, Genova 2015, p 34.

traccia di verità e occasione di interrogazione su di essa. Infatti, poi, lo stesso Agostino esplicherà nelle *Retractationes* di essersi pentito del fraintendimento dei primi scritti, in cui si poteva interpretare che tutto ciò che è sensibile è da evitare¹⁸. Si comprende, cioè, come una ragione correttamente indirizzata possa cogliere anche se non in modo esaustivo, la verità a partire dall'intellezione dell'esperienza; se non che, proprio la ragione ha bisogno di essere indirizzata dalla fede per comprendere veramente il mistero dell'universo creato.

Alla base di un pensiero così fatto sta il concetto di unità. Da questo punto di vista la capacità di Agostino di coniugare il tema di Dio e quello della verità, la grande eredità che il nostro filosofo ha lasciato ai posteri. Tanto più se si considera che tutte le cose tendono all'unità: se tutto è ontologicamente bene in quanto creato dal principio buono, e se il principio buono è la verità, ciò vuol dire che il sensibile ad essa rimanda.

Come si è cercato di evidenziare, sarebbe un errore pensare che l'affannosa ricerca di una certezza, che, come abbiamo detto, è il motore e il punto di partenza della filosofia agostiniana, sia una ricerca meramente epistemologica, come se Agostino praticasse un mero esercizio intellettuale e sostenesse una sapienza che non abbia riscontri pratici.

Questo è in perfetta continuità con il modo di porsi del miglior pensiero preagostiniano, visto che in effetti il presentarsi come stile di vita orientato alla cura dell'anima è un *topos* della filosofia tardo antica che anche Pierre Hadot sottolinea:

Molte difficoltà che incontriamo quando cerchiamo di comprendere le opere filosofiche degli antichi spesso derivano dal fatto che, interpretandole, commettiamo un duplice anacronismo: crediamo che, come molte opere moderne, siano destinate a comunicare informazioni intorno a un contenuto concettuale dato, e che noi ne possiamo anche trarre direttamente chiare informazioni sul pensiero e sulla psicologia del loro autore. Ma di fatto, sono assai spesso esercizi spirituali che l'autore pratica egli stesso, e fa praticare al suo lettore. Sono destinate a formare le anime. Hanno un valore psicagogico. Allora ogni asserzione deve essere intesa nella prospettiva dell'effetto che si propone di produrre, e non come una proposizione che esprima adeguatamente il pensiero e i sentimenti di un individuo.¹⁹

¹⁸ *Retractationes* I, 4,3

¹⁹ Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988, pp. 9-10.

In questo senso è la fondamentale spinta del desiderio di trovare la *beatitudo*, che sarà poi identificata con la fruizione di Dio, che muove Agostino nella sua ricerca teoretica.

La sua storia personale è un continuo cercare che, nelle mancanze e nelle cadute riconferma sempre se stesso, perché non è mai pago. La felicità che Agostino va cercando è la fruizione di un bene infinito, che quindi non è riducibile ad alcunché degli enti di cui si fa esperienza; la sua è la vicenda terrena di un uomo in cui, tra le pulsioni giovanili verso il successo, si fa via via sempre più sentire il bisogno di una stabilità, cioè di una *securitas* che andrà sempre più configurandosi in senso esplicitamente religioso, cioè come legame dell'anima a quel Dio che può garantire una serenità costante anche di fronte agli eventi ostili del mondo.²⁰ «Ora è un fatto di capillare importanza per la comprensione dell'agostinismo che la sapienza, oggetto della filosofia, si sia sempre identificata per lui con la beatitudine. Ciò che egli cerca è un bene tale che il suo possesso appaghi ogni desiderio e dia di conseguenza la pace»,²¹ sicché vivere sapientemente significa per Agostino vivere felicemente.

Ciò che la filosofia agostiniana si propone è quindi il disvelamento di un contenuto che sia il correlato oggettivo del desiderio umano, e che si configuri come sapienza teoretica e insieme amore, cioè sapienza pratica, dato che «nessun bene che non sia amato in modo perfetto è conosciuto in modo perfetto»²²: si tratterà più innanzi di stabilire il come di questo che.

È una visione parziale quella di chi parla di intellettualismo agostiniano, in quanto, se il fine ultimo della filosofia di Agostino è il possesso di alcunché che garantisca ultimamente la felicità, essa non può ridursi ad una semplice conoscenza. Se così fosse, infatti, conoscere la verità equivarrebbe per ciò stesso a conquistare il bene che non fa mancare di nulla a colui che lo possiede; ma è evidente che una posizione siffatta escluderebbe tutta la dimensione che ha a che

²⁰ Cfr. *De vera religione* LV, 111

²¹ E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, p. 15.

²² *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 35,2.

fare con il desiderio, cioè con quella struttura umana che spinge verso il cambiamento e verso la ricerca (anche intellettuale), ma che non è possibile ricondurre totalmente all'attività del pensiero.

Innanzitutto, come è stato detto, bisognerà che questo bene sia universale, cioè potenzialmente condivisibile con tutti gli uomini, in quanto tutti gli uomini tendono per natura alla felicità. Inoltre esso non dovrà essere soggetto al caso e alla sorte, poiché se così fosse all'uomo non sarebbe garantito in modo necessario, limitandone così la libertà di fruizione. L'uomo può fruirne, infatti, in quanto questo bene è sempre garantito; se invece fosse determinato da agenti esterni, le condizioni accidentali di fruibilità limiterebbero la libertà dell'uomo.

In sintesi, cercare la felicità in alcunché di mondano implicherebbe, ammesso che questo esso sia capace di colmare il desiderio umano, almeno la possibilità che il bene in questione sia temporalmente sfuggente e che venga a mancare all'appello del desiderio.

Se da un lato, quindi, l'esperienza scettica aiuta Agostino a mettere in dubbio il sistema manicheo, dall'altro lo rende consapevole che verità e felicità non possono essere tra loro indipendenti, poiché coloro che cercano, cercano sempre in vista di un appagamento, cioè di un completamento nell'essere, di una realizzazione che appaghi il desiderio e che, ultimamente si arresti a una condizione per cui la ricerca si tramuti in gioia cosicché «tu possa completare la nostra liberazione già da te iniziata; affinché noi cessiamo di essere infelici in noi e ci rallegriamo in te»²³. Gli scettici che aprioristicamente negano qualsiasi verità sono perennemente alla ricerca e quindi perennemente infelici. In altre parole, il campo semantico della felicità deve necessariamente incrociare quello della verità: una felicità non pienamente garantita dalla verità, implicherebbe infatti la possibilità della non felicità: essa sarebbe quindi in ultima istanza una mera soddisfazione passeggera.

²³ *Confessiones*, XI, 1

1.3. *L'incontro con i Platoniorum Libri*

Gli altri due principali momenti che hanno illuminato il cammino di Agostino verso la verità sono gli incontri domenicali con Ambrogio a Milano, dove il filosofo poteva cibarsi spiritualmente delle omelie domenicali del Vescovo, e l'incontro con i libri dei platonici, tradotti da Mario Vittorino, e a lui proposti da Simpliciano.

L'incontro con i platonici è stato un fattore determinante per la conversione di Agostino alla fede cristiana. È attraverso la loro filosofia che Agostino riesce a rileggere le Scritture alla luce del senso spirituale che esse veicolano e che il nostro filosofo non aveva saputo individuare fino ad allora. Il loro apparato concettuale è internamente coerente e adeguato ad una filosofia cristiana che sappia rendere ragione di sé e non chieda di credere ciecamente. Da questo punto di vista l'incontro con il neoplatonismo è il vero inizio della conversione intellettuale di Agostino; l'incontro con la rivelazione cristiana, invece, determina la sua conversione morale: una volta riconosciuto che il cristianesimo ha delle basi filosofiche che non ne compromettono la intelligibilità, allora può diventare una proposta di vita da prendere in seria considerazione. Ambrogio è la figura provvidenziale, che fa da medio tra il platonismo e la inerzia morale di Agostino. Parlando dei platonici, Agostino vuol significare i «*recentiores philosophi nobilissimis quibus Plato sectandus placuit*»²⁴, cioè: Plotino, Porfirio Giamblico e Apuleio. Nelle *Confessioni*, però, si può affermare che l'incontro con i platonici riguarda solo Plotino e Porfirio, poiché Apuleio non viene conosciuto dall'Agostino narrato prima del periodo milanese e Giamblico, sembra non essere stato letto da Agostino prima della conversione.

Proprio le opere dei neoplatonici aiutano Agostino a delineare le caratteristiche della verità: essa è indivenibile, eternamente se stessa, è immateriale: non siamo noi a disporre della verità, ma dobbiamo disporci rispetto ad essa e per coglierla

²⁴ *De civitate Dei* VIII, 12.

dobbiamo esercitare non lo sguardo degli occhi corporei ma quello degli occhi della mente²⁵.

In particolar modo, l'incontro con i Platonici, segna il definitivo distacco da una visione materialistica e antropomorfica di Dio e il passaggio ad una visione in cui il materialismo è superato dal riconoscimento di una realtà puramente spirituale sulla quale vale la pena investire davvero, visto che il mondo sensibile, in quanto soggetto all'accidentalità, è una realtà precaria²⁶. È nelle *Confessioni*, in particolare nel Libro VII, che Agostino racconta dell'incontro con il loro pensiero, dicendo che di aver trovato in tali autori una filosofia adeguata alla teologia cristiana: tale filosofia riprende infatti, in ambito teoretico, figure della religione cristiana, anche se esclude il loro declinarsi storico nell'Incarnazione.

Vi trovai scritto, se non con le stesse parole, con senso assolutamente uguale e col sostegno di molte e svariate ragioni, che al principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio; egli era al principio presso Dio, tutto fu fatto per mezzo suo e senza di lui nulla fu fatto; ciò che fu fatto è vita in lui, e la vita era la luce degli uomini, e la luce nelle tenebre, e le tenebre non la compresero; poi, che l'anima dell'uomo, sebbene renda testimonianza del lume, non è tuttavia essa il lume, ma il Verbo, Dio, è il lume vero, il quale illumina ogni uomo che viene in questo mondo; e che era in questo mondo, e il mondo fu fatto per mezzo suo, e il mondo non lo conobbe. Che però egli venne a casa sua senza che i suoi lo accogliessero, ma a quanti lo accolsero diede il potere di divenire figli di Dio, poiché credettero nel suo nome, non trovai scritto in quei libri.

Così trovai scritto in quei libri che il Verbo Dio non da carne, non da sangue, non da volontà d'uomo né da volontà di carne, ma da Dio è nato; che però il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi, non lo trovai scritto in quei libri. Vi scoprii, certo, sotto espressioni diverse e molteplici, che il Figlio per la conformità col Padre non giudicò un'usurpazione la sua uguaglianza con Dio, propria a lui di natura; ma il fatto che si annientò da sé, assumendo la condizione servile, rendendosi simile agli uomini e mostrandosi uomo all'aspetto; si umiliò prestando ubbidienza fino a morire, e a morire in croce, onde Dio lo innalzò dai morti e gli donò un nome che sovrasta ogni nome, affinché al nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, in terra, agli inferi, e ogni lingua confessi che il Signore Gesù sta nella gloria di Dio Padre, non è contenuto in quei libri. Vi si trova che il tuo Figlio unigenito esiste immutabile fin da prima di ogni tempo e oltre ogni tempo, eterno con te; che le anime attingono la felicità dalla sua pienezza e acquistano la sapienza rinnovandosi grazie alla partecipazione della sapienza in se stessa stabile; ma il fatto che morì nel tempo per i peccatori, e invece di risparmiare il tuo unico Figlio, lo hai consegnato per noi tutti, non si trova in quei libri. Infatti celasti queste verità ai sapienti e le rivelasti ai piccoli, per attrarre quanti soffrono e sono oppressi a lui, che li ristori, poiché è mite e umile di cuore e guiderà i miti nella giustizia, insegna ai mansueti le sue vie, osservando la nostra umiltà e la nostra sofferenza, rimettendoci tutti i nostri peccati. Ma quanti, innalzandosi sul coturno di una scienza a loro dire più sublime, non ne odono le parole: Imparate da me, poiché sono mite e umile di cuore, e troverete il riposo per le vostre anime, sebbene conoscano

²⁵ Cfr. *Confessiones*, VIII, 20.26 – 21.27.

²⁶ K. Flasch, *Agostino D'Ippona*, p. 40.

Dio, non lo glorificano né ringraziano come Dio, bensì si disperdono nei loro vani pensieri, e il loro cuore insipiente si ottenebra. Proclamandosi saggi, si resero stolti.²⁷

1.4. L'incontro con Ambrogio

Ambrogio era una figura di spicco sia per la vasta preparazione culturale che poteva vantare, non limitata ai classici latini, sia per la sua carriera amministrativa che già aveva a suo attivo. Nato da una famiglia senatoria, aveva compiuto gli studi a Roma ed era entrato nell'amministrazione dell'impero come funzionario. Era stato successivamente anche governatore dell'Italia settentrionale e, infine, era diventato vescovo di Milano per acclamazione.

Come si diceva l'influenza di Ambrogio su Agostino, almeno inizialmente, si esprime più come fascinazione estetica che non come persuasione teorica:

Io pure presi subito ad amarlo, dapprima però non certo come maestro di verità, poiché non avevo nessuna speranza di trovarla dentro la tua Chiesa, bensì come persona che mi mostrava benevolenza. Frequentavo assiduamente le sue istruzioni pubbliche, non però mosso dalla giusta intenzione: volevo piuttosto sincerarmi se la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva, ovvero ne era superiore o inferiore. Stavo attento, sospeso alle sue parole, ma non m'interessavo al contenuto, anzi lo disdegnavo. La soavità della sua parola m'incantava. Era più dotta, ma meno gioviale e carezzevole di quella di Fausto quanto alla forma; quanto alla sostanza però, nessun paragone era possibile: l'uno si sviava nei tranelli manichei, l'altro mostrava la salvezza nel modo più salutare.²⁸

In realtà, anche se Agostino non lo esplicita direttamente, doveva far buon gioco su di lui non solo la fama del Vescovo, ma anche il potere che da quella fama derivava: Ambrogio aveva infatti molta influenza non solo sull'amministrazione della Chiesa, ma anche in questioni politiche e sociali. Questo, oltre al segreto della sua eloquenza, che Agostino trova più persuasiva di quella del vescovo Fausto, era ciò che, in prima istanza, attraeva maggiormente il giovane retore. A conferma dell'autorevolezza che Ambrogio esercitava anche nei confronti del potere politico, basti pensare ad un episodio accaduto nel 390. Un alto ufficiale dell'Imperatore, Buterico, aveva impedito lo svolgersi dei giochi annuali e aveva

²⁷ *Confessiones*, VIII, 9.13 – 9.14.

²⁸ *Confessiones* V, 13.23.

arrestato un famoso auriga; così alcuni cittadini di Tessalonica, per vendicarsi, lo impiccarono. L'imperatore Teodosio a risposta all'offesa a lui recata indirettamente con l'uccisione del suo sottoposto, e preoccupato di dimostrare la tenuta del suo Impero con la punizione di coloro che “offendono il potere”, fece trucidare settemila persone dentro un circo romano.

Come racconta Guido Lopez nel libro "Milano in mano", fu il momento culminante dei rapporti, spesso burrascosi, tra l' imperatore e il vescovo. Ambrogio impose all'imperatore una penitenza, di cui non si conosce il reale contenuto. Ma la leggenda lo dipinge inginocchiato nella polvere di fronte ai battenti chiusi della basilica: vera e propria umiliazione se si pensa che solo mezzo secolo prima la figura dell'Imperatore veniva venerata come una divinità. Fu una chiara prova di forza del Vescovo, che dimostrò sempre un atteggiamento di indipendenza nei confronti del potere imperiale. Nonostante fosse un fautore della collaborazione fra Impero e Chiesa cattolica, era convinto che mai il potere temporale potesse comandare sulla chiesa²⁹.

Nel corso del tempo e delle frequentazioni con Ambrogio, Agostino si rende conto che i passi dell'antico testamento che lui disegnava assumono ora una sfumatura diversa: il lavoro esegetico del vescovo permette di cogliere tali passi nel loro senso spirituale, e mostrano tutte le incoerenze che appaiono ad una lettura semplicemente letterale: tale esegesi è coerente rispetto ad un testo che è ispirato da Dio ma scritto da uomini, non lo sarebbe se fosse direttamente ispirato.

Di Ambrogio Agostino apprezza soprattutto l'eloquenza, la proposta del senso dello spirituale e la esegesi del testo biblico, che lo introdurrà alla soluzione del dualismo manicheo attraverso un confronto intelligente con le Sacre Scritture, aiutato dalla conoscenza dei “libri di Platonici”.

²⁹ L'editto di Teodosio del 391 proibì i culti pagani e proclamò definitivamente il Cristianesimo religione di stato.

1.5. La scena del giardino

È nel libro VIII delle *Confessioni* che il nostro autore racconta il conflitto interiore che lo anima. In questo luogo egli afferma che la sua volontà è divisa in se stessa, e produce una *dissipatio*, ovvero una dissipazione energetica.

La nota scena del giardino raccontata dal nostro autore è molto evocativa, e si rifà ad antichi modelli letterari come, per esempio, quello del fico di Natanaele presente in Gv 1, 48³⁰

Senonché, preso dalle rimuginazioni interiori, il nostro autore sente da lontano una voce che diceva "prendi e leggi, prendi e leggi":

Così parlavo e piangevo nell'amarezza sconfinata del mio cuore affranto. A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte. Arginata la piena delle lacrime, mi alzai. L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. Avevo sentito dire di Antonio che ricevette un monito dal Vangelo, sopraggiungendo per caso mentre si leggeva: "*Va', vendi tutte le cose che hai, dalle ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, e vieni, seguimi*". Egli lo interpretò come un oracolo indirizzato a se stesso e immediatamente si rivolse a te. Così tornai concitato al luogo dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell'Apostolo all'atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi. Diceva: "*Non nelle crapule e nelle ebbrezze, non negli amplessi e nelle impudicizie, non nelle contese e nelle invidie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo né assecondate la carne nelle sue concupiscenze*" Non volli leggere oltre, né mi occorreva. Appena terminata infatti la lettura di questa frase, una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono³¹.

Agostino accoglie l'invito, apre le Lettere di San Paolo e trova la *Lettera ai Romani* (13,13). Agostino sente le parole dell'apostolo rivolte a sé: gli indicano di cambiare radicalmente stile di vita. Agostino finalmente decide di intraprendere il cammino di conversione, e inizia per lui una nuova vita.

³⁰ K. Flasch, *Agostino D'Ippona*, p.50.

³¹ *Confessiones* VIII, 12.29.

1.6. *Alcune riflessioni sulla conversione*

La ripresa della posizione cattolica non avviene sulla base di una mera fiducia nei dogmi religiosi, ma sulla base del raziocinio: una volta disvelate le aporie della dottrina manichea, egli decide per l'unica ipotesi ragionevole rimanente, investendo su chi poteva introdurlo ad un inizio di approfondimento dei testi sacri e di depurazione delle false letture che inficiavano la ragionevolezza: ragionevolezza che fa da presupposto per qualunque seria ricerca. Lo stesso cammino di Fede richiede di essere condotto il discernimento all'interno di un orizzonte teoretico e pratico che non ammetta la contraddizione, cui corrisponde l'impossibile.

In altre parole, la Fede è sempre fede in qualcosa di reale e non impossibile. Una fede nell'impossibile, cioè nel nulla sarebbe un nulla di fede, cioè una non fede. Inoltre questo qualcosa che è il referente della fede dovrà avere i caratteri, oltre che dell'incontraddittorio, anche del ragionevole, ovvero dovrà poter essere difeso dalle eventuali argomentazioni che ne volessero demolire la consistenza. Il cammino di Agostino si profila quindi come un cammino di discernimento attraverso posizioni filosofiche più o meno accreditate dal raziocinio. E tuttavia l'impossibilità di ricondurre a dimostrazione l'integralità della verità, richiede un atto di fede.

Da questo punto di vista, «verità e saggezza non alludono a un sapere qualsiasi, né ad una esattezza fattuale, ma vogliono essere una guida che illumina la vita sulla base di un principio unitario. Contengono l'unità programmatica di teoria e prassi, ma nel programma prevale la teoria, dato che la conoscenza è considerata il senso della vita»³²

"*Credo ut intelligam, intelligo ut credam*": ci si attesta ad una posizione ragionevole e si fa un atto di fede, decidendo di lasciarsi illuminare dalla *veritas*, cosicché questa permetta di dare forma al percorso di ricerca; d'altra parte la luce dell'intelletto riuscirà a disvelare delle verità parziali – *vera* – sempre partecipanti

³² K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, p. 21.

della dimensione della verità in quanto tale (*veritas*).³³

La *veritas* è ciò a partire da cui anche il vero determinato è tale; in tal senso si dice che la ragione è “l'uomo che pensa”: l'uomo è una prospettiva finita sull'infinito, partecipa alla verità conoscendo il vero. Come il *verum* comprende solo in parte la *veritas* (è una sua dimensione), così l'uomo comprende solo in parte la presenza di Dio, comprende l'integralità di Dio ma non integralmente. In ogni *verum* c'è traccia della *veritas*.

Ed è proprio la verità che la fede in Agostino vuole intenzionare: fede in una verità mai del tutto esaurita dalla comprensione umana, che ne coglie il senso solo in parte, perché tale verità necessita di continue integrazioni che mai la esauriscono: «Nel pensiero elaborato nella maturità, Agostino non solo sostiene che la conoscenza di Dio, in questa vita, avvenga “attraverso un vetro, in maniera oscura”, ma anche che essa rimanga sempre, e necessariamente, incompleta, dal momento che Dio è infinito»³⁴ È qui che entra in gioco la fede e si conferma il ricercare come struttura impreteribile dell'uomo, perché esso non può essere esaurito in modo definitivo.

Fondamentale da questo punto di vista è il tema dell'*illuminatio*: come riconoscere che qualcosa è *verum*? Innanzitutto bisognerà prestare ascolto alla *veritas*, che è il frutto dell'illuminazione divina in noi.

A questo punto, per Agostino in ogni uomo c'è un Maestro interiore che è il verbo di Dio, che è Dio stesso a cui riconduciamo tutto ciò che dall'esterno ci proviene, per poi valutarlo e discernere.

«Tutto conosciamo ed esprimiamo in quanto lo vediamo presente nell'interiore luce di verità di cui l'uomo interiore è pervaso e fruisce; e il nostro ascoltatore a sua volta riconosce la verità che esprimiamo non propriamente dalle e nelle nostre parole, le quali, senza quella luce interiore, non sarebbero in grado di fargli intendere nulla, ma con quell'occhio segreto, immateriale, semplicissimo (l'*intellectus*) con il quale a sua volta contempla la verità che noi stessi stiamo contemplando mentre la esprimiamo. Dunque non siamo noi, pur dicendo cose vere, che insegniamo alcunché a chi quelle verità le vede in se stesso; ma l'insegnamento procede da

³³ Sulla distinzione tra *verum* e *veritas* si veda: Filippo Piemontese, "La *veritas* agostiniana e l'*agostinismo perenne*", Marzorati, Milano 1963.

³⁴ John M. Rist, *Agostino: il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 340.

quelle verità stesse che Dio interiormente gli manifesta»³⁵.

E tale luce di verità è Dio stesso in quanto presente nell'interiorità di ogni uomo. In questa prospettiva avere fede significa affidarsi al maestro interiore che ciascuno ha dentro di sé, consultarlo, affinché esso possa illuminarci, e con l'illuminazione, farci capire. Piemontese fa notare che nelle *Confessioni* anche la prova dell'esistenza di Dio sembra passare per la via dell'interiorità.

Nelle *Confessioni* il luogo non spaziale in cui per Agostino abita la presenza di Dio è la memoria. Se infatti Dio è la autentica verità, e la felicità altro non è che fruizione della verità, allora la felicità è fruizione di Dio. E della felicità tutti abbiamo notizia, altrimenti non potremmo ricercarla. Non nella memoria sensibile in quanto Dio non è sensibile, non nella memoria affettiva, in quanto Dio non è una realtà passionale, ma nemmeno nella memoria spirituale. «Bisogna scavare profondo, al di sotto della memoria sensibile, al di sotto della memoria delle scienze, più giù della memoria di me e di quella spirituale, per toccare una specie di memoria metafisica, che alla pura analisi psicologica potrebbe sembrare paradossale. Memoria per lui significa coscienza, consapevolezza»³⁶.

Per fare un po' di chiarezza, quindi, si può affermare che Dio parla a tutti gli uomini attraverso le opere esterne della sua creazione, ma alcuni riescono a intendere, ovvero riescono a decifrare la parola esterna donandole il senso che la parola interna pronuncia. Sono coloro che non si rendono schiavi e riconoscono il tesoro che la dignità umana è lasciandosi illuminare dalla *veritas*. Il luogo della verità è l'anima umana, e Dio è sopra la cima dell'anima. L'interiorità umana è quindi un mistero inesauribile in quanto essa è il luogo dell'infinito.

La fede e la ragione non sono tra loro in contraddizione, in quanto esse hanno entrambe origini divine: fede è fede nella verità che è Dio, e ragione è ragione in quanto illuminata da Dio. Questo significa «soprattutto che Dio non è lontano: non è lontano dalla nostra ragione e dalla nostra vita; è vicino ad ogni essere umano, vicino al nostro cuore e vicino alla nostra ragione, se realmente ci

³⁵ F. Piemontese, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, p. 52.

³⁶ Federico Michele Sciacca, *Sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, vol. 1, pp 262-63.

mettiamo in cammino»³⁷.

Fermarsi alla fede significa non iniziare il cammino, approfondire il mistero significa camminare nella fede.

³⁷ Benedetto XVI, Udienza generale di mercoledì 30 gennaio 2008.

2. LA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DI DIO

2.1. *Lo scardinamento dello scetticismo*

Per quanto non sia chiara la portata dell'influenza platonica nella conversione del nostro autore, è un dato di fatto che la corrente di pensiero che ha avuto origine dal filosofo di Atene abbia influenzato la metafisica di Agostino: dal platonismo egli assimila la immaterialità, la immutabilità e la infinità di Dio. Nonostante sembri che lo stesso Agostino sottolinei il ruolo che il platonismo ha svolto nel suo itinerario verso l'intelligibile, ad esempio in *Contra Academicos* II, 4,5, tale ruolo rimane tutt'ora una tematica aperta e dibattuta tra gli studiosi, soprattutto a partire dalle pubblicazioni di Von Harnack e di Boissier³⁸.

Il punto di partenza di Agostino, al fine della dimostrazione dell'esistenza di una verità, è lo scardinamento della posizione scettica. Durante la sua ricerca, dopo le prime delusioni, si era insinuata in lui la convinzione che gli Accademici fossero i più accorti di tutti filosofi, probabilmente a causa dello sconforto per non aver trovato una via ragionevole, che servisse almeno da inizio di risposta ai suoi dubbi.

Tali filosofi, appartenenti alla Nuova Accademia, avevano rivisitato il platonismo in chiave scettica e consideravano l'attività filosofica come consistente nella ricerca incessante e senza fine della verità, nella certezza che non l'avrebbero mai trovata. Ora, questa è una posizione di per se stessa contraddittoria, che però anche Cicerone condivideva. In particolare, a differenza degli scettici appartenenti alla vecchia Accademia, i nuovi Accademici proponevano una ricerca che tendesse ad assumere la verosimiglianza come criterio di azione. Così, nel *De natura deorum* Cicerone scrive:

non siamo quelli che negano in assoluto l'esistenza della verità, ci limitiamo a sostenere che ad ogni verità è unito qualcosa che vero non è, ma tanto simile ad essa che quest'ultima non può

³⁸ M. Bettetini, Introduzione generale a: *Agostino. Ordine, Musica, Bellezza*, Rusconi, Milano 1992.

offerirci alcun segno distintivo che ci permetta di formulare un giudizio e di dare il nostro assenso. Ne deriva che ci sono delle conoscenze probabili le quali, benché non possano essere compiutamente accertate, appaiono così nobili ed elevate da poter fungere da guida per il saggio.³⁹

Questo, oltre a far emergere evidenti problemi teoretici, rischiava di incrinare anche l'agire pratico. Lo stesso Agostino, nel *Contra Academicos*, mette in evidenza come il criterio della verosimiglianza sia inconsistente prescindendo l'esistenza della verità: un vero simile è simile infatti rispetto al vero, come indica il termine stesso; quindi non è possibile il costituirsi di qualcosa di verosimile se, a priori, è negata l'esistenza di ciò rispetto a cui il verosimile è simile. E che esista il vero è dimostrato a partire dalle certezze immediate delle verità matematiche: «Il prodotto di tre per tre eguale a nove e le potenze dei numeri puri è necessario che siano veri anche se l'uman genere russa»⁴⁰.

Una tale posizione, poi, sottolinea Agostino, mostra evidenti problemi nelle decisioni pratiche: «ciò che è fondamentale, angoscioso e temibile da ogni uomo onesto è che egli può commettere, senza condannare non solo il delitto ma neanche l'errore, qualsiasi colpa se sarà probabile la tesi del dover compiere l'azione che ad ognuno sembra probabile. Basta che nulla si accetti come vero»⁴¹. Chi toglie un riferimento oggettivo per le azioni, lascia licenza al singolo di decidere cosa è giusto e cosa è sbagliato.

2.2. Sulla ovvietà dell'esistenza di Dio

Ora, la dimostrazione dell'esistenza della verità non è funzionale a se stessa; anzi le caratteristiche della verità la rendono adeguata a testimoniare l'esistenza di Dio, perché, se esiste qualcosa di necessario, immutabile ed eterno, per definizione è Dio, sicché dimostrare l'esistenza della verità è per ciò stesso

³⁹ Cicerone, *De Natura Deorum*, 1,5,12.

⁴⁰ *Contra academicos*, III 11,25.

⁴¹ *Ivi*, III, 16,36.

dimostrare l'esistenza di Dio⁴². Per Agostino l'esistenza di Dio è alcunché di ovvio dato che:

è presente ovunque. Dove puoi sottrarti agli occhi di Dio, in modo da poter dire, in qualche parte, delle cose che egli non possa udire? Se è in oriente che Dio giudica, scappa pure in occidente e di' contro Dio tutto quello che vuoi. Se giudica in occidente, va' in oriente e parla laggiù. Se giudica nei deserti dei monti, va' in mezzo alle moltitudini e ivi mormora. Ma non esiste un luogo particolare dal quale giudichi colui che è dovunque: dovunque nascosto e dovunque palese. Colui che a nessuno è permesso di conoscere così com'è e che a nessuno è concesso di ignorare⁴³.

L'esistenza di Dio non necessiterebbe di dimostrazione se non per coloro che hanno il cuore indurito, cioè coloro che non sanno scorgere Dio nelle opere della sua creazione a causa della loro cecità. In effetti Agostino afferma che essi sono «pochissimi; ed è difficile imbattersi in un uomo che dica *in cuor suo: Dio non c'è*. E proprio perché son pochi, non hanno il coraggio di parlare in questo modo in mezzo ai molti; quindi dicono in cuor loro ciò che non osano dire con la bocca. Non è, quindi, una gran cosa quella che dobbiamo sopportare; la si trova appena»⁴⁴.

L'esistenza di Dio per Agostino è quindi manifesta, e non necessita di dimostrazione nella misura in cui chi percepisce il mondo si rende conto che l'ordine intrinseco nelle cose rinvia ad un pensante originario. Coloro che vogliono sapere se Dio esiste veramente non riescono a vedere ciò che gli si presenta davanti, essi sono gli stolti.

Si tratta di un indurimento del cuore: lo stolto è identificato con colui la cui razionalità è deviata a tal punto da indurre il cuore e non riuscire a “vedere” più nemmeno la presenza di Dio. Lo stolto di cui si parla è tale cioè non solo in forza di una stoltezza di mente, come potrebbe esserlo colui che ingenuamente non conosce le regole dell'aritmetica. Si tratta, invece, di qualcosa di qualitativamente

⁴² «Risulta tuttavia evidente che nel contempo che scoprendo in tal modo la trascendenza della verità, il pensiero scopre l'esistenza di Dio, giacché quel che egli scopre al di sopra dell'uomo è qualcosa che possiede la caratteristica di essere eterno, immutabile, necessario, una realtà cioè che possiede tutti gli attributi di Dio stesso» (E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, p. 30).

⁴³ *Enarrationes in psalmos*, 74,9.

⁴⁴ *Ivi* 52,2.

diverso: ogni conoscenza infatti non è tale solamente in quanto intelligibile, ma anche in quanto intimamente desiderata, ovvero in quanto colta come possibile apertura alla verità totale. Non si tratta, quindi, semplicemente, di sapere che sette più tre fa dieci, ma di disvelare la Verità a cui quel vero determinato rimanda. E quella verità è tanto più conosciuta quanto più è amata, ovvero desiderata. Insomma non è solamente una concezione intellettuale.

Da questo punto di vista Agostino si conferma pienamente un pensatore classico: la realtà desiderata è tale in quanto conosciuta, ed è conosciuta in quanto desiderata. Questo circolo, che fa riferimento sia alla posizione aristotelica in cui il sapere è, in qualche modo, antecedente al volere, sia a quella platonica in cui il volere è antecedente al sapere, è in Agostino apparente, in quanto la prestruttura che costituisce l'uomo nel suo processo di conoscenza ne implica insieme la disposizione affettiva rivolta all'oggetto. Come dicevamo sopra, l'uomo è configurato, in Agostino, come ente sussistente nella misura in cui si lega alla Realtà originaria, e questo legame implica sia la ricerca, sia il desiderio da cui quella ricerca muove:

Concedimi, Signore, di conoscere e capire se si deve prima invocarti o lodarti, prima conoscere oppure invocare. Ma come potrebbe invocarti chi non ti conosce? Per ignoranza potrebbe invocare questo per quello. Dunque ti si deve piuttosto invocare per conoscere? Ma come invocheranno colui, in cui non crederò? E come credere, se prima nessuno dà l'annunzio? Loderanno il Signore coloro che lo cercano? perché cercandolo lo trovano, e trovandolo lo loderanno. Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e t'invochi credendoti, perché il tuo annunzio ci è giunto. T'invoca, Signore, la mia fede, che mi hai dato e ispirato mediante il tuo Figlio fatto uomo, mediante l'opera del tuo Annunziatore.⁴⁵

2.3. La certezza dell'esistenza dell'Io

Posto che, come abbiamo mostrato, per il nostro autore la fede è la condizione necessaria affinché la ragione sia correttamente indirizzata, il primo passaggio argomentativo per affermare l'esistenza di Dio consiste nel dimostrare che è possibile conoscere che la verità esiste. Questo *initium* non è affatto banale se si considera la parentesi scettica di Agostino: la dimostrazione dell'esistenza della

⁴⁵ *Confessiones* I, 1.1.

verità e della possibilità di conoscerla, che nel *Contra Academicos* aveva confluìto sostanzialmente nell'affermazione, –in funzione antiscettica –, del principio di non contraddizione e dell'esistenza delle verità matematiche, si fa ora più innegabile e ovvia che mai. La dimostrazione dell'esistenza delle verità matematiche infatti aveva evidenziato il carattere intersoggettivo della verità, laddove il vero sensibile, seppur vero, rimaneva vero soggettivo

Io comunque chiamo mondo tutto questo, qualunque struttura abbia, che ci contiene e ci nutrice, questo, dico, che appare ai miei sensi e che da me viene percepito come formato di terra e cielo o apparenza di terra e cielo. Se affermi che nulla mi appare, non sarò in errore. Erra infatti chi pregiudizialmente annette apodissi alle apparenze. Voi dite che ai soggetti senzienti può apparire il falso, ma non dite che nulla appare. Si toglierà completamente ogni motivo di discussione, che è il vostro dominio preferito, se non solo non abbiamo scienza di qualche cosa, ma neanche opinione. Se poi affermi che ciò che mi appare non è il mondo, fai questione di nomi per puntiglio perché io l'ho chiamato mondo.⁴⁶

In altre parole Agostino non fa altro che affermare la verità dell'apparenza sensibile: in qualsiasi modo io chiami ciò che mi appare, resta vero che esso mi appare, in qualsiasi stato io mi trovi, anche se sognassi. Da questo punto di vista, come semplice apparenza la conoscenza sensibile resta vera, si cadrebbe in errore, come già si diceva, se essa fosse elevata a criterio di giudizio della realtà intelligibile. Il dato sensibile è l'apparenza, non la verità del mondo. Certo ad essa può rimandare, ma appunto come apparenza.

Attraverso la tematizzazione delle regole dei numeri, Agostino aveva fatto un passo ulteriore, testimoniando l'esistenza di qualcosa che tutti possono vedere con gli occhi della mente, e aveva mostrato l'esistenza di un terreno intersoggettivo a partire dal quale tutti possono giudicare: tali regole, essendo libere dalla soggettività dei sensi «sono comunemente e quasi pubblicamente presenti a coloro che pensano e sono per loro mentalmente visibili»⁴⁷.

Per la prima volta è nel *De beata vita* che Agostino poggia l'innegabilità della verità sull'immediatezza della conoscenza che l'io ha di se stesso:

⁴⁶ *Contra Academicos* III, 11.24.

⁴⁷ *De libero arbitrio*, II, 8.

Di vivere per lo meno hai coscienza?". "Sì", rispose. "Hai coscienza dunque anche di avere la vita, poiché non si può vivere se non mediante la vita". "Anche questo lo so", mi rispose»⁴⁸. La coscienza di vivere viene poi sostituita dalla coscienza di avere un pensiero nei *Soliloqui*: «Tu che desideri la conoscenza di te, hai coscienza d'esistere? - Sì - Come ne hai coscienza? - Non so - Hai esperienza di esser uno o plurimo? - No - Hai coscienza di esser soggetto al divenire? - No - Hai coscienza di pensare? - Sì - Dunque è vero che tu pensi? - Sì.»⁴⁹

L'esistenza del pensiero implica l'esistenza del soggetto pensante e questa è «fra tutte la conoscenza più manifesta, giacché, perché fosse falsa, occorrerebbe che chi la possiede si sbagliasse, ma per sbagliare bisogna esistere»⁵⁰

L'io sa di esistere, e questa certezza resiste al dubbio, in quanto, tale dubbio deve poggiare sull'esistenza dell'io dubitante per porsi come tale. In questo modo non si fa altro che mostrare che il dubitato deve presupporre il dubitante: mettere in dubbio il dubitante vuol dire con ciò stesso togliere il dubbio. Ecco dimostrata l'innegabilità della certezza razionale: il primo passo per affermare l'esistenza di Dio è quindi compiuto: è indubitabile l'esistenza della certezza in generale, dato che è indubitabile l'esistenza dell'io.

2.4. Dalla certezza dell'io alla scoperta della ragione

È nel *De Libero Arbitrio* che l'argomento della certezza della propria autocoscienza si presenta in modo sistematico: qui infatti, l'argomentazione del nostro autore fa emergere via via diversi gradi della coscienza. Dalla coscienza di esistere si passa infatti alla coscienza di vivere e, infine, alla coscienza di pensare.

E tanto per cominciare con le nozioni più immediate, prima di tutto ti chiedo se tu stesso esisti. Ma forse temi che nel corso di questo dialogo stai subendo una illusione perché se tu non esistessi, non potresti assolutamente subire illusioni?.

E. -Passa ad altro piuttosto.

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.

⁴⁸ *De beata vita* 2.7.

⁴⁹ Cfr. *Soliloqui*, II, 1.1.

⁵⁰ E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, p. 26.

A. -Dunque anche questo è evidente: che tu pensi.⁵¹

È sulla gerarchia dei tre gradi della coscienza che Agostino poggia poi la dimostrazione della possibilità di trascendere la ragione umana e raggiungere razionalmente ciò che è identificabile con Dio. Secondo Agostino la coscienza di pensare è infatti la più elevata di tutte, dato che essa implica tutte le altre. Infatti, per pensare bisogna vivere e per vivere bisogna esistere, mentre non è necessario pensare per poter vivere, dato che le piante o gli animali vivono senza pensare, e non è necessario vivere per poter esistere, dato che i sassi esistono ma non vivono. In questo luogo Agostino fonda così la gerarchia degli enti sulla base della presenza o meno dei diversi gradi della coscienza: il soggetto pensante è il più elevato, perché in quanto tale è colui che presenta tutti e tre i gradi di coscienza, diversamente dal resto degli enti. Egli, in quanto tale, è colui che partecipa in grado maggiore alla somiglianza divina⁵².

Ora l'uomo, in quanto soggetto pensante, è capace di conoscenza. Egli sa di percepire tramite i sensi, e conosce la qualità propria percepita da ogni senso, dato che con la vista non si percepisce la durezza o la mollezza, ma il colore. Esistono poi anche qualità la cui percezione appartiene a più sensi come per esempio la grandezza, che è percepita tanto dalla vista quanto dal tatto⁵³.

Ora, non è attraverso nessuno dei sensi che sappiamo discriminare ciò che alcuni sensi hanno in comune; dunque deve esistere una facoltà superiore ai sensi, un senso interno, attraverso cui valutiamo se una qualità è comune a più sensi o meno. D'altra parte questa stessa facoltà permette a tutti gli animali di provare

⁵¹ *De libero arbitrio* II, 3.7. In *De civitate Dei*, XI, 26, Agostino riformula l'argomento comprendendo in esso anche la dimensione dell'amore: «Come ho coscienza di esistere, così ho coscienza anche di aver coscienza. E quando faccio oggetto di amore queste due cose, aggiungo un terzo aspetto di inestimabile valore alle cose di cui ho coscienza. Non posso ingannarmi di amare, poiché non m'inganno sulle cose che amo ed anche se esse ingannano, è vero che amo cose che ingannano. Infatti non v'è motivo d'essere giustamente biasimato e giustamente trattenuto dall'amore delle cose false, se è falso che le amo. Al contrario, se quei due oggetti sono veri e certi, non si può dubitare che anche l'amore verso di loro, nell'atto che sono amati, è vero e certo. E come non si vuole non esistere, così non si vuole non esser felici. E non si può esser felici se non si esiste».

⁵² *De diversis Questionibus octoginta tribus*, 51, 2

⁵³ Cfr. *Ivi* II, 3.8.

desiderio o ripugnanza quando percepiscono un oggetto⁵⁴. La superiorità del senso interno sui sensi esterni è indubitabile, infatti «l'organo della vista non vede di vedere o non vedere e poiché non lo vede, non può giudicare per quale aspetto la percezione è manchevole o perfetta. È il senso interno che stimola anche l'anima della bestia ad aprire gli occhi chiusi e a rendere compiuto ciò che percepisce manchevole. E non si può certamente dubitare che chi giudica è superiore a ciò che si giudica»⁵⁵.

Non è tuttavia attraverso questo senso interno che noi formuliamo giudizi epistemici sulla realtà. Si conosce con scienza certa, infatti, quando si afferma, per esempio «che è impossibile percepire i colori con l'udito e i suoni con la vista. E nell'atto che se ne ha scienza, essa non si raggiunge né con la vista, né con l'udito, né col senso interiore, di cui anche le bestie non sono prive»⁵⁶.

È necessario allora ammettere una facoltà superiore al senso interno: la ragione. Essa è superiore al senso interno in quanto è attraverso essa che durante la nostra analisi abbiamo distinto il senso interno dai sensi esterni, ordinandoli secondo una gerarchia. Essa in quanto giudice di questi, è superiore ad entrambi⁵⁷.

Secondo Agostino, non vi è nulla nell'uomo superiore alla ragione⁵⁸, sicché trascendere la ragione significa trascendere l'uomo.

2.5. La dimostrazione dell'esistenza di Dio

Ora, poiché non è necessariamente vero che ciò che trascende l'uomo sia Dio, poiché ci può essere qualcosa di intermedio tra l'uomo e Dio, la strada migliore per dimostrare l'esistenza di Dio è quella di dimostrare che esiste qualcosa di necessario, immutabile ed eterno: come già facevamo notare queste caratteristiche competono alla verità, quindi si tratta di trascendere l'uomo e

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi* II, 5.12.

⁵⁶ *Ivi* II, 3.9.

⁵⁷ *Ivi* II, 6.13.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*.

raggiungere la verità, affinché non si possa dire che ciò che abbiamo trovato non sia Dio⁵⁹.

A. - E se si potesse scoprire un essere, di cui non puoi dubitare non solo che esiste, ma anche che è superiore al nostro pensiero, dubiteresti, a parte la sua essenza, di considerarlo Dio?
E. - Se io potessi scoprire un essere superiore a ciò che della mia natura è più perfetto, non necessariamente dovrei ammettere che è Dio. Non son d'accordo di dover considerare Dio l'essere, a cui il mio pensiero è inferiore, ma quello a cui nessun essere è superiore.
A. - Proprio così poiché egli ha concesso al tuo pensiero di pensarlo con vera religiosità. Ma, scusa, se tu scoprirai che sopra il nostro pensiero v'è soltanto l'eternamente immutabile, dubiterai ancora di considerarlo Dio? Sai infatti che i corpi sono nel divenire; ed è evidente anche che la vita stessa, da cui il corpo è animato, non è esente, attraverso vari fenomeni, dal divenire. Si dimostra inoltre che è sicuramente nel divenire il pensiero stesso che ora si muove ed ora non si muove al vero e talora lo raggiunge e talora non lo raggiunge. Dunque se il pensiero senza il sussidio dell'organo corporeo e senza la mediazione del tatto, del gusto, dell'odorato, dell'udito, della vista e altro senso, inferiore al pensiero stesso, ma da sé immediatamente intuisce un essere eterno e immutabile e ad un tempo se stesso inferiore, deve anche necessariamente ammettere che quell'essere è il suo Dio.
E. - Ammetterò che è Dio se risulterà che non v'è essere a lui superiore.
A. - D'accordo. A me basta dimostrare che esiste un essere tale che dovrai considerare come Dio, ovvero, se ve n'è uno a lui superiore, dovrai ammettere che è Dio. Quindi tanto se v'è come se non v'è un essere a lui superiore, sarà evidente che Dio esiste, quando, secondo la promessa, avrò dimostrato col suo aiuto che è superiore al pensiero⁶⁰.

A questo punto dell'indagine si tratta di scoprire se esistono delle proposizioni che hanno i caratteri sopra delineati, ovvero di essere necessarie. Tra le conoscenze che l'uomo ha ve ne sono di sempre vere, come, per esempio, quelle matematiche, come si è mostrato sopra. Ma esistono anche verità etiche che sono sempre vere: quando si dice, per esempio, che «tutti desiderano essere felici» o che «le realtà inferiori sono da subordinare alle superiori» oppure ancora che «l'incorruttibile è migliore del corruttibile», si sta dicendo qualcosa che ognuno riconosce indubitabilmente come vero. Vi è così una sapienza universale, non declinabile secondo la molteplicità delle intelligenze, a cui tutti attingono e che illumina quelle verità che valgono in modo immutabile e universale:

⁵⁹ Agostino Trapè, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, Agostiniane, Tolentino 1959, p. 37: «Nel profondo dello spirito v'è un tesoro di verità - verità eterne, immutabili, necessarie - che la ragione scopre, non crea, che son presenti alla ragione e superiori ad essa. Da questa scoperta all'affermazione dell'esistenza di Dio la conclusione è immediata e necessaria».

⁶⁰ *De libero arbitrio* II, 6.14.

A. - È dunque pienamente evidente che quelle che abbiamo chiamato norme e luminosi concetti morali sono di competenza della sapienza. Infatti quanto più se ne usa per realizzare la vita e secondo esse si realizza, tanto più si vive e si agisce con sapienza. Ma tutto ciò che si fa con sapienza non si può ragionevolmente dire che sia separato dalla sapienza.

E. - È proprio così.

A. - Come dunque sono invariabilmente vere le leggi dei numeri, dei quali hai detto che la loro ideale verità è invariabilmente e universalmente accessibile a tutti coloro che la intuiscono, così sono invariabilmente vere le leggi della sapienza. Ora, interrogato particolarmente su alcune di esse, hai risposto che sono evidentemente vere e ammetti che esse si presentano universalmente per la conoscenza a tutti coloro che sono capaci di intuire tali oggetti.⁶¹

Così ecco che, riguardo all'oggettività del vero, Agostino afferma: «la verità immutabile non è né tua né mia né di nessun uomo: essa è invece al cospetto di tutti e si offre universalmente a tutti coloro che intuiscono le cose immutabilmente vere come luce insieme segreta e pubblica»⁶².

In questo passo, Agostino sottolinea la precedenza (*praesto esse*) della verità rispetto ai singoli soggetti pensanti, e il suo manifestarsi da sé (*se praeberere*). In questo luogo, inoltre, il nostro autore afferma che la verità è qualcosa di terzo rispetto ai singoli soggetti che la ricercano⁶³. Tale caratteristica della verità permette agli uomini di confrontarsi con un orizzonte di riferimento, sulla base del quale poter stabilire un dialogo. Solamente il dialogo, infatti, è, socraticamente, quel terreno fertile in cui può germinare un *verum*. Nella misura in cui la verità fosse patrimonio di qualcuno, allora il dialogo cede il passo ad uno scontro in cui, sofisticamente, la verità sarebbe tale nella misura in cui appartiene all'interlocutore che ha "ragione" sul suo avversario.

Se la verità fosse qualcosa di sottomesso alla disposizione della nostra mente, allora potremmo giudicarla (*iudicare de illa*). Ma, dice Agostino, quando diciamo qualcosa di *verum*, non diciamo che «deve essere così» ma che «è così». In altre parole noi non giudichiamo mai dei principi, ma secondo quei principi a cui la realtà è originariamente conforme; e, in tal senso, quando qualcuno enuncia un principio, «non corregge come può fare un giudice, ma si rallegra come uno che faccia una scoperta»⁶⁴.

⁶¹ *Ivi* II, 10.29.

⁶² *Ivi* II, 12.33.

⁶³ Cfr. *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

Inoltre la verità non può essere allo stesso livello delle nostre menti, perché, se così fosse, essa sarebbe diveniente come queste ultime; invece essa non muta. Essa è, quindi, superiore alla ragione; quest'ultima infatti a lei si dispone: la verità è l'orizzonte formale della ragione, la quale ricerca, diviene e desidera la verità per adeguarvisi:

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 spirito.⁶⁵

L'esistenza di qualcosa di necessario, superiore alla mente umana, che la illumina disvelando le verità (*vera*) è la Verità (*Veritas*), cioè Dio.

Allora alla luce di ciò si può affermare che ogni filosofia che si configuri come sistema ma che lasci Dio al di fuori della propria ricerca, è una “filosofia morta”. Il nostro autore questo lo ha intuito al massimo grado, tanto che si può dire che «lo scopo ultimo di Agostino [...] non è né gnoseologico né metafisico, ma rimane sempre [...] l'unione mistica con Dio».⁶⁶ Da questo punto di vista, l'epoca postideologica che stiamo vivendo altro non è che l'epoca più ideologica che la storia abbia mai conosciuto, perché ha tolto la verità dal mondo, ha tolto cioè quel criterio di confronto cui possa essere riferito il non vero, ha lasciato all'immanenza della mondanità e della moda l'istituzione di verità comodamente utilizzabili e ha sacrificato la trascendenza e l'universalità principiale al relativismo gnoseologico ed etico.

Ora, in Agostino Dio non può essere definito secondo caratteristiche antropomorfe. Egli è l'Essere per definizione, è in sommo grado tutte quelle determinazioni che all'uomo competono in maniera mai del tutto compiuta.

⁶⁵ *De vera religione*, XXXIX, 72.

⁶⁶ Angelo Capodónico, *Salvezza e Verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, p. 29.

«Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù, e la tua sapienza incalcolabile»⁶⁷. Dire che la sapienza di Dio è incalcolabile (*sapientiae tuae non est numerus*), significa affermare che Dio non è riconducibile a nessun metro di misura, e quindi a nessuna scomposizione in parti. Egli è, piuttosto, sulla scia della tradizione platonica, l'Unità pura. In tal senso non è possibile partecipare di Dio solo in parte. Meglio sarebbe dire che la partecipazione a Dio è la partecipazione di tutto Dio, ma nel modo che all'uomo compete, ovvero come essere finito avente un'apertura trascendentale sull'infinito. In tal guisa il creatore è tutto lì nel suo manifestarsi, ma l'uomo lo coglie solo parzialmente.

In questo senso la creatura è solo parzialmente recettiva della totalità del creatore: «E dunque, se tutti gli esseri dell'universo non riescono a comprendere tutto il tuo essere, comprendono di te una sola parte, e la medesima parte tutti assieme? oppure i singoli esseri comprendono una singola parte, maggiore i maggiori, minore i minori? Dunque, esisterebbero parti di te maggiori, altre minori? o piuttosto tu sei intero dappertutto, e nessuna cosa ti comprende per intero?»⁶⁸.

Ecco allora che nella misura in cui l'uomo partecipa di Dio, quest'ultimo diventa il suo interlocutore principale nel corso della vita, in quanto il desiderio dell'uomo è disposto ad accogliere il suo referente appropriato, ma esso deve essere prima “educato” affinché possa accogliere adeguatamente Dio: « Angusta è la casa della mia anima perché tu possa entrarvi: allargala dunque; è in rovina: restaurala; alcune cose contiene, che possono offendere la tua vista, lo ammetto e ne sono consapevole: ma chi potrà purificarla, a chi griderò, se non a te: Purificami, Signore, dalle mie brutture ignote a me stesso, risparmia al tuo servo le brutture degli altri? Credo, perciò anche parlo. Signore, tu sai»⁶⁹.

La vita di Agostino è stata continuamente un dialogo con Dio: se ripercorriamo la biografia sopra accennata, possiamo notare come in qualche modo egli sia

⁶⁷ *Confessiones* I, 1,1.

⁶⁸ *Ivi*, 3.3.

⁶⁹ *Ivi*, 5.6.

riuscito a riconoscere, a dare un nome adeguato a ciò che stava cercando. La sua storia è, come si faceva notare, la continua ricerca di qualcosa che egli progressivamente riesce a disvelare, mai interamente. Dalla gloria per i primi successi come retore alla scoperta della filosofia come terreno di ricerca della verità fino alla teologia dogmatica praticata in difesa della Chiesa, egli ha man man scoperto Dio, e possiamo ben dire con le parole di Gilson che: «s. Agostino non procede secondo una dialettica astratta, ma secondo una dialettica che altro non è che il movimento concreto del suo stesso pensiero», e, – aggiungiamo noi –, della sua stessa vita. «In realtà, la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio è una lunga meditazione di cui ciascuna tappa deve essere superata secondo l'ordine e a tempo debito»⁷⁰.

⁷⁰ E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, p. 33.

PARTE SECONDA: SUL MALE

1. L'ESISTENZA DI UN UNICO PRINCIPIO

1.1. *Il male non è una sostanza*

La questione fondamentale che muove Agostino verso la ricerca filosofica già da prima della sua conversione cattolica è la domanda circa l'origine del male. La comoda soluzione manicheista, come già detto, riusciva a giustificare la presenza attraverso l'esistenza di un principio che ne fosse origine, così da sollevare da ogni responsabilità il Dio buono. Questo significava concepire il bene e il male come contrari, e inoltre attribuire a entrambi la sostanzialità.

Una simile soluzione, però, genera non pochi problemi. Primo fra tutti, che se il principio luminoso viene materialisticamente inteso, allora esso è per definizione corruttibile, violabile, mutevole. Già la filosofia greca, aveva maturato la concezione secondo cui tutto ciò che è materiale è in movimento verso un suo adeguato compimento, che trova in altro da sé – sia esso il motore immobile di Aristotele che attira l'oggetto a sé come l'amato attira l'amate o siano esse le idee platoniche – e perciò, in quanto non ha ancora raggiunto la sua perfezione, è in difetto rispetto al vero essere. Agostino aveva letto le *Categorie*, dove Aristotele suggeriva che solo ciò che è permanente può dirsi realmente vero. L'incontro con i platonici sarebbe avvenuto in una fase successiva, e la lettura dei loro testi gli avrebbe permesso un'adeguata concezione di Dio, tale da rendere l'esistenza compatibile con la maturazione della sua concezione del male. In questa fase della sua vita il nostro autore intuisce, ricordando appunto la dottrina aristotelica delle *Categorie*, che una realtà immutabile è qualitativamente preferibile a una realtà mutevole e corruttibile, anche se non riesce a spiegarne le ragioni.

Il riconoscimento di Dio in queste categorie di precarietà era evidentemente contraddittorio con la natura del divino, giacché Dio per definizione non può essere imperfetto, e quindi va da sé che corruttibilità, mutevolezza e violabilità non possono essere suoi attributi, perché indicano che Dio sarebbe passivo

rispetto a qualcosa che ha potenza su di lui. A Dio quindi, in ultima istanza, non potrà appartenere neanche la categoria della materialità; ma questo sarà uno sviluppo successivo, come già abbiamo anticipato.

Il dio dei manichei essendo contrapposto a un principio a lui contrario, viene da esso limitato, e quindi ha qualcosa di originariamente potente su di sé. In altre parole la concezione manichea di dio presuppone che egli possa essere soggetto a mutamento e quindi sia potenzialmente vincibile e sofferente.

Mi sarebbe bastato, Signore, di usare contro quegli ingannatori ingannati e muti ciarlieri, poiché dalla loro bocca non risuonava la tua parola, mi sarebbe bastato di usare l'argomento che fin dai tempi di Cartagine solleva porre innanzi Nebridio, e che tutti ci aveva scossi, quanti l'avevamo udito: cosa avrebbe potuto farti quella, chissà poi quale, genia delle tenebre, che ti oppongono abitualmente come massa contraria, se ti fossi rifiutato di misurarti con essa? O rispondono che ti avrebbe danneggiato, e allora non saresti inviolabile e incorruttibile; oppure rispondono che non poteva affatto danneggiarti, e allora quale scopo trovare per la lotta? una lotta, poi, ove una porzione di te, una delle tue membra o un prodotto della tua stessa sostanza si mescolerebbe alle potenze avverse, a nature non create da te; e queste lo corromperebbero e degraderebbero a tal punto, che precipita dalla beatitudine nella miseria e ha bisogno di un soccorso per esserne estratto e purificato. E questo prodotto sarebbe l'anima, che il tuo Verbo libero doveva sovvenire nella sua schiavitù, puro, nella sua contaminazione, illibato, nella sua corruzione, però corrottibile anch'egli, poiché fatto di un'unica e medesima sostanza. Se ammettono l'incorruttibilità di tutto ciò che sei, ossia della sostanza di cui sei fatto, le affermazioni sopra riportate sono tutte false ed esecrabili; se invece sostengono la tua corrottibilità, un tale giudizio è già falso e detestabile fin dalla prima parola. Sarebbe bastato questo argomento contro persone che dobbiamo rigettare a qualunque costo dallo stomaco, ove ci pesano. Chi pensava e parlava di te in questi termini, non poteva uscirne senza un orribile sacrilegio di cuore e di lingua.⁷¹

Attraverso la logica dilemmatica che Agostino ricava da Nebridio, la questione può essere così posta: se Dio ha un principio malvagio che originariamente lo fronteggia, o questo principio può corromperlo oppure non può corromperlo; ma non lo può corrompere, perché altrimenti non sarebbe dio, né può non corromperlo, altrimenti i due principi non sarebbero contrari: ergo a Dio non può opporsi il principio del male.

Inoltre, come dice Kurt Flasch⁷², non è possibile il costituirsi di una teoria dualistica laddove i due regni siano ricondotti a determinazioni comuni: l'uomo come essere pensante, infatti, è l'unità in cui si raccolgono le determinazioni della

⁷¹ *Confessiones*, VII, 2,3.

⁷² Cfr. K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, p.35.

molteplicità diveniente attraverso le determinazioni concettuali del pensiero, per cui l'uomo riesce ad essere libero in forza del fatto che non è egli stesso soggetto passivo al mondo diveniente come se fosse una tra le cose, ma è unità che dirime i contrasti indirizzandosi volontariamente per il bene o il male. Ed è prima di tutto nel pensiero che l'uomo è libero: questo concetto già plotiniano è presente in Agostino in quanto l'uomo che voglia cercare la verità, Dio, deve saper *intus legere* l'appello delle cose sensibili, ascoltarne la voce: «poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa»⁷³, cosicché è attraverso l'attività spirituale che l'uomo agostiniano conosce e ama la realtà creata, se stesso e Dio.

Il male quindi non può opporsi originariamente a Dio pena il venir meno di Dio stesso, immutabile. Né si può collocare il male come dimensione di Dio, altrimenti diverrebbe egli stesso la causa del male, poiché se Dio in quanto perfetto è sommamente bene, non può essere insieme l'origine del male.

Ora se non è in Dio la causa del male dove si trova? Nel corso della sua speculazione filosofica il nostro autore va maturando la concezione di un dio creatore, per cui a differenza dei platonici che potevano ritenere che la causa del male risiedesse nella materia, che in quanto differente dal mondo sovrasensibile sarebbe male in se stessa, Agostino ritiene che nemmeno essa possa essere male. Se Dio è principio di tutte le cose, infatti, lo è anche della materia, per cui se la materia fosse essa stessa male, la causa del male dovrebbe essere in Dio, ma questa ipotesi, come si è visto, non è sostenibile.

Rincarando la dose, Agostino afferma che premettendo che ogni cosa viene da Dio, allora tutto è ontologicamente buono: non solo tutte le cose considerate nel

⁷³ S. Paolo, *lettera ai romani* 1, A 18-21.

loro complesso, ma anche ciascuna cosa singolarmente presa.

Nulla quindi è ontologicamente male, tanto che Agostino si spinge a dire che nemmeno il diavolo è male in quanto creatura, ma lo è in quanto lo sceglie volontariamente, perché dotato di libertà:

D'ordinario si discute piuttosto con maggior sottigliezza della natura del demonio. Alcuni eretici infatti, urtati dal fatto che la sua volontà è malvagia, si sforzano di presentarlo assolutamente estraneo alla creazione del sommo e vero Dio e attribuirgli un altro principio che, secondo essi, sarebbe contrario a Dio. Essi non riescono a capire che tutto ciò che esiste, in quanto è una sostanza, non solo è un bene ma non potrebbe avere l'esistenza se non dal vero Dio da cui deriva ogni bene; che al contrario, quando si preferiscono i beni inferiori a quelli superiori, ciò avviene per un impulso disordinato della cattiva volontà; così avvenne che lo spirito della creatura razionale, compiacendosi del proprio potere, a causa della sua eccellenza si gonfiò di superbia e perciò cadde dalla felicità del paradiso spirituale struggendosi di gelosia. Tuttavia nel caso di questo spirito è un bene il fatto stesso di vivere e vivificare un corpo, si tratti d'un corpo materiato d'aria, come quello che vivifica lo spirito dello stesso diavolo o dei demoni, sia che si tratti d'un corpo terrestre come quello vivificato dall'anima di qualunque uomo anche se malvagio e perverso. Per conseguenza costoro, negando che un essere fatto da Dio pecchi di propria volontà, affermano che la sostanza di Dio stesso è stata corrotta e pervertita dapprima per necessità e in seguito irreparabilmente di propria volontà. Ma di questo dissennatissimo errore abbiamo già parlato a lungo in altre occasioni.⁷⁴

Il problema del male è essenzialmente metafisico, non riguarda solo la dimensione antropologica, in quanto la volontà è solo una parte dell'ordine universale. Come si è cercato di sottolineare, il Dio creatore non è causa del male; poiché egli è immutabile; infatti, egli è pienamente essere: motivo per cui tutto ciò che da lui differisce è non essere, non nel senso assoluto del nulla, ma nel senso relativo per cui, se Dio crea le cose dal nulla e volontariamente, tutto ciò che da lui è creato, differendo da lui, esiste in forza di lui ma non come sua parte. Se il creato fosse una parte di Dio, infatti, sarebbe in lui e non sarebbe più creato. In altre parole, l'azione di Dio, rivolgendosi *ad extra*, crea una differenza originaria tra la sua sostanza e la sostanza di ciò che è creato, crea il creato e insieme questa differenza. Il creato, essendo tratto dal nulla, non è quindi sostanza di Dio; ne partecipa perché da lui trae sussistenza ricavando l'essere che Dio dispensa alle creature, ma partecipa anche del non essere. Se la creatura non permanesse ontologicamente in Dio, fonte della sua esistenza, essa si

⁷⁴ *De Genesi ad litteram* XI, 13.17.

dissolverebbe nel nulla assoluto.

Questa carenza d'essere della creatura ne implica l'aspetto diveniente: in quanto essa non è pienamente essere, il divenire ne testimonia l'acquisizione progressiva di essere.

Se tutto ciò che Dio crea è buono, allora il male non potrà che essere una steresi di bene, ovvero la mancanza di qualcosa che per natura dovrebbe esserci, come per esempio la mancanza di un braccio nell'essere umano.

1.2. La dissimetria tra bene e male

Dio crea le sue creature dotate di misura, forma, ordine; per cui il male è la corruzione di una di queste tre perfezioni nella sostanza che le possiede. In questa prospettiva il manicheismo è totalmente superato, in quanto non solo il male non è più una sostanza o un essere, per cui non ha senso parlare di un male ontologico o di un principio malvagio, ma è esplicito che il male sussiste solamente in forza del bene, per cui una concezione del male che lo assolutizzasse rispetto al bene sarebbe, secondo Agostino, contraddittoria. Questa soluzione è paragonabile, nell'ordine teoretico, all'*elenchos* usato da Aristotele nel IV Libro della *Metafisica* per difendere il principio di non contraddizione: egli giustifica il principio attraverso la negazione che ne viene fatta. La negazione, infatti, vive in forza del principio stesso, per cui il negatore, negando il principio, toglie la propria stessa negazione:

Ma è possibile dimostrare in modo confutativo anche in merito a ciò che è impossibile <dimostrare> se soltanto chi discute dica qualcosa. Se non dica niente, è ridicolo ricercare la ragione contro chi non possiede una ragione di niente, infatti un tale individuo è simile a una pianta, in quanto è già tale. Il punto di partenza contro tutte le <argomentazioni> di questo tipo non consiste nel ritenere giusto che l'avversario dica che qualcosa è o non è, giacché forse si potrebbe supporre che questo fare è una petizione di principio ma che in realtà significhi qualcosa, sia a sé che a un altro. Se infatti non dicesse niente, un tale soggetto non avrebbe un'argomentazione, né egli stesso contro se medesimo né contro un altro. Ma se si conceda questo, vi sarà dimostrazione, giacché ormai vi sarà qualcosa di determinato. Ma né è la causa non chi effettua la dimostrazione, bensì chi la subisce, giacché nell'eliminare il discorso subisce il discorso. Inoltre, colui che ha convenuto su questo, ha convenuto che qualcosa è vero

independentemente da una dimostrazione.⁷⁵

La forza dell'argomentazione aristotelica sta nel porre il determinato come condizione di possibilità dello stesso confutare: ogni determinato, se vuole essere tale, deve differire dall'altro da sé: dove l'altro da sé si configura sempre come un altro ente determinato, in questo caso un'argomentazione. Se l'argomentazione che vuole smentire il principio vuol significare effettivamente qualcosa, essa deve costituirsi come determinazione che differisce dalla sua contraddittoria. Questa forza che il principio di non contraddizione mostra sul piano linguistico, svela in realtà il tessuto stesso dell'essere, che si mostra così intrinsecamente regolato dalla differenza. Ogni ente infatti si semantizza nella misura in cui differisce dall'altro da sé, dove questo altro è il complemento semantico dell'ente in questione, ma si configura nella realtà come ente determinato. In altre parole, qualsiasi ente A è se stesso nella misura in cui non è non - A, dove non - A si determina sempre come ente determinato: B o C, e così via.

Dal punto di vista dell'essere in quanto tale, esso si semantizza sempre in relazione alla possibilità del proprio togliamento: togliamento che si chiama non - essere, che si mostra come impossibile e rivela la intrascendibilità dell'essere - come vedremo nel capitolo dedicato alla creazione. Insomma, è impossibile l'esistenza di un contenuto di realtà che sia contraddittorio, è impossibile l'esistenza di una penna non penna o di un libro non libro: è possibile dire queste contraddizioni, ma esse hanno il nulla come referente, cioè non hanno alcun referente appropriato.

L'argomentazione contro il principio, volendo essere significativa come tale, e quindi in ultima battuta, determinandosi, vive in forza del principio stesso prendendo da esso la sua consistenza: la negazione si mostra come dipendente da ciò che essa vuol negare, facendo emergere, sul piano linguistico, quella asimmetria originaria tra principio e negazione del principio, tra positivo e negativo, che il dettato di Parmenide, fa emergere sul piano ontologico. Questo

⁷⁵ Aristotele, *Metafisica* IV, 4, 1006a 10- 1006a-25.

svela la principalità del principio, ovvero l'esser primo di questo *firmissimum*, che regola il tessuto stesso dell'essere e che tutto ciò che si mostra allo sguardo sempre ribadisce.

Ecco che, come il principio di non contraddizione mostra linguisticamente quella che abbiamo indicato come un'asimmetria originaria tra essere e nulla, così Agostino mostra come il male sia la manifestazione mondana di questa asimmetria. Il parallelismo è chiaro: l'universo creato dal principio buono dipende da esso, tutti gli enti insieme e singolarmente presi, sono mantenuti nell'essere da questo principio: Dio. Il male, è il tentativo di fare a meno della sussistenza del principio, è il tentativo di staccarsi dal principio che fa esistere gli enti. Nell'atto stesso in cui l'ente cerca di staccarsi da questo principio creatore, allora, esso in verità sta cercando la propria disgregazione ontologica, la propria corruzione. La realtà creata allora, in quanto non pienamente essere e partecipando del non essere, è soggetta alla corruzione poiché essa è, in qualche misura, staccata dal principio; essa viene dal principio ma non ne è parte costitutiva:

Mi si rivelò anche nettamente la bontà delle cose corruttibili, che non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi, né se non fossero beni. Essendo beni sommi, sarebbero incorruttibili; essendo nessun bene, non avrebbero nulla in se stesse di corruttibile. La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene. Dunque o la corruzione non è danno, il che non può essere, o, com'è invece certissimo, tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene. Private però di tutto il bene non esisteranno del tutto. Infatti, se sussisteranno senza potersi più corrompere, saranno migliori di prima, permanendo senza corruzione; ma può esservi asserzione più mostruosa di questa, che una cosa è divenuta migliore dopo la perdita di tutto il bene? Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto; dunque, finché sono, sono bene.⁷⁶

Tale concezione deriva da un'ontologia, già plotiniana, secondo cui gli enti sono gerarchicamente organizzati tendendo più o meno all'unità: qualcosa è tanto più essere quanto più è gerarchicamente vicino al principio, che è Uno, e quindi è tanto più consistente quanto più realizza l'unità, scansando il rischio che possa andare incontro alle contraddizioni interne e a corrompersi. Così le realtà

⁷⁶ *Confessiones* VIII, 12.18.

spirituali come l'anima sono quelle di ordine superiore che non possono disgregarsi.

Sull'azione corruttrice del male ha indagato, in tempi più recenti anche se in termini diversi, Dostoevskij; in particolare ne *Il Sosia* si afferma come il male, in questo caso quello morale, possa portare alla disgregazione della personalità:

L'azione del male nell'uomo non può che essere un'azione disgregatrice che porta alla completa dissoluzione della personalità. La scissione interiore ad opera del male è rappresentata per la prima volta da Dostoevskij nel *Sosia*. Per effetto dell'azione malvagia, insinuatasi nell'animo dell'uomo, la personalità si duplica, si divide in due: da una parte l'anima onesta in cui lo stesso «io» vorrebbe riconoscersi, dall'altra gli aspetti più oscuri e turpi dell'individuo stesso, il suo alter ego. L'alter ego non è un semplice prodotto della mente umana, si tratta del male personificato che risiede nel cuore di ciascun individuo; quest'ultimo non può sfuggirgli perché rappresenta una parte del suo io, la fuga da se stesso è impossibile perché nessuno può chiudere gli occhi alla presenza del male nella propria anima. Attraverso la disgregazione della personalità il sosia prende il sopravvento, facendo nettamente prevalere l'aspetto negativo, il quale si personifica nella figura del male assoluto, il demonio. La potenza del negativo, assumendo i tratti caratteristici del demonio, porta l'anima dell'uomo alla dissoluzione. Dostoevskij, attraverso l'analisi dello sdoppiamento, condanna senza remore l'ateismo, visto come trionfo assoluto del male; la sua potenza è presenza reale e costante nel cuore dell'uomo che, attraverso lo sdoppiamento di quest'ultimo, porta alla completa disgregazione della sua personalità.⁷⁷

In questa prospettiva, allora, decade anche la tesi di coloro che dicono che è possibile evitare la stoltezza e il male solo se li abbiamo chiaramente dinnanzi agli occhi. Da come si evince da quello che si è detto precedentemente, essi non si rendono conto che, se il male è *privatio boni*, allora la conoscenza del bene è sufficiente al riconoscimento del male, in quanto appunto il male non sussiste che in forza del bene.

Qui non si sta discutendo del tema sul piano prettamente morale: in quel caso, infatti, la conoscenza del male non sarebbe condizione né necessaria né sufficiente per evitarlo, ma la stessa conoscenza del bene sarebbe condizione non sufficiente, ancorché necessaria, per evitare il male: tanto è vero che è facilmente rilevabile nell'esperienza uno iato tra la dimensione intellettuale o conoscitiva e la sua attuazione nell'agire pratico. Il nostro discorso, per ora, si staglia sul

⁷⁷ Davide Orlandi, *Il male in Dostoevskij*, articolo pubblicato su pensierofilosofico.it ed estrapolato al seguente indirizzo: <https://www.pensierofilosofico.it/articolo/Il-male-in-Dostoevskij/190/>.

riconoscimento teoretico del male che, in quanto privazione del positivo, è riconoscibile in relazione, appunto, al positivo: non vi è un negativo che non sia negativo di un positivo, in quanto, anche il negativo del negativo, dovrebbe essere negativo di un negativo di un positivo, e così via. Il male, infatti, altro non è che lo specchio mondano del negativo: è il negativo che si mostra allo sguardo nel suo atto di corrompere il positivo. Il male non è una sostanza ma un atto che ha senso solo in presenza di una sostanza, così che possiamo vedere la sua azione solo a partire dalla sostanza cui inerisce. Coloro quindi che sostengono la prospettiva per cui si può evitare il male solo avendolo presente, sono come coloro che dicono che è possibile avere presente un buco senza necessariamente che sia un buco di qualcosa. È evidente che il buco per essere tale deve essere il buco di una superficie: il buco di un muro per esempio. Un buco che non sia buco di nulla non sarebbe nemmeno un buco.

Che il male abbia un suo senso solamente all'interno dell'orizzonte del bene è ciò che molte volte la vita ci ha mostrato. Alcuni episodi della vita stessa di Agostino hanno messo in evidenza questa realtà attraverso la manifestazione stessa della Provvidenza, che utilizza la perversità in funzione sanatoria: si pensi l'incontro con i manichei. Per loro interessamento infatti Agostino andrà in Italia, dove abbandonerà la setta e ritornerà alla fede cattolica:

Ma in realtà eri tu, mia speranza e mia eredità nella terra dei vivi, che per indurmi a un trasloco mondano salutare alla mia anima, accostavi a Cartagine il pungolo, che me ne staccasse, e presentavi le lusinghe di Roma, che mi attraessero. A tale scopo ti servivi di uomini perduti dietro una vita morta, che qui compivano follie, là promettevano vanità; e per raddrizzare i miei passi mettevi a frutto segretamente la loro e la mia perversità. Infatti chi disturbava la mia quiete era accecato da un furore degradante, chi m'invitava in un'altra località pensava alla terra, e quanto a me, se qui detestavo una vera miseria, là cercavo una falsa felicità.⁷⁸

In realtà ci sono numerosi esempi, anche nel secolo precedente al nostro, che all'interno del contesto tragico delle guerre mondiali ha visto anche lo sviluppo di forme di umanità estrema sullo sfondo della più profonda negatività:

⁷⁸ Confessiones, V, 8.14.

Era il pane di un altro, il pane del mio compagno. Il mio compagno si fidava solo di me, era andato a lavorare nel turno di giorno e aveva lasciato a me il pane, in un piccolo bauletto russo di legno (...). Nel bauletto c'era il pane, una razione. A scuotere il contenitore, si poteva sentire il pane che si spostava. Mi tenevo il bauletto sotto la testa. Era da un pezzo che cercavo di prendere sonno. Un uomo affamato dorme male. Ma io non dormivo proprio perché avevo quel pane sotto la testa e in testa il pane di un altro, il pane del mio compagno. Mi sollevai e restai a sedere sul mio giaciglio... Avevo l'impressione che tutti stessero guardando dalla mia parte, che tutti sapessero cosa stavo per fare (...). Tornai a coricarmi al mio posto, fermamente deciso ad addormentarmi. Contai fino a mille e mi alzai di nuovo. Aprii il bauletto e tirai fuori il pane. Era una razione da trecento grammi, fredda come un pezzo di legno. Me l'avvicinai al naso e le narici colsero di soppiatto l'odore appena percettibile del pane. Rimisi il pezzo di pane nel bauletto e lo tirai fuori nuovamente. Capovolsi il contenitore e mi rovesciai sul palmo alcune briciole di pane. Passai la lingua sul palmo, la bocca mi si riempì immediatamente di saliva e le briciole si sciolsero. Non ebbi più esitazioni. Staccai tre pezzetti di pane, piccolissimi, non più grandi dell'unghia del mignolo, riposi la razione nel baule e mi coricai. Spilluzzicavo e succhiavo le briciole di pane. E presi finalmente sonno, fiero di non aver rubato il pane al mio compagno.⁷⁹

⁷⁹ V. Alamov, *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 945-946.

2. TRA INTELLETTUALISMO E VOLONTARISMO⁸⁰

2.1. *La dialettica tra volontà e intelletto*

Sebbene possa sembrare banale, è possibile rilevare nell'affermazione della bontà ontologica del diavolo, lo scardinamento definitivo dell'intellettualismo etico socratico, per cui chi compie il male lo fa per ignoranza, ovvero perché non ha consapevolezza di quale sia veramente il suo bene. Da un lato infatti, se ci si ferma solo all'umano e si sospende il giudizio sulla Rivelazione, è possibile sostenere che il male nel mondo sia riconducibile ad una ignoranza di informazioni. In altri termini, si potrebbe essere indotti a giustificare l'uomo che fa il male, in quanto essere che non ha un accesso diretto alla verità. D'altronde questa è un'esperienza che Agostino stesso prova sulla sua pelle visto che, anche in molti luoghi delle *Confessioni*: «non è possibile distinguere quand'egli si distingue come chi brancica nell'oscurità, fra l'aspetto intellettuale, l'errore di cui egli è vittima, e l'aspetto morale, il peccato, anche perché i due aspetti sono tra loro interdipendenti»⁸¹

Ci si domanda, infatti, in base a che cosa si decida volontariamente. Se l'oggetto della volontà è il proprio bene, quando si compie una scelta, lo si fa in base alle informazioni ai pensieri, alle valutazioni che facciamo riguardo a ciò che quella scelta concerne, e quindi a partire da ciò che riteniamo sia il bene. In ultima istanza è possibile stabilire una corrispondenza tra il male, cioè tra ciò che si ritiene bene in un orizzonte moralmente disordinato, e l'ignoranza: anche colui che compie il male, infatti, lo compie ignorando quale sia il suo vero bene, cioè lo compie ricercando un bene personale: se infatti egli fosse del tutto consapevole

⁸⁰ Per “intellettualismo”, qui intendiamo l'intellettualismo etico socratico, per cui il male non è il prodotto della volontà, ma dell'ignoranza. Per “volontarismo” intendiamo invece la tesi per cui la scelta è ricondotta all'arbitrio della volontà e non dipende solo e ultimamente da una carenza intellettuale.

⁸¹ Michele Pellegrino, *Salus tua ego sum. Il problema della salvezza nelle “Confessioni” di Sant'Agostino*, in «Augustinianum» 7, 1967 Issue 2, pp. 221-257.

che ciò che sta compiendo gli reca danno, non gli sarebbe così facile ripetere certe scelte e certe azioni.

Anche il male quindi è riconducibile a un piacere, cioè a ciò di cui, per definizione, si vuole la ripetizione. Se non che, è proprio la venuta di Gesù Cristo che toglie questa riconducibilità. Cristo infatti, oltre ad aver redento ontologicamente l'uomo dal peccato originale – che è la condizione prima per la liberazione –, predicando il Vangelo, ha indicato delle norme attraverso le quali l'uomo può scoprire quale sia il suo vero bene. Si tratta di una scoperta e non solo di un abbandono fideistico: è vivendo il Vangelo infatti che, secondo la fede cristiana, l'uomo sperimenta la gioia, esce dalle tenebre e riconosce così in Cristo il vero Dio. Anche in questo senso quindi Cristo, la via, la verità e la vita, ci avrebbe liberato dalla morte:

Non c'è dunque più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. Infatti ciò che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva impotente, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e in vista del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, perché la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito.⁸²

Quindi, una volta che l'uomo diventa consapevole della legge rivelata, il male è ricondotto alla dimensione anche volontaria e non più solo intellettuale. La venuta di Cristo indica una via e, indicandola, invita l'uomo a essere responsabile delle proprie decisioni. A questo punto resta all'uomo accogliere o declinare l'invito attraverso la volontà di seguire o meno il vangelo. Insomma il mostrarsi di Dio in Cristo svela la volontà come soggetto attivo nella decisione per il bene; fare il male non è ultimamente una questione intellettuale nel momento in cui la verità sia rivelata: «conoscerete la verità, è la verità vi renderà liberi».⁸³ È il mostrarsi di Dio in Cristo, nella piena luce del giorno, per cui ciò che prima poteva essere ignorato ora non lo è più. Insomma, possiamo sostenere che, nella prospettiva della rivelazione, l'annuncio del vangelo toglie l'ignoranza. Se la

⁸² San Paolo, *lettera ai Romani* 8, 1-4.

⁸³ *Giovanni*, 8, 32.

verità per i greci era una conquista intellettuale, è chiaro che, in quella prospettiva, anche l'agire secondo non verità si poneva *in primis* sul piano intellettuale: la soluzione al problema etico rimanda a una speculazione teoretica; non a caso in Aristotele la teoresi è l'attività per eccellenza propria dell'uomo. Se la verità, però, è frutto di una rivelazione, allora ci si dispone ad essa secondo una scelta volontaria, perché la verità non è più ciò che cerchiamo o socraticamente, partoriamo, ma diventa ciò in base a cui cerchiamo, perché ci è mostrata. Il disegno divino di ricapitolare tutte le cose in Cristo si rivela appunto in Cristo crocifisso, che scuote le genti dal torpore morale indicando la strada.

2.2. Sulla legge naturale

A ben vedere, secondo Agostino, esiste una legge naturale comune a tutti, che è riconosciuta dall'uomo attraverso l'esercizio del raziocinio; essa attesta l'esistenza di un ordine naturale:

L'ineffabile ragione delle cose promette di farci comprendere che nulla avviene fuori della legge razionale.

Un'altissima disciplina promette di far comprendere tale verità agli spiriti coscienti di sé e che amano soltanto Dio e lo spirito, e in maniera che le addizioni numerali non potrebbero essere più certe. La massa non ne ha neppure un vago indizio. Questa disciplina è la stessa legge di Dio che in lui rimane immutabile e inderogabile. Essa tuttavia è, per così dire, trascritta nelle anime filosofanti in maniera che esse sanno di vivere tanto meglio e tanto più dignitosamente quanto più perfettamente la meditano con l'intelligenza e quanto più diligentemente l'osservano nella vita.⁸⁴

In ciò Agostino si conferma come prosecutore della tradizione classica. Già Platone, infatti, aveva affermato il primato di una legge divina comune a tutti, che è l'azione direttiva di quella parte immortale degli uomini che è la ragione⁸⁵.

La presenza di una legge non scritta, a cui la coscienza di ognuno fa appello, è

⁸⁴ *De ordine*, II, 7,24-8,25.

⁸⁵ «Ancor oggi questo mito ci insegna che una città retta da un mortale e non da un dio non può trovar scampo né dai mali né dalle sofferenze e che pertanto non resta che imitare con ogni mezzo possibile la condotta di vita dei tempi di Crono di cui si è parlato, governando Stati e famiglie con quella parte di noi che è immortale, fidandoci di essa sia negli affari pubblici che privati» (Platone, *Le leggi*, 713e-714a).

già presente nel mondo greco prima di Platone, si pensi a questo riguardo all'Antigone di Sofocle, la cui giustizia scavalca le leggi della *polis* per farsi portatrice di una legge divina di più ampio respiro, di cui la legge umana (*vóμος*) non è che il riflesso mondano.

Nel mondo latino Cicerone e Seneca si fanno portatori di un'istanza di oggettività nel giudizio. L'uno affermando che la ragione è l'elemento che accomuna uomini e dei e che la legge, esprimendo retta ragione, è elemento comune tra gli dei e i mortali, ed è fondamento del diritto in coloro che abitano una stessa città⁸⁶; l'altro affermando l'esistenza, nell'interiorità umana, di un Dio che ci «ispira principi nobili ed elevati»⁸⁷ e che è fonte delle norme di vita⁸⁸.

Agostino, fa sua la concezione stoica di Seneca, per cui «*in interiore homine habitat veritas*» in un contesto in cui Dio è finalmente configurato come trascendente e creatore⁸⁹. Esiste una legge eterna immutabile a cui le leggi

⁸⁶ «Esiste dunque, dal momento dunque che nulla vi è di meglio della ragione ed essa si trova sia nell'uomo sia nella divinità, come primo legame tra l'uomo e dio. E tra quelli fra i quali è comune la ragione, lo è pure la retta ragione; costituendo essa la legge, noi uomini ci dobbiamo ritenere accomunati agli dèi anche dalla legge. Tra coloro i quali vi è comunione di legge, vi è pure comunione di diritto; e quelli che hanno fra di loro questi vincoli comuni, sono da ritenersi partecipi dello stesso Stato; se essi obbediscono ai medesimi poteri ed alle medesime autorità, ancor più essi obbediscono a questa disposizione celeste ed alla mente divina ed a dio onnipotente; sicché senza dubbio questo mondo intero è da considerare come un'unica città comune agli dèi ed agli uomini» (Cicerone, *De legibus*, I, 7,23).

⁸⁷ «Fai proprio una cosa buona e a te salutare se, come scrivi, continui ad avanzare verso la saggezza: è insensato chiederla a dio, visto che puoi ottenerla da te. Non occorre alzare le mani al cielo o scongiurare il sacrestano che ci lasci avvicinare alle orecchie della statua, quasi potessimo trovare più ascolto: dio è vicino a te, è con te, è dentro di te. Secondo me, Lucilio, c'è in noi uno spirito sacro, che osserva e sorveglia le nostre azioni, buone e cattive; a seconda di come noi lo trattiamo, lui stesso ci tratta. Nessun uomo è virtuoso senza dio: oppure qualcuno può ergersi al di sopra della sorte senza il suo aiuto? Egli ci ispira principi nobili ed elevati» (Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, IV, 41, 1-2).

⁸⁸ «Dio, quando ha creato l'universo e ci ha dato le norme di vita, si è preoccupato della nostra sopravvivenza, e non della nostra schifiltosità: tutto è pronto e a portata di mano per vivere; soddisfare i nostri piaceri, invece, ci costa affanni e sofferenze» (*Ivi*, XX, 119, 15).

⁸⁹ Max Pohlenz fa notare come già nell'ultimo Seneca troviamo una concezione della divinità affine a quella cristiana: «incontriamo continuamente in Seneca delle espressioni che ci lasciano capire quanto inclinasse a una concezione personale della divinità», Max Pohlenz, *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. 2, p. 92. Anche Grimal afferma la vicinanza di Seneca alla concezione cristiana di Dio: «Seneca può ben servirsi delle stesse parole che avevano usato i suoi predecessori nella scuola; ma l'intensità emotiva dei suoi riferimenti, la sua insistenza sugli attributi morali di Dio e non più su quelli cosmici e fisici, rivelano un mutato atteggiamento nei confronti del problema religioso: alla conoscenza e alle esigenze dello spirito subentra l'intuito del cuore. Non stupisce, quindi, che gli scrittori cristiani abbiano riconosciuto per tempo in Seneca uno dei loro» (P. Grimal, *Seneca*, Garzanti, Milano

temporali degli uomini devono riferirsi e rispetto al quale esse vengono giudicate giuste:

A.-[...] E la legge che si considera come suprema ragione, alla quale sempre si deve obbedire, secondo cui i cattivi meritano l'infelicità e i buoni la felicità, per cui la legge, che abbiamo stabilito di chiamar temporale, secondo ragione si stabilisce e secondo ragione si muta, può sembrare a chiunque usa l'intelligenza non eternamente immutabile? Ovvero può in un qualche tempo essere ingiusto che i cattivi siano infelici, i buoni felici, che un popolo moderato e prudente si elegga i magistrati ed uno disonesto e iniquo sia privo di questo diritto? *E.* Mi è evidente che questa è legge eternamente immutabile. *A.* - Ti è evidente anche, suppongo, che nella legge temporale non v'è alcuna disposizione giusta che gli uomini non abbiano derivato dalla legge eterna. Un popolo, in un determinato periodo giustamente conferisce le cariche, in un altro giustamente non le conferisce. Ora questo avvicendamento nel tempo, perché sia giusto, è derivato dall'ordinamento eterno, da cui è sempre giusto che un popolo ben ordinato conferisca le cariche, un popolo male ordinato non le conferisca.⁹⁰

La legge naturale, che è il riflesso della legge eterna nel mondo, è, almeno nell'Agostino anteriore alla controversia pelagiana, ciò rispetto a cui si può stabilire che un atto è peccaminoso:

Il peccato è un'azione, una parola o un desiderio contrario alla legge eterna. La legge eterna è la ragione divina o volontà di Dio che ordina di mantenere l'ordine naturale e proibisce di turbarlo. Bisogna dunque cercare quale sia nell'uomo l'ordine naturale. L'uomo è composto di anima e di corpo, come pure l'animale. Nessuno dubita che nell'ordine naturale l'anima debba essere anteposta al corpo. Però nell'anima dell'uomo è presente la ragione, che nelle bestie non c'è. Pertanto, come l'anima è anteposta al corpo, così nell'anima la ragione è per legge naturale anteposta alle altre sue parti, che anche le bestie possiedono; e nella stessa ragione, che in parte è contemplativa e in parte attiva, senza dubbio la contemplazione sta al primo posto. In essa infatti c'è anche l'immagine di Dio, attraverso la quale, mediante la fede, noi veniamo trasformati per la visione⁹¹

L'uomo in una tale prospettiva ha naturalmente in sé la condizione di conoscenza del peccato, motivo per cui anche i pagani pur non conoscendo la legge rivelata, possono essere legge a se stessi nella misura in cui prestano ascolto alla loro coscienza:

Chi se non Dio ha scritto nel cuore degli uomini la legge naturale? E di questa legge dice l'Apostolo: Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi pur non avendo la legge, sono legge a se stessi; dimostrano infatti che quanto la legge esige è

1992 p.49).

⁹⁰ *De libero Arbitrio*, I, 6,15.

⁹¹ *Ivi*, XXII, 27.

scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della coscienza di essi e dei loro stessi ragionamenti che li accusano o anche li difendono nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini. Quindi ogni anima ragionevole, sia pure accecata dalla passione, tuttavia pensa e ragiona e tutto ciò che mediante il suo ragionamento è vero non si deve attribuire a lei, ma alla luce stessa della verità, dalla quale sia pure scarsamente nei limiti della sua capacità è illuminata, affinché nel pensare percepisca come vero qualche cosa.⁹²

Invece, la riconduzione della legge rivelata alla ragione, rivela l'uomo come potenzialmente indipendente da Dio nel cammino salvifico. Questa tesi, che fu sostenuta dai pelagiani, inficia il ruolo dell'incarnazione, che perde così la sua ragion d'essere. Se l'uomo ha naturalmente la possibilità di salvarsi attraverso l'appello a una legge interiore donata a tutti, che senso ha avuto la morte e risurrezione di Cristo?⁹³

È evidente che tale problema ha a che fare non più semplicemente con la speculazione filosofica: il ruolo episcopale assunto da Agostino gli assegnava anche la responsabilità di guida teologica per la comunità cristiana.

Siamo nel 412, quando Agostino pubblica il trattato *De spiritu et littera*, che è il testo, a nostro parere, che meglio esprime il rapporto tra la dimensione naturale e quella soprannaturale nella comprensione umana della legge eterna. L'opera mette in risalto il ruolo della Redenzione per mezzo di Cristo, della Grazia in funzione di una condotta cristiana, della Fede e della Legge rivelata.

In primo luogo Agostino afferma che ai pagani è possibile essere legge a se stessi perché, anche se deturpata dal peccato di Adamo, è rimasta in loro una traccia dell'immagine di Dio che tutti gli uomini hanno ricevuto attraverso l'atto creativo⁹⁴. Il perseguimento di tale legge naturale però non giustifica l'uomo, giacché è solamente la grazia donataci per mezzo di Cristo che rinnova completamente lo *status* interiore dell'uomo e apre alla possibilità di una vita nuova:

Non che per la natura sia stata negata la grazia, ma al contrario per la grazia è stata riparata la natura. Ecco: A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte e

⁹² *De sermone Domini in monte*, II, 9,32.

⁹³ Cfr., *De natura et gratia*, 2,2.

⁹⁴ Cfr. *De spiritu et littera*, 28,48.

così ha raggiunto tutti gli uomini, che tutti hanno peccato in lui, e quindi, perché non c'è distinzione, tutti sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia. Nell'intimo dell'uomo rinnovato dalla grazia si scrive la giustizia che la colpa aveva cancellata, e questa misericordia scende sul genere umano per il Cristo Gesù nostro Signore. Uno solo infatti è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù.⁹⁵

Nello specifico, se ci attestassimo al mero fatto che Cristo è venuto per ricordarci delle norme da seguire, dovremmo presupporre che l'uomo sia completamente libero di decidere di compiere il bene attraverso il perseguimento di tali norme, ma in tal modo la figura di Cristo verrebbe ridimensionata, riducendola di fatto a quella di un sapiente filosofo dispensatore di saggezza, e, in effetti, almeno nel periodo di Cassiciaco ciò che ad Agostino importa non è tanto una considerazione teologica della figura di Cristo, e nemmeno una difesa della Chiesa dalle eresie, quanto il riconoscimento di una filosofia che possa garantire la Serenità della vita dalle tempeste che la minacciano. Kurt Flasch si spinge addirittura a dire che per il primo Agostino Gesù Cristo è stato solamente un grande sapiente:

egli vedeva in Gesù solo la base di partenza, adatta alle masse, per giungere alla verità e alla giustizia. Le questioni per le quali la filosofia greca ed il cristianesimo non erano in accordo, come ad esempio la resurrezione dei morti o la fine del mondo, Agostino non le prendeva in considerazione. Cristo – dopo la lettura di 1 Cor. 1,24 – era per lui la «sapienza di Dio», *sapientia Dei*. Si tratta di una concezione biblica che si adattava in modo eccellente al programma filosofico di Agostino: Cristo incarna in forma visibile quella saggezza che il filosofo cerca nelle sue forme pure e invisibili.⁹⁶

Attraverso la redenzione Cristo non solo guarisce l'immagine di Dio che era stata deturpata nell'uomo, ma riabilita la piena libertà umana che consiste non tanto nel poter scegliere tra bene e male, quanto nel poter essere liberi dal peccato: «Ma che ci sarà di più libero del libero arbitrio, quando esso non potrà più essere servo del peccato?»⁹⁷.

Solamente in questa prospettiva si comprende la nota distinzione che Agostino sottolinea, riprendendo l'apostolo Paolo, tra lo spirito e la lettera.

⁹⁵ *Ivi*, 28,47.

⁹⁶ K.Flasch, *Agostino d'Ippona*, pp. 59-60.

⁹⁷ *De correptione et gratia*, 11,32.

La legge scritta, infatti, si limita a imporre dei precetti, laddove solamente la Grazia trasmette la forza per poterli mettere in pratica. In tal senso la lettera, se considerata isolatamente dalla fede che ottiene la grazia per poter praticare la legge, uccide perché costringe l'uomo a rispettare delle norme che egli, di suo, non ama. La Grazia indirizza la volontà ad odiare il peccato e ad amare la legge, e l'amore per la legge sgancia l'uomo dal dovere di rispettarla disvelando una volontà non più bisognosa della legge:

Dunque non giustificati per la legge, non giustificati per la propria volontà, ma giustificati gratuitamente per la sua grazia. Non che ciò avvenga senza la nostra volontà, ma la nostra volontà si dimostra inferma davanti alla legge, perché la grazia guarisca la volontà, e la volontà guarita osservi la legge, non più soggetta alla legge, né bisognosa della legge.⁹⁸

Così, attraverso la grazia, Cristo ci apre alla conoscenza intima di Dio. In tal senso natura e grazia non sono in opposizione, ma la grazia consente all'uomo di mettere in pratica la legge rivelata che invita l'uomo a ritrovare se stesso⁹⁹.

Emerge nel discorso agostiniano la differenza tra la legge mosaica esteriore e quella neotestamentaria. L'una fu consegnata a Mosè «affinché gli uomini non si lamentassero che mancava loro qualcosa»¹⁰⁰. Quindi «fu scritto sulle tavole ciò che essi non riuscivano a leggere nel proprio cuore. Non è vero, infatti, che essi non avessero in cuore alcuna legge scritta; solo che si rifiutavano di leggerla. Fu allora posto dinanzi ai loro occhi ciò che avrebbero dovuto vedere nella coscienza»¹⁰¹. L'altra, la legge della fede, indica il senso stesso della legge, svela la sua essenzialità: essa non è un insieme di precetti, ma la verità stessa nell'interiorità dell'uomo, che quest'ultimo scopre attraverso il dono della grazia.

In ultima analisi si può affermare che dal punto di vista umano la prospettiva intellettualistica è totalmente superata a favore di una prospettiva in cui la volontà è il soggetto agente all'interno di una dialettica tra offuscamento della legge e permanenza della stessa. Offuscamento causato dal peccato originale,

⁹⁸ *De spiritu et littera*, 9,15.

⁹⁹ *Sermones*, 156, 2,2.

¹⁰⁰ *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1.

¹⁰¹ *Ibidem*.

permanenza attraverso la rivelazione mosaica, che poi in Cristo diventa grazia e verità¹⁰².

2.3. La volontà come soggetto che compie il male

La prospettiva intellettualistica è ancor più difficilmente sostenibile quando si parla degli angeli, e in particolare di Lucifero: essendo infatti Lucifero il più vicino a Dio, non è possibile pensare che egli non avesse una conoscenza adeguata del sommo bene e che la scelta di volgersi altrove sia stata dettata in lui dall'ignoranza. Si potrebbe pensare che egli sia stato indotto ad abbandonare Dio proprio perché, essendo il più vicino a Lui in termini di perfezione, non abbia potuto sperimentare la propria insufficienza, per cui paradossalmente si potrebbe affermare che la mancata occasione di sperimentare la propria caducità, sia stata la causa della caduta. Se postuliamo però la infinita misericordia di Dio, questa teoria non spiegherebbe il mancato pentimento del diavolo: una volta sperimentata la caduta, infatti, in mancanza del bene di cui prima fruiva egli avrebbe potuto redimersi sperimentando la distanza ontologica tra la sua condizione di angelo caduto e la condizione precedente. La caduta gli ha fatto scoprire a sue spese il bene che per sua volontà si era negato, egli però ha deciso di rimanere nel male. È stata una sua scelta volontaria quella di determinarsi nella superbia e diventare diavolo. Agostino lo specifica nel Libro XI della *Città di Dio*, in cui afferma che in Lucifero c'era la verità, ma a un certo punto egli ha deciso deliberatamente di non essere più in comunione con essa, per cui non è stato creato nel peccato, ma il peccato è cominciato ad essere con lui:

Ha detto: Perché in lui non è la verità. Sarebbe in lui se vi avesse perseverato. Il concetto è stato esposto con un discorso un po' insolito. Apparentemente l'espressione è questa: Non perseverò nella verità, perché in lui non è la verità, come se la ragione per cui non si mantenne nella verità sia che in lui non è la verità. Al contrario la ragione per cui in lui non è la verità è che non perseverò nella verità. Bisogna anche che interpretiamo la frase: Non perseverò nella verità nel senso che fu nella verità ma non vi si mantenne, e l'altra: Dall'inizio il diavolo pecca nel senso che non peccò dall'inizio in cui fu creato ma dall'inizio del peccato, perché il peccato ha

¹⁰² *Contra Faustum manicheum*, XIX, 7.

cominciato ad esistere dalla sua superbia.¹⁰³

In sintesi, si può dire che la finitudine umana sarebbe una giustificazione dell'intellettualismo etico, se Dio non si fosse manifestato all'uomo nel corso dei secoli e, in particolare con la venuta di Cristo. Per sostenere una simile ipotesi, però, dovremmo presupporre che l'uomo non abbia naturalmente in sé un criterio a cui appellarsi per distinguere il bene dal male, – dove “bene” è ciò a cui il desiderio umano tende, mentre “male” è il disperdersi del desiderio e la valutazione dei beni mondani come autosufficienti, senza cioè un rimando al bene sommo. Cosicché, prima del mostrarsi in Cristo da parte di Dio, l'umanità malvagia sarebbe in parte giustificata a causa dell'ignoranza di Cristo, in quanto Verbo del Padre. Come abbiamo cercato di mostrare, però, secondo Agostino esiste una dialettica tra offuscamento e permanenza della legge naturale scritta nei cuori degli uomini di cui la legge rivelata non è che il catalizzatore. La controversia pelagiana poi induce il nostro autore a considerare la fede in Cristo come l'unica via per ottenere la grazia, che sola avvicina il cuore dell'uomo alla legge.

Inoltre, leggiamo in *Genesi* 3:

«Disse il serpente alla donna: «È vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?». Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete». Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture».¹⁰⁴

Se l'albero della conoscenza del male rappresenta il riferimento che fa da criterio di distinzione tra bene e male, toccarlo e mangiarne i frutti significherebbe modificarlo, cioè contravvenire alla legge eterna, sperimentando il male

¹⁰³ *De civitate Dei* XI, 14 – 15.

¹⁰⁴ *Genesi* 3, 1-7.

attraverso la disubbidienza. Così nel *De Genesi ad litteram* si afferma:

L'albero perciò non era cattivo, ma ebbe il nome di albero della conoscenza del bene e del male perché, se l'uomo ne avesse mangiato il frutto dopo il divieto, quell'albero sarebbe divenuto l'occasione della futura trasgressione del precetto e a causa della trasgressione l'uomo avrebbe compreso - mediante il castigo che avrebbe sperimentato - la differenza che c'è tra il bene dell'ubbidienza e il male della disubbidienza. Ecco perché neppure qui la Scrittura parla d'un simbolo, ma dobbiamo prendere l'albero nel senso letterale e concreto, al quale fu imposto il nome suddetto non a causa dei frutti o dei pomi che nascevano da esso, bensì a causa dell'effetto che ne sarebbe seguito, se fosse stato toccato contro il divieto [di Dio].¹⁰⁵

Il peccato di Adamo ed Eva rappresenta non solo la trasgressione del decreto divino, ma anche l'inizio della decisione arbitraria di cosa siano bene e male. Lo staccarsi da Dio violandone il dettato è il tentativo di decidere autonomamente senza lasciarsi guidare dalla sapienza, cioè da chi conferisce sussistenza alle cose. L'allontanamento da Dio è il farsi Dio dell'uomo, il porre se stesso, e non la Misura, come misura delle cose: ed è questo propriamente il male originario, il voler cioè cambiare l'ordine delle cose, il diventare come Dio per stabilire un ordine diverso da quello che Dio ha inscritto nella creazione. Questo è, secondo Agostino, un chiaro segno della matrice ontologica dell'uomo, della sua origine creaturale. È illuminante, in tal guisa, nelle *Confessioni* un episodio in cui l'autore racconta il furto da un albero di pere:

Venimmo via con un carico ingente e non già per mangiarne noi stessi, ma per gettarli addirittura ai porci. Se alcuno ne gustammo, fu soltanto per il gusto dell'ingiusto. Così è fatto il mio cuore, o Dio, così è fatto il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell'abisso. Ora, ecco, il mio cuore ti confesserà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Era laida e l'amai, amai la morte, amai il mio annientamento. Non l'oggetto per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in se stesso io amai, anima turpe, che si scardinava dal tuo sostegno *per sterminarsi* non già nella ricerca disonesta di qualcosa, ma della sola disonestà. (6.14) Cosa amai dunque in quel furto e in che cosa imitai, sia pure in male e alla rovescia, il mio Signore? Mi compiacqui di violare la sua legge con la malizia, non potendolo fare con la potenza? Il prigioniero voleva imitare una libertà monca, compiendo a man salva un'azione illecita con una simulazione oscura di onnipotenza? Ecco questo servo fuggitivo dal suo padrone, che ha raggiunto un'ombra. Oh marciume, oh mostruosità di vita, oh abisso di morte! Poté mai piacermi l'illecito per l'illecito, e null'altro?¹⁰⁶

¹⁰⁵ *De genesi ad litteram* VIII, 6.12.

¹⁰⁶ *Confessiones* II, 4.9 – 6.14.

Il motivo per cui l'uomo ama il male per e stesso sta nel tentativo di simulare la potenza creatrice di Dio. La gratuità del male è scimmiettamento della gratuità dell'atto creatore: l'uomo è attratto dal fascino diabolico del male in quanto egli vuole essere misura delle cose, cercando di riscrivere l'ordine già stabilito da Dio. Non è un caso che l'albero del bene e del male si trovi al centro del giardino: esso rappresenta, insieme all'albero della vita, il perno intorno a cui la creazione si dispiega, ovvero la legge che regola l'ordine universale. Se attraverso questo discorso volgiamo lo sguardo al presente, ci rendiamo conto di quanto possa essere funzionale anche alla interpretazione della nostra contemporaneità questa chiave di lettura: il progresso tecnologico ha infatti, da un certo punto di vista, indotto l'uomo ad affrancarsi dalla Fede. Nella misura in cui l'orizzonte delle possibilità tecniche si allarga, si allarga anche sempre di più lo spazio di realtà su cui l'uomo ha potere; ma il criterio di discernimento rimane comunque invariato nel corso della storia, in quanto la legge morale è metastorica. La considerazione di ciò che è tecnicamente possibile oggi è un appello alla responsabilità dell'uomo a non travalicare i confini della moralità. Lo sviluppo tecnologico deve essere condotto a partire dai valori che fanno riferimento alla legge interiore, e non, come spesso succede, prescindendo da quei valori. Il senso di falsa onnipotenza che la tecnica concede all'uomo sembrerebbe oggi offuscare la sua consapevolezza di essere dipendente da qualcuno che lo pone in essere.

È come se in uno spazio che va via via allargandosi venisse meno nell'uomo la consapevolezza del centro. Ma se si perde il centro rispetto a cui lo spazio si allarga, questo stesso spazio diventa deforme e irregolare. In qualsiasi ambito ci si voglia porre - che sia lo sviluppo tecnico, politico, economico, sociale, culturale o altro -, se tale sviluppo non rimanda al centro da cui si propaga, allora tale sviluppo è esistenzialmente inutile e a volte addirittura dannoso.

L'annuncio del Vangelo da parte di Gesù Cristo, che è la realizzazione della legge che Dio aveva dato al popolo eletto - «Non pensate che io sia venuto per abolire la legge o i profeti; io sono venuto non per abolire ma per portare a

compimento»¹⁰⁷ - servirebbe a ricordare all'uomo la legge fondamentale che Adamo ha violato, permettendo così ad esso di ristabilire, attraverso l'impegno della sua libertà, quel riferimento interiore che il peccato originale ha offuscato. In tal senso il vangelo sarebbe una coscienza e una intelligenza per la vita: «Senza la legge infatti il peccato è morto, è come se [san Paolo] dicesse: Il peccato è nascosto, vale a dire è ritenuto come morto. Lo spiegherà più chiaramente in seguito. Dice: Anch'io un tempo vivevo senza legge, cioè non avevo alcun timore della morte causata dal peccato, poiché non appariva quando non c'era la legge. Ma, sopraggiunto il comandamento, il peccato ha preso vita, cioè si è manifestato»¹⁰⁸.

Nell'episodio di *Genesi* sopra descritto è possibile vedere il male come un malinteso, cioè come un fraintendimento del divieto di Dio. L'uomo è ingannato prima che sedotto: «Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare»¹⁰⁹. Questo favorirebbe l'interpretazione del passo biblico come una conferma della prospettiva intellettualista. Però è altrettanto vero che il principio del male è fatto risalire, dall'autore biblico alla volontà ingannatrice del serpente; motivo per cui, se anche ammettessimo che il peccato del primo uomo avviene per ignoranza - e questo, come abbiamo mostrato sopra, Agostino lo rigetta esplicitamente¹¹⁰-, dovremmo ammettere che è comunque la volontà cattiva del serpente l'*initium mali*. L'uomo è, in questo caso, sia agente sia vittima del male, perché tentato da una volontà esterna e malevola. Dalla situazione di ignoranza però, Dio ci ha liberato, per cui l'uomo è chiamato a riprendere coscienza della sua reale condizione per libera scelta, attraverso il riconoscimento di Cristo.

Questo Agostino lo specifica nel *De Gratia et libero arbitrio*:

D'altra parte per mezzo delle Scritture sue sante [Dio] ci ha rivelato che c'è nell'uomo il libero arbitrio della volontà. In qual maniera poi lo abbia rivelato, ve lo ricordo non con le mie parole umane, ma con quelle divine. In primo luogo gli stessi precetti divini non gioverebbero all'uomo, se egli non avesse il libero arbitrio della propria volontà per mezzo del quale adempie

¹⁰⁷ *Matteo* 5, 17.

¹⁰⁸ *De div. quaest. ad Simplic.* I, 1,4.

¹⁰⁹ *Genesi* 3, 6.

¹¹⁰ *De correptione et gratia* X, 28.

questi precetti e giunge quindi ai premi promessi. Infatti essi sono stati dati per questo, perché l'uomo non potesse addurre la giustificazione dell'ignoranza, come il Signore dice nel Vangelo riguardo ai Giudei: *Se io non fossi venuto e non avessi parlato a loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno giustificazioni per il peccato*. Di quale peccato parla, se non di quello grande che Egli, pronunciando queste parole, già prevedeva in loro, cioè quello della sua uccisione ... ?».¹¹¹

Nelle righe successive al passo qui riportato Agostino afferma che prima della venuta di Cristo i giudei non erano senza peccato, riportando il passo di san Paolo ai Romani (1, 18-20), che dichiara inescusabili coloro che non abbiano riconosciuto con l'intelletto Dio nelle opere da Lui compiute. In questo senso il passo di san Paolo, che anche qui è stato precedentemente riportato ad altro proposito, sosterebbe la tesi secondo cui di Dio è possibile scorgere la traccia anche nelle opere della creazione. Ma probabilmente lo stesso Agostino non credeva fino in fondo all'affermazione per cui si può raggiungere appieno la verità attraverso il solo raziocinio: egli infatti più volte nel corso delle sue opere ha affermato che in ordine di tempo l'autorità, in particolare quella delle Sacre Scritture, è la prima via alla vera sapienza, e già nel primo Libro del *De libero arbitrio*¹¹² Agostino ammette che senza l'aiuto divino, egli non sarebbe uscito dalla menzogna. Questo, come dice Gilson,

si spiega, in S. Agostino, con la costante preoccupazione di codificare i risultati della sua esperienza personale. Per lunghi anni egli ha cercato la verità con la ragione; all'epoca delle sue esperienze manichee, ha persino creduto di averla trovata con questo metodo, poi, dopo una dolorosa parentesi di scetticismo, tormentato dalla disperazione di trovare il vero, ha constatato che la fede teneva in permanenza a sua disposizione questa stessa verità che la sua ragione non aveva potuto cogliere.¹¹³

Allora diventa chiaro ciò che Agostino stesso afferma anche nel *De vera religione*, ovvero che la Fede ha una funzione preparatoria nei confronti del lavoro del raziocinio¹¹⁴.

In Agostino, quindi, verità ed essere si implicano reciprocamente, in quanto conoscere il criterio di distinzione del bene dal male significa conoscere l'ordine

¹¹¹ *La grazia e il libero arbitrio* 2,2.

¹¹² *De libero arbitrio* I, 2,4.

¹¹³ E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, p.41.

¹¹⁴ Cfr. *De vera religione* XX, 45.

attraverso cui la realtà si dispiega. Non è quindi una questione moralistica, poiché in una simile visione delle cose ogni male è un danno, cioè qualcosa che modifica una condizione di partenza, ribaltandone l'ordine; e questo, Agostino lo sottolinea particolarmente nei Libri centrali della *Città di Dio*.

Ecco quindi che emerge, da quanto detto sopra, il primato della volontà, e quindi della libertà, nel compiere il male. Una scelta del peccato che fosse fatta per ignoranza, come abbiamo cercato di indicare, non sarebbe una scelta libera, in quanto la libertà implica un soggetto consapevole di ciò che delibera. Questo permette all'uomo di compiere un cammino di ascesa a Dio scegliendolo consapevolmente, e quindi in ultima analisi, responsabilmente. Nelle *Ritrattazioni* leggiamo: «mentre ci trovavamo a Roma si manifestò in noi la volontà di approfondire, attraverso una disputa, il problema dell'origine del male. E poiché dopo aver attentamente discusso la questione, giungemmo tutti alla conclusione che il male deriva dal libero arbitrio della volontà, i tre libri scaturiti dalla disputa ebbero come titolo *Il libero arbitrio*»¹¹⁵.

A tale questione l'Ipponate dedica alcuni paragrafi del Libro VIII delle Confessioni, dove affronta il problema di una volontà divisa tra l'entusiasmo per una vita nuova dopo la conversione e la pigrizia che lo spinge all'inerzia. «La volontà nuova, che aveva cominciato a sorgere in me, volontà di servirti gratuitamente e goderti, o Dio, unica felicità sicura, non era ancora capace di soverchiare la prima, indurita dall'anzianità. Così in me due volontà, una vecchia, l'altra nuova, la prima carnale, la seconda spirituale, si scontravano e il loro dissidio lacerava la mia anima»¹¹⁶.

Non sono due volontà, di cui una apparterrebbe ad un'anima buona e l'altra a una cattiva che risiederebbero nell'uomo, a determinarne l'azione: «Ero proprio io che volevo ed ero proprio io che non volevo»¹¹⁷. È la stessa anima ad essere divisa in se stessa nella decisione e non, come volevano i manichei, due anime che rappresenterebbero i due principi - quello tenebroso e quello luminoso -, di cui

¹¹⁵ *Retractationes* 1,9,1.

¹¹⁶ *Confessiones* VIII, 5.10.

¹¹⁷ *Ivi* VIII, 10,22.

l'uomo sembra essere soggetto passivo più che agente attivo e libero.

3. IL RAPPORTO TRA MALE E ORDINE

3.1. La funzione riequilibratrice di Dio

Ora, sin qui si è constatata l'esistenza del male e si è stabilito che essa non può essere imputata alla responsabilità divina. Ma come mai in un universo creato da un Dio buono, l'esistenza del male è contemplata almeno come possibilità? Questa domanda, che va oltre il piano fenomenologico e si indirizza più propriamente verso quello metafisico, implica il riconoscimento della ricerca esistenziale umana, che esige un qualche disegno intelligente che ricomprenda dentro l'ordine del creato anche il male, riservandogli un senso escatologico. Come mai nell'universo non percepiamo solo armonia e bellezza, ma anche disordine, corruzione, deformità?

Il problema del rapporto tra il male e l'ordine universale è affrontato da Agostino già dai primi dialoghi. In particolare, nel *De Ordine* emerge, per bocca di Licenzio, la tesi secondo cui il male va ricompreso nell'ordine divino:

Dunque il male che Dio non ama non è fuori dall'ordine che Dio ama: egli infatti vuole che si ami il bene e che non si ami il male e questo viene dal supremo ordine e dalla divina disposizione. E poiché questo ordine e questa disposizione garantiscono, grazie a questa stessa distinzione, l'armonia dell'universo, ne consegue che anche il male sia necessario. Così la bellezza di tutte quante le cose è plasmata dalle antitesi, dai contrari, cosa che per noi è piacevole anche nel parlare.¹¹⁸

Ora, la tesi per cui tutto è ordinato e nulla rimane fuori dall'ordine viene ribadita nel III libro del *De Libero Arbitrio*¹¹⁹ dopo aver accompagnato l'intero dialogo. Essa non è razionalmente fondata da Licenzio, ma solo fenomenologicamente rilevata; per cui - come nota Augusto Guzzo -, «la convinzione che il mondo sia ordinato, e nulla resti fuori dall'ordine, e quest'ordine sia divino, illumina la coscienza di tutti gli interlocutori fin dall'inizio della ricerca; ed è più tosto una

¹¹⁸ *De Ordine* I, 7,18.

¹¹⁹ Cfr. *De libero arbitrio* III, 5,13 e 9,14.

persuasione che un filosofema»¹²⁰.

Però, se ci attestiamo al piano puramente fenomenologico, non è possibile affermare che il male venga effettivamente ricondotto all'ordine. La giustificazione del male non può cioè basarsi solamente su un rilievo fenomenologico privo di fondamento razionale. Se ci attestiamo solamente alla percezione, infatti, è possibile affermare che nel mondo è presente anche il disordine. In altre parole, considerare la realtà solamente in senso fenomenologico, significa considerare ordine e disordine come potenzialmente antagonisti, lasciando velata la principialità dell'ordine e il carattere di privazione che appartiene al disordine. In un tal modo di considerare la questione, con quale giustificazione si dirà che la realtà è ordinata e non piuttosto disordinata, visto che nel mondo sono presenti la sofferenza e la morte? Questo problema viene messo in luce anche da Maria Teresa Bondioli¹²¹, quando afferma che le metafore estetiche che Agostino utilizza per giustificare il male non rendono ragione della gravità della questione. In quanto metafore, non possono pretendere il carattere veritativo che compete all'argomentazione razionale. Che bene sarebbe quello che per essere apprezzato fino in fondo dovesse venir contrapposto dialetticamente ad un male? Il male è funzionale all'ordine poiché, – afferma Agostino, – se ci fosse solamente il bene non sarebbe possibile alcun ordine¹²². Questa prospettiva, che segna la teodicea del nostro autore, è estrinsecista poiché pensa l'ente come *bonum* nella misura in cui esso è funzionale all'altro da sé. Così anche il male, è giustificato nella misura in cui esso consente l'equilibrio che permette al creato di essere apprezzato nel suo ordine.

In altre parole, ogni ente secondo Agostino è *bonum* in quanto è funzionale all'armonia del tutto, pur magari non corrispondendo alle esigenze del singolo soggetto. Ogni ente e ogni accadimento andrebbe cioè considerato in relazione a

¹²⁰ A. Guzzo, *Agostino dal contra Academicos al De vera religione*, Torino 1925, p.28.

¹²¹ Maria Teresa Bondioli, *Il mistero del male nel disegno di Dio*, in «Divus Thomas» 105, 2002 No.2, Il male nella riflessione filosofica ed etico politica: Atti del Convegno del 20 ottobre 2000, pp. 41-52.

¹²² *De ordine* II, 1,2.

tutta la creazione, e non solo a una parte di essa: parte che può essere costituita dall'esigenza del singolo. Così anche le prostitute sono buone, in quanto contribuiscono all'armonia del creato¹²³. Si potrebbe discutere sull'effettiva utilità della giustificazione estetica del male da parte di Agostino. Questa tesi infatti riesce debolmente a dar ragione della presenza del male in quanto tale, ma non riesce a far rientrare nell'ordine i singoli eventi negativi. In altre parole, quello che l'uomo si chiede non è tanto il perché del male, quanto il perché del “proprio” male. La teoria generale di Agostino, da questo punto di vista appare una teoria astratta, in quanto non riesce a rendere ragione di ciò che concretamente capita nel mondo, ma si limita a ricondurlo ad un ordine universale, senza riuscire ad esplicitarne il senso in relazione al particolare.

La tesi agostiniana risponde all'esigenza di pensare Dio come onnipotente, quindi di pensare che non è possibile che accada qualcosa al di fuori dell'ordine stabilito da un essere in cui la potenza corrisponde alla volontà. Se il male fosse al di fuori dell'ordine infatti, ci sarebbe qualcosa che va al di là della volontà divina, e Dio non sarebbe più onnipotente.

Quindi, o si ammette che la disposizione divina ha concesso l'esistenza del male, per cui il male deriva in “qualche modo” da Dio, oppure si deve affermare che qualcosa è al di fuori dell'ordine, ma in tal modo Dio non sarebbe più Dio.

La soluzione a questo dilemma viene offerta – nel *De ordine* - da Monica in questi termini: Dio sarebbe l'ordinatore di ciò che esce dall'ordine. «Poiché comprendiamo che Dio è sempre stato giusto, quando sorse il male che si distingueva dal bene, non ritardò a distribuire a ciascuno il suo: non doveva difatti imparare la giustizia, ma solo usarla, perché l'aveva sempre posseduta»¹²⁴. Dio quindi sarebbe l'ordinatore di ciò che, avvenuto nonostante l'ordine, è ricompreso e funzionalizzato al riequilibrio dell'ordine stesso, attraverso la giustizia divina. Questa funzione riequilibratrice di Dio è sottolineata da Agostino anche in altre opere, per esempio in *De moribus manicheorum*¹²⁵, dove

¹²³ Cfr. *Ivi* II, 4,12.

¹²⁴ *Ivi* II, 7,22.

¹²⁵ *De moribus manicheorum* II, 4,6.

l'autore asserisce che se il male altro non è che *privatio boni*, allora Dio in quanto sommo bene non può esserne l'autore, ma solo l'ordinatore. In *De libero arbitrio* egli non considera più il male come necessario all'ordine, ma esplicita che il disordine provocato dal peccato viene riordinato attraverso il *malum poenae*, che è comminato dalla giustizia divina: il significato della sofferenza dell'uomo è nella punizione. L'uomo soffrendo è punito, ed è punito certo giustamente, perché Dio è buono.

3.2. *Sofferenza e punizione*

La sofferenza è lo *status* di chi sa portare il dolore. Il dolore infatti è il potenziale catalizzatore della sofferenza: potenziale in quanto può essere vissuto passivamente come un che di subito, oppure nella forma della elaborazione implicata nell'esperienza della sofferenza. Tale esperienza è l'attribuzione di una «direttrice di senso»¹²⁶ al dolore.

In quest'ottica, se il dolore consegue ad un male, la sofferenza è il bene che a quel male si riferisce: la sofferenza è l'esperienza del superamento reale del male, in quanto il male, nella misura in cui è vissuto e sofferto, acquista una valenza educativa al riconoscimento dell'errore commesso o subito. La sofferenza diventa in tal modo un'esperienza di crescita umana.

In ciò si manifesta uno scorcio della nostra natura divina: in quanto capaci di trasformare quel negativo che è il male e che diventa dolore psicologico o somatico, in occasione di bene, nella misura in cui, rispetto ad esso, noi siamo attivi.

Questo sembrerebbe voler dire che la bontà divina sia garante della giustizia nella

¹²⁶ «Restando nel vocabolario classico: se il dolore è una passione, la sofferenza è la specifica virtù che nasce dalla elaborazione di quella passione e che ad essa, conferisce una forma propriamente umana. Accettare di soffrire, cioè di portare su di sé il dolore, anziché subirlo, significa riconoscergli implicitamente una direttrice di senso; e significa, con ciò, ammettere che il criterio per riconoscere sensatezza o meno a ciò che accade, non coincide – come invece tanto di frequente surrettiziamente si assume – con la corrispondenza di questo ad un disegno dell'uomo o ad una, sia pur lecita, aspettativa sua» (P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma, 2008, p. 119).

forma della sofferenza. È la stessa realtà in quanto è intrinsecamente ordinata, ad essere garante della sofferenza. L'uomo che non è in armonia con la grammatica della realtà, incorrerà, prima o poi, nelle sue sanzioni. In tal senso, la realtà è propriamente una autorità in quanto in essa noi ci troviamo ad essere senza poterla disporre secondo le nostre presunte esigenze. Se, come precedentemente si è detto, il male è il tentativo di divaricare nelle cose l'ordine reale dall'ordine ideale, tale divaricazione si rivolge verso colui che la ha introdotta producendo il dolore.

È opportuno precisare comunque, che un bene è veramente tale non se lo diventa in vista di uno scopo, ma se è originariamente desiderabile in se stesso. In tal senso il dolore, sebbene non sia identificabile con il male, non è nemmeno un bene in senso pieno. Esso è un bene che si riferisce ad un male; segnala cioè la presenza di un male, consentendo all'uomo di reagire attivamente ad esso.

Dio, quindi, non ha a che fare direttamente con la punizione. Innanzitutto, dal punto di vista strettamente teoretico, se così non fosse, dovremmo ipotizzare che un essere creato ha potenza sul suo creatore, in quanto quest'ultimo si muoverebbe in forza di un'azione compiuta dalla sua creatura: ma se Dio è immutabile questa conclusione non è sostenibile.

Dal punto di vista invece strettamente morale, l'ipotesi di un Dio che punisce implicherebbe la pretesa, da parte sua, di rendere l'uomo consapevole della malvagità della propria azione e non piuttosto la attesa che l'uomo prenda coscienza del male compiuto attraverso il confronto con la realtà. Un Dio che avesse bisogno di punire l'uomo per educarlo, non sarebbe onnipotente in quanto esprimerebbe un'indigenza. Senza contare che, in quell'ipotesi, avrebbe il peccato dell'uomo come concausa efficiente. Dio non ha indigenze. Questo non significa ammettere che Dio non soffra per le azioni malvagie dell'uomo. Significa piuttosto dire che, nonostante Dio soffra vedendo la miseria umana, egli sa accettare la situazione, la sa portare su di sé attendendo l'uomo come un padre misericordioso. Da questo punto di vista la parabola del figliol prodigo esprime precisamente la sapienza di Dio che lascia libero il figlio di compiere la sua

scelta, senza trattenerlo. È il confronto con la durezza della realtà, dovuto all'errore del figlio, che aveva sperperato le proprie sostanze, che induce lo stesso a rientrare in sé e a tornare dal padre. Così veniamo a scoprire che il padre lo aspettava da tempo, e nell'istante in cui vede il figlio tornare è già pronto alla festa.

Così è l'uomo ad avere l'indigenza di comprendere il male in funzione di una felicità ulteriore. Se in alcune opere Agostino sembra parlare di punizione, dobbiamo tuttavia supporre che si tratti di una punizione *ad intra*: l'uomo che sperimenta il peccato, ne subisce le conseguenze, non perché Dio agisca direttamente sull'uomo, ma perché il male, in quanto disordine, si ritorce sulla stessa creatura, che patendo sperimenta ciò di cui essa stessa è l'autrice. Che poi il dolore che dal male scaturisce possa essere sfruttato dall'uomo in funzione rieducativa alla vita, questa è una possibilità ulteriore; il bene che se ne ricava non è nel dolore in quanto tale, come se esso fosse il mezzo di una vendetta divina, ma nella crescita che da esso può provenire.

In una tal prospettiva il male dell'uomo danneggia l'uomo stesso: «comunque Dio mai punisce la volontà cattiva in modo da distruggerne la dignità di natura. Anzi, la sua punizione le deriva dal suo interno stesso, appunto perché disordinato: infatti le cattive volontà, hanno, in se stesse, loro pena interiore la loro stessa iniquità»¹²⁷. Peccando hanno violato lo stesso ordine della loro natura: «ciò che l'ordine di natura esige in tutte le cose, per comando di colui a cui tutte le cose sono soggette. Così Dio con un duplice operato, presiede all'universo della sua creazione: alle nature, affinché divengano; alle volontà, affinché nulla facciano senza il suo volere o senza la sua permissione».¹²⁸

Anche in *De civitate Dei*, Agostino affronta l'argomento della funzione ordinatrice di Dio, laddove dice che Dio sa utilizzare bene anche le volontà perverse, per cui l'uomo non riesce effettivamente a destabilizzare l'ordine voluto da Dio.

¹²⁷ Alberto di Giovanni, Introduzione a: *Opere di sant'Agostino. La genesi*, Città Nuova, Roma, 1988, p. XLVII.

¹²⁸ *Ibidem*.

3.3. *Del male consta il che, non il perché*

Posta questa soluzione, rimane tuttavia un problema: perché Dio, nonostante prevedesse che l'uomo avrebbe peccato, lo ha creato ugualmente? A questo quesito Agostino risponde che anche le anime che Dio sapeva che si sarebbero rese infelici contribuiscono all'armonia dell'universo, e quindi non sarebbero potute mancare nella compagine del creato. Non i peccati in quanto tali, ma le anime che commettono quei peccati:

Se anche la nostra infelicità completa la perfezione dell'universo, sarebbe mancato qualche cosa e questa perfezione nell'ipotesi che fossimo sempre felici. Quindi se l'anima incontra l'infelicità soltanto peccando, anche i nostri peccati sono necessari alla perfezione dell'universo che Dio ha creato. Come dunque punisce giustamente i peccati dal momento che se fossero mancati, il creato non avrebbe pienezza e perfezione?". Si risponde che non i peccati o l'infelicità sono necessari alla perfezione dell'universo ma le anime in quanto anime. Se esse vogliono, peccano; se hanno peccato, divengono infelici¹²⁹

Tale giustificazione che è la ripresa di quella del *De ordine*, e che riscontriamo anche nelle ultime opere, come per esempio nel *De civitate Dei*, acquista connotazioni diverse nel corso dell'evoluzione del pensiero agostiniano. Nel *De ordine*, infatti, Agostino si spinge fino a sostenere che il male sia necessario all'ordine dell'universo, come se la sua azione, opponendosi dialetticamente al bene, ne mettesse in evidenza il valore estetico, come un quadro ha bisogno di luci e ombre per esprimere l'armonia complessiva di ciò che rappresenta. Nelle opere successive invece sembra che questa necessità vada via via affievolendosi. In *De civitate Dei* XI, infatti, egli ipotizza che il male in quanto peccato possa non esserci, ma possa esserci un mondo in cui solamente gli esseri buoni esistano: il male non viene più posto come necessario, ma l'autore si limita a constatarne la presenza e ne tenta una giustificazione: «se nel mondo non ci fosse peccato, esso sarebbe ornato e pieno esclusivamente di esseri buoni. Infatti come una pittura è bella anche col colore oscuro, se ben disposto nelle parti, così

¹²⁹ *De libero arbitrio* III, 9, 26.

l'universo, se si potesse cogliere in una intuizione, è bello anche con i peccatori, sebbene in sé considerati la loro bruttura li deturpa»¹³⁰. Affermare la necessità del male sarebbe infatti implicare che Dio lo voglia in modo necessario e quindi, in ultima analisi e paradossalmente, che una qualsiasi creatura, che in quanto tale dovrebbe essere libera, sia invece necessitata a compierlo. A questo punto, Dio non sarebbe più solamente la condizione di possibilità del male, ma anche il suo responsabile.

La funzione ordinatrice di Dio, però, pone alcuni problemi dal punto di vista teoretico¹³¹. Se ciò che è male viene fatto rientrare nell'ordine, questo vuol dire che, prima di essere valorizzato, era fuori dall'ordine, cioè era fuori dall'originario disegno divino, e quindi non era in linea con il volere di Dio. Ma nulla può darsi al di fuori della volontà di Dio.

Se inoltre si afferma che Dio interviene per far rientrare il male nell'ordine, si suppone che Dio si muova a causa di un'azione di un essere da lui creato, che quindi un essere ontologicamente imperfetto abbia potere sull'Essere perfetto, e inoltre che esista un ordine originario e un ordine riequilibrato, ovvero che Dio si dia nel tempo, ma essendo Dio immutabile questa ipotesi è contraddittoria. Inoltre, affermare il carattere permissivo di Dio, che cosa significa esattamente? Se in Dio non c'è propriamente la volontà che ci sia il male, questo non dovrebbe di fatto esserci, posto che la volontà di Dio è onnipotente, cioè che la volontà è, in Lui, la stessa sua potenza. La permissione è propriamente qualcosa che si sopporta, non che si vuole.

Tale questione si collega inevitabilmente alla onnipotenza di Dio, che secondo Agostino si coniuga perfettamente con la sua volontà. Tutto quello che Dio avrebbe potuto creare è di fatto tutto quello che Dio ha voluto creare, e non avrebbe potuto creare qualcosa che non avesse potuto volere:

¹³⁰ *De civitate Dei* XI, 23, 1.

¹³¹ Di questo ne parla M. T. Bondioli nel saggio sopra citato, di cui ne riproponiamo la scaletta argomentativa pervenendo però a conclusioni più metafisiche che a quelle strettamente teologiche che quel saggio propone citando il cardinal G. Biffi.

«Secondo Agostino, dunque, qualunque cosa Dio crei, è creata deliberatamente dalla sua volontà caritatevole, non semplicemente dalla necessità logica della sua natura creatrice stessa. Quindi, Agostino deve presumere non meramente che ogni creazione divina delle norme morali possa produrre solo il mondo morale di cui siamo debolmente consapevoli – un qualcosa di tale mondo ci è mostrato dalla legge –, bensì che Dio non avrebbe voluto (e non avrebbe potuto volere) creare qualsiasi altra cosa. Se affermiamo che Dio (o un uomo) non potrebbe (condurre se stesso a) fare qualcosa, non intendiamo dire che non ha il potere fisico di farla, ma che se la facesse, non sarebbe quello che è. Così un modo di comprendere l'onnipotenza consiste nell'affermare che Dio è in grado di fare tutto ciò che vuole fare; ciò che, invece, non vuole compiere, come mentire, non può farlo»¹³²

Giunti a questo punto è doveroso quindi affermare che, essendo presente il male, questo, in un certo modo, è voluto da Dio come possibilità: questo non significa certo affermare la responsabilità di Dio nei confronti del male che esiste nel mondo, ma semplicemente che la condizione di possibilità del male è in Dio stesso. In altre parole, poste le condizioni precedenti, cioè che non si possono attribuire a Dio un prima e un dopo (un disegno divino originario e un disegno divino che venga riequilibrato dall'azione che fa rientrare il male nell'ordine), e posto che nulla può essere al di fuori dell'ordine da Dio prestabilito, è necessario affermare che anche il male ha una sua precisa funzione e collocazione all'interno dell'originario disegno divino:

Non c'è dubbio poi che Dio opera il bene, anche quando permette che accada tutto ciò che di male accade. È solo per un giusto giudizio che Egli lo permette, ed è certamente buono tutto quel che è giusto. Ed anche se tutte le cose cattive, proprio in quanto cattive, non possono essere buone, è tuttavia un bene che ci siano non solo cose buone, ma anche cattive. Se infatti non fosse un bene l'esistenza anche di cose cattive, la bontà dell'Onnipotente non permetterebbe assolutamente che esistessero; non c'è ombra di dubbio infatti che, come è facile per Lui compiere quel che vuole, è altrettanto facile non permettere ciò che non vuole. Se non crediamo questo, si compromette l'inizio stesso della nostra confessione, per cui confessiamo di credere in Dio Padre onnipotente. E non c'è altra ragione per cui Egli viene chiamato onnipotente secondo verità, all'infuori del fatto che Egli può tutto ciò che vuole e non c'è volontà di qualsiasi creatura ad impedire l'attuarsi di una volontà onnipotente.¹³³

In altri termini, dal punto di vista della creazione operata da un Dio onnipotente, la permissione è una categoria inadeguata a spiegare l'esistenza del male.

Se certo non possiamo indagare i misteri di Dio, ha senso almeno chiedersi quale

¹³² John M. Rist, *Agostino: il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 341.

¹³³ *Enchiridion* 24,96.

sia la funzione del male all'interno del progetto divino originario.

Attraverso l'amore che Dio ha per l'uomo, l'uomo può sperimentare, nel peccato, nelle cadute, nel male, il perdono del creatore che si china come padre per aiutarlo a rialzarsi. Il peccato apre alla riconciliazione con Dio, alla scelta sempre rinnovantesi di riprendere la relazione con il creatore. Così l'uomo può accorgersi dell'infinito amore che sgorga dal padre, e si meraviglia del mistero per cui esso, nonostante sia creatura imperfetta e impotente di fronte a Dio, si vede da lui perdonato.

Il perdono è l'opportunità per la creatura di potersi continuamente volgere alla contemplazione di ciò che la fa sussistere, e non si presenta solamente secondo la sussistenza fisica ma anche spirituale. Il Creatore impedisce che l'uomo si disperda nella inconsistenza da cui è tratto, così nel *De Trinitate* Agostino afferma che la creatura umana: «che eccelle fra tutte le creature quando dal suo creatore è giustificata dall'empietà, da una forma brutta è trasportata a una forma bella [*a forma deformi formosam transfertum in formam*]»¹³⁴.

E tale relazione diviene quindi preghiera, in quanto essa esprime l'indigenza dell'uomo che non è causa di sé, ma trova in altro il suo appagamento; quindi essa viene vissuta «nella percezione della radicale contingenza dell'essere finito – uomo e cose – e nella conseguente sua apertura – che Agostino chiama “desiderio” – alla vita beata»¹³⁵.

Da questa concezione deriva una ontologia in cui gli enti sono essenzialmente relazione, e sussistono nella misura in cui intrattengono un rapporto con l'assoluto. La aristotelica scienza dell'essere in quanto essere viene così rielaborata attraverso il riferimento al bene come chiave dell'ordine universale. Una tale ontologia «non tende alla comprensione concettuale dell'essere in universale né alla dimostrazione razionale di Dio, bensì, più semplicemente, alla comprensione degli enti sulla base del loro bene che li apre al “mondo” nella

¹³⁴ *De Trinitate* XIV, 17.23.

¹³⁵ Giorgio Benelli, *Mondo, essere e nulla. Le radici filosofiche della spiritualità agostiniana*, Città nuova, Roma 2007, pp. 31.

convinzione che [...] ente e bene siano strettamente e inscindibilmente connessi»¹³⁶.

Comunque sia, come afferma anche Paolo Pagani¹³⁷, non è possibile ricondurre a una ragione non ipotetica la causa del male, proprio perché non è possibile ricondurre a ragione certa la causa del bene. Del bene è possibile indagare il *quid*, non il *propter*, è possibile cioè indagare quale siano le condizioni di possibilità del bene, riconoscendo, per esempio, l'esistenza di un Dio trascendente che ne è origine, ma non per questo si conoscerà il fine della sua esistenza. Ciò sarebbe possibile solo se si conoscessero le intenzioni e la volontà di Dio, ma questo non è possibile. A maggior ragione lo stesso si può dire del male, ovvero che di esso è possibile indagare solo le condizioni di possibilità ma non il fine in vista del

¹³⁶ *Ivi* pp. 26, 27. Invece l'articolo di Maria Teresa Bondioli, che abbiamo citato in precedenza, da analoghe considerazioni trae delle conclusioni più strettamente teologiche, che condivide con Giacomo Biffi: «l'esistenza del peccato spiega l'esistenza di Gesù crocifisso e risorto, il quale appunto è il segno supremo e l'attuazione della misericordia di Dio; il mondo non è stato pensato se non in Cristo, ma Cristo non è stato voluto se non come redentore. (Il peccato) entra come elemento indispensabile all'esistenza del liberatore del mondo, ed è quindi la *conditio sine qua non* perché si avveri questo particolare e profondissimo rapporto tra gli uomini e l'Uomo, tra il redentore e i colpevoli» (G. Biffi, *Alla destra del padre*, Jaca Book, Milano 1970 p. 144). Che cosa significa allora dire che il male è necessario? Come dice la Bondioli, se dicessimo che il male non ha sua *ratio essendi*, allora faremmo entrare la casualità nel disegno divino; ma questa ipotesi contraddice l'affermazione della onnipotenza divina, che tutto vuole e muove, e della razionalità con cui la creazione è ordinata: «La perfetta rappresentazione ideale dell'universo, è per forza unitaria, e coincide con la realtà di colui che è l'unico Signore, Gesù Cristo. Perciò ogni cosa ha un'intrinseca connessione con questo tutto e niente può essere spiegato sino in fondo, se non si arriva alla piena intelligenza di tale legame. Ogni cosa è perciò, ordinata all'universo e gli è in un certo senso necessaria: contingente può essere detto con proprietà il mondo in rapporto a Dio, non le singole cose in rapporto al mondo. Dio poteva scegliere di attuare un'altra idea universale: qui sta appunto il contenuto della sua libertà; ma all'idea prescelta tutte le realtà che vi sono sinteticamente rappresentate, vanno ritenute necessarie» (G. Biffi, *Liberti di Cristo*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 79-80). In realtà, per quanto si possano indagare le ragioni dell'esistenza del male, se esso non è che *privatio boni*, non si potrà mai concludere la ricerca intorno a questo tema. In quanto alle ragioni della sua esistenza si possono solo fare delle ipotesi, ma non è possibile conferire loro il carattere definitivo che si vorrebbe. Però, a ben guardare, da un punto di vista esteriore, anche la soluzione che l'articolo in precedenza propone per bocca di Biffi non fa altro che spostare il problema. Tale proposta infatti mostra quale sia il disegno di Dio ma non mostra l'intenzione sottesa a quel disegno. Come è possibile che Dio volesse un mondo modellato sul Figlio redentore, sapendo che sarebbe morto in croce? Dio, con la sua infinita potenza avrebbe potuto creare perfetto, sia pure nel proprio genere, ogni essere. Ma qui ritorna il tema del primato della libertà: Dio vuole essere amato da esseri liberi, non tanto perché Dio abbia originariamente bisogno di amore, ma perché vuole che gli uomini trovino la felicità in una relazione libera con Lui.

¹³⁷ Cfr. P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, pp. 124-125

quale è voluto come esistente. E se si dicesse che non ha un senso, lo si potrebbe dire solo nella misura in cui si conoscesse il senso del bene. Ci si dovrebbe trovare cioè nella condizione di sapere il fine e la modalità dell'esistenza del mondo oppure si dovrebbe ammettere che anche il mondo non ha un senso. In quest'ultimo caso, però, anche ammettendo che il mondo non sia creato secondo una intenzione, è antropologicamente rilevabile che interrogarsi intorno al male, presuppone implicitamente il coglimento di un disegno sensato. In altre parole il male ci sembra non dovuto proprio perché siamo intelligentemente orientati al bene, orientati cioè a quella realizzazione che presuppone una progettualità adeguata:

Questo male sarebbe veramente inconciliabile con l'esistenza di Dio, solo se ... Dio non esistesse, cioè se la realtà, che da tale male è afflitta, fosse la realtà totale, e perciò il male stesso fosse originario e irredimibile. Questo spiega come tali obiezioni si impongano alla coscienza di coloro che, “desiderando” che Dio non esista, già ragionano sui concetti quali si vengono calibrando di una concezione dell'intero, che corrisponde a quel “desiderio” o prefigurazione.¹³⁸

¹³⁸ Cfr. G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol II, p. 60.

PARTE TERZA: DA DIO AL MONDO

1. IL RAPPORTO TRA ESSERE E DIVENIRE PRIMA DI AGOSTINO

1.1. Un'itinerario verso la creazione

Il quadro metafisico sul quale si muove Agostino è il risultato dell'evoluzione di un pensiero la cui origine è rilevabile con l'inizio stesso della ricerca filosofica di coloro che, per primi, vollero individuare un principio di tutte le cose (ἀρχή). La ricerca di tale principio muoveva dall'esigenza di ricondurre la molteplicità ad un unità che ne spiegasse l'essenza: in altre parole, il tentativo dei primi filosofi fu di cercare un'identità del diverso.

Già i primi greci ionici intuivano che la molteplicità doveva presupporre necessariamente un'unità trasversale alle cose, che rendesse ragione della molteplicità e che, nello specifico, spiegasse l'esistenza delle differenze.

Questo problema dell'unità del molteplice, verrà progressivamente in luce nel corso della storia della filosofia come il problema del rapporto tra essere e divenire, cioè tra ciò che immutabilmente sta – e quindi è pienamente essere (τὸ ὄν) –, e ciò che, mobile, irrequieto, è soggetto al divenire (γίγνεσθαι).

In ragione di ciò, il problema del rapporto tra unità e molteplicità è intimamente connesso con il problema del rapporto tra essere e divenire, che in Agostino verrà messo a tema e risolto attraverso la figura della *creatio ex nihilo*¹³⁹.

Vale la pena quindi mostrare come il problema si ponga nei pensatori precedenti ad Agostino, per vederne trasversalmente l'evoluzione fino alla soluzione adottata dal nostro autore.

¹³⁹ «Il problema dell'essere e del divenire è uno dei massimi problemi della filosofia, giacché esso è intimamente connesso coi problemi dell'uno e dei molti e della partecipazione, che sono alle fondamenta della filosofia dell'essere, e dalla soluzione del quale dipende la visione integrale di tutta la realtà, e quindi l'articolazione dei diversi sistemi» (Tommaso M. Bartolomei, *Il problema dell'essere e del divenire dai presocratici a san Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» 61, 1958, p. 407).

1.2. I presocratici

I greci ionici intesero questo rapporto tra unità e molteplicità come il rapporto tra un elemento comune di tipo materiale, e quindi diveniente, e le cose.

Dall'osservazione della *physis*, Talete scorge nell'acqua il principio della vita, poichè il nutrimento di tutte le cose è umido e il principio dell'umido è l'acqua¹⁴⁰, Anassimandro invece, riconosce l'*archè* nella materia indeterminata (*ἄπειρον*), dove le cose nascono e dove ritornano¹⁴¹, Anassimene lo riconosce nell'aria¹⁴².

Secondo Eraclito tutte le cose sono propriamente se stesse nella misura in cui si oppongono al proprio opposto in una guerra senza fine. Al fondo della questione, la cosa non potrebbe esistere senza il suo opposto, ma la guerra (*Πόλεμος*) tra gli opposti fa fenomenologicamente emergere il vincitore. Il divenire in questo senso è il passaggio da un opposto all'altro: la cosa appare prevaricando sul proprio opposto, come il giorno appare prevaricando sulla notte. Ciò che immutabilmente sta è solo il legame immanente alla natura, ovvero la legge dell'identità degli opposti (*λόγος*) che lega i contrari (*λόγος* proviene dal verbo *λέγω* che significa legare), in un rapporto di interdipendenza e che mostra, in profondità, l'armonia del tutto e l'esistenza di un'unica realtà¹⁴³.

Se accettassimo la concezione eraclitea, dovremmo ammettere la contraddizione; quella specifica contraddizione per cui il divenire è l'originario¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, A 3 983 b 6 segg.

¹⁴¹ «Anassimandro...ha detto... che principio degli esseri è l'infinito (*ápeiron*)...da dove infatti gli esseri hanno l'origine, li hanno anche la distruzione secondo necessità, poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo» (DK, 12B1)

¹⁴² «Come la nostra anima, che è aria, ci tiene insieme e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il cosmo intero» (DK, 13B2).

¹⁴³ «Non ascoltando me, ma il logos, è saggio intuire che tutto è Uno, e che l'Uno è tutto» (DK, 22B50).

¹⁴⁴ Porre il divenire come originario significa infatti ammettere che l'esperienza diveniente esaurisce l'estensione dell'essere. Ora, questo implica che generazione e corruzione si presentino rispettivamente come un iniziare ad essere presente o un cessare di essere presente non solo nell'esperienza, ma nell'essere stesso. Questo è evidentemente impossibile, perchè richiederebbe che il non essere assoluto fosse inizio o destinazione di qualcosa, fosse cioè elemento costituente del divenire. Su questo aspetto del divenire ha riflettuto anche, in un suo interessante saggio (A. Bausola, *Sul problema del divenire*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» Vol. 92, 2000 No. 2, pp. 295-302). Tra gli altri saggi rilevanti sulla questione ricordiamo quelli di Davide Spanio (*La contraddizione del divenire, Luoghi teoretici e nodi problematici*, in «Divus

Non meno problematico è il problema dell'interpretazione della realtà da parte del monismo ilozoistico: se il principio della realtà è un elemento di natura materiale, allora esso non può essere l'identità del diverso, perchè per quanto ci si sforzi di considerare il principio come l'unità, esso, nella prospettiva dei primi pensatori, differenziandosi rispetto al proprio altro, si presenta come limitato e particolare e non può configurarsi quindi come universale e illimitato.

Parmenide risolse in parte il problema intuendo che l'*archè* deve avere a che fare con la totalità: o il principio è principio della totalità oppure non è principio. Solo ciò che, in un linguaggio neoscolastico, diremmo *trascendentale*, può fungere da identità del diverso. Parmenide da parte sua individua l'Essere come principio della totalità. L'Essere infatti è ciò che si oppone al nulla¹⁴⁵, per cui esso, lasciando fuori di sé il nulla, non lascia nulla fuori di sé e si configura quindi come la totalità¹⁴⁶.

L'essere parmenideo è "uno", "indivisibile", "ingenerato", "imperituro" ed "eterno", in una parola: necessario.

Thomas» Vol. 121, 2018 No. 1, pp. 33-52) e Paolo Pagani, (*Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, in Divus Thomas, Vol. 121, 2018 No. 1, pp. 110-168).

¹⁴⁵ P. Pagani osserva che in realtà, classicamente, l'opposizione di essere e nulla non è un'opposizione reale. Perché fosse tale, infatti, il nulla dovrebbe assumere consistenza ontologica e porsi simmetricamente all'essere stesso con la conseguente identificazione aporetica dei due, il che accade, per esempio, nelle metafisiche organicistiche. Il nulla è piuttosto un nome non denotante, che indica la intrascendibilità dell'essere: «Si può anche dire – sinteticamente e paradossalmente – che "non essere" sia un nome dell'essere: quello specifico nome che dell'essere indica l'intrascendibilità. Intrascendibilità guadagnata in due momenti: lo sporgimento *ad extra*; e il reinvio *ad intra*, in considerazione del fatto che nella fattispecie – si tratta infatti dell'essere – ogni *extra*, in tanto in quanto ha consistenza, è un *intra*, e, in tanto in quanto non ha consistenza, non costituisce neppure un *extra*» (P. Pagani, *Ex nihilo*, in «Divus Thomas» 118, 2015 No. 2, pp. 152-153).

¹⁴⁶ «Orbene io ti dirò, e tu ascolta accuratamente il discorso, quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: l'una che "è" e che non è possibile che non sia, e questo è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità; l'altra che «non è» e che è necessario che non sia, e io ti dico che questo è un sentiero del tutto inaccessibile: infatti non potresti avere cognizione di ciò che non è (poiché non è possibile), né potresti esprimerlo. ... Infatti lo stesso è pensare ed essere» (DK, 28B2). Parmenide è il primo pensatore a intuire che l'esperienza diveniente non può essere assoluta: «La struttura dell'assoluto, infatti non può essere omogenea a quella del diveniente: essa – pena la contraddizione – esclude da sé l'*eidos* del divenire. Dunque, l'Assoluto è indiveniente; ma non indiveniente di fatto, bensì di diritto: strutturalmente. Si può dire, allora, che l'Assoluto è indivenibile (*immutabilis*). Si è così superato un primo gradino, un primo *step* [...]. Questo *step* può essere intitolato a Parmenide, che per primo – almeno nella interpretazione più avveduta che dei suoi frammenti si può dare – ha vietato l'interpretazione nichilistica del divenire» (P. Pagani, *Ex nihilo*, p.164).

Il rapporto che lega Immutabile e diveniente è qui risolto semplicemente considerando il divenire come irreali: la verità che è insieme vera realtà ed Essere, è esente dal divenire, che è invece considerato come mero fenomeno doxastico, e illusorio. Nella misura in cui solo l'Essere è, il mondo delle cose molteplici, è ricondotto al nulla. Parmenide destituisce di fondamento il divenire sostenendo che solamente il pensiero garantisce l'accesso alla verità, mentre i sensi, che attestano l'esistenza del mutamento delle cose, sono forieri di illusione e sviano l'uomo dalla conoscenza della verità dell'Essere.

Parmenide insomma risolve la relazione tra immutabile e diveniente relegando il diveniente nell'ambito della non verità, e facendo di esso un nulla. In realtà il problema è così solo spostato: si tratta a questo punto di capire come sia possibile l'antitesi tra ragione ed esperienza, cioè tra la verità dell'essere e la testimonianza dei sensi. Inoltre l'Eleate continua a concepire l'Essere come qualcosa di corporeo, in particolare egli lo immagina come una sfera chiusa e perfetta. Ma ciò che è materiale, come è noto, non può essere indivisibile, e ciò che è divisibile in parti non può essere uno¹⁴⁷.

La testimonianza della verità dell'essere che è, e della sua intrascendibilità, – testimoniata dal non essere –, rivela Parmenide come l'iniziatore della metafisica occidentale¹⁴⁸, che da lì in poi si configura come tentativo di evitare di fare del non essere un essere¹⁴⁹. Già l'essere di Parmenide nasce dal riconoscimento

¹⁴⁷ «STRANIERO – Se dunque l'intero è, come anche Parmenide dice, da ogni parte simile a massa di ben rotonda sfera; / a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, nè in qualche parte più grande / nè in qualche parte più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra, se l'ente è tale, ha un centro e insieme degli estremi; ma se ha questi, è necessario che abbia delle parti. Non è vero? TEETETO – è così. [...]STRANIERO – Ma ciò che si trova in queste condizioni non è forse impossibile che sia l'Uno in sé? TEETETO – Come? STRANIERO – Il veramente Uno deve essere del tutto privo di parti, per parlare secondo il discorso corretto» (Platone, *Il sofista*, 244e – 245a).

¹⁴⁸ Nonostante l'essere di Parmenide assuma una configurazione spaziale, le sue caratteristiche di fatto lo riconducono ad alcunchè di metafisico. Non esiste nulla di fisico, infatti, che sia immutabile. La nota tesi per cui tutta la metafisica occidentale sarebbe in realtà una fisica poggia sul presupposto per cui l'opposizione di essere e nulla è una opposizione reale, ovvero, in ultima analisi, sul presupposto per cui l'essere non sarebbe intrascendibile.

¹⁴⁹ «Lo sviluppo della metafisica occidentale, culminante nel teorema di creazione, nasce dalla esigenza di evitare contraddizione, nella specifica e intensiva forma dell'evitare di attribuire consistenza al non essere. Più precisamente, l'esigenza è quella di evitare di dover interpretare come istanziazioni del non essere assoluto le forme di non essere che insidono nel divenire: il

implicito, in funzione antieraclitea, che il divenire non può essere posto come originario, pena la contraddizione¹⁵⁰; da qui la necessità di postulare qualcosa di necessario, la cui introduzione però sposta il problema, rendendo impossibile, all'interno di tale concezione, la realtà dell'esperienza.

In sintesi, sia Parmenide che Eraclito non riescono a risolvere il problema della relazione fra immutabile e diveniente: l'uno perchè toglie l'esperienza, l'altro perchè toglie l'immutabile.

1.3. Platone

Platone, affronta il problema della conciliazione tra esperienza ed essere ripartendo dalla questione lasciata irrisolta da Parmenide. Ciò che generava problema era la concezione univoca dell'essere da parte dell'Eleate: se infatti, l'essere è pensato alla maniera parmenidea, è chiaro che tutto ciò che gli differisce è nulla. Ovviamente questo discorso (λόγος) contraddice l'esperienza.

Da questo punto di vista, il problema che Platone si trova davanti, quindi, non è tanto quello per cui Parmenide, nel suo discorso, si sarebbe contraddetto facendo del non essere un essere¹⁵¹, quanto quello che non è possibile che l'esperienza sia intesa al modo in cui la intende l'Eleate. In altri termini, ciò che importa a Platone, almeno nel dialogo *Il sofista*, non è tanto e *in primis* la soluzione della

non esser più, il non essere ancora; ma anche il non esser ora» (P. Pagani, *Ex Nihilo*, p. 159).

¹⁵⁰ Come già si faceva notare, se il divenire è concepito come passaggio dall'essere al nulla, esso non può costituirsi come originario, in quanto in una tal prospettiva l'esperienza sarebbe esaustiva della totalità dell'essere, e il nulla diventerebbe elemento costitutivo del divenire.

¹⁵¹ «In effetti, si trattava di rendersi conto che la confutazione parmenidea del non essere confutava se stessa, costringendo il discorso sull'essere a imbattersi in un vicolo cieco (*a-poria*). L'aporia suona: il non essere non è (l'essere), oppure l'essere (non) è (il non essere). Dire così, infatti (e dire così pare *corretto*), significa, da ultimo, *entificare*, il non essere che, non essendo, dovrebbe opporsi all'essere come al proprio assolutamente altro. Il non essere è l'assolutamente altro dell'essere (che è, mentre il non essere non è), ma se diciamo che l'essere si oppone al non essere, e il non essere appare come ciò che l'essere tiene da sempre e per sempre a bada, allora trattiamo il non essere come un *qualcosa-che-è*. Opporre o contrapporre l'essere al non essere significa perlomeno esporsi al rischio di entificare quello che, appunto, dovrebbe rappresentare (per non essere) l'assenza assoluta dell'essere. Interpretare l'essere come un opporsi al non essere risulta cioè essenzialmente fuorviante» (Davide Spanio, *Nihil, Ex Nihilo. Un percorso filosofico*, in «Divus Thomas» 118, 2015 No. 2, p. 76).

aporia del nulla, quanto la riabilitazione del valore dell'esperienza; il risolvimento dell'aporia del nulla è funzionale a questo scopo, ma non è in sé il tema principale del dialogo, tant'è vero che, di fatto, nemmeno Platone stesso risolve l'aporia che, anzi, rimane sullo sfondo del suo discorso¹⁵². A favore di questa tesi affermiamo che la soluzione platonica risolve in parte il problema della coesistenza di essere e divenire e della loro conciliazione; e quindi, da questo punto di vista, l'autore del *Sofista* svolge un ruolo fondamentale nello sviluppo della questione che riguarda il rapporto tra immutabile e mutevole, centrando l'obbiettivo. Diverso è il caso se si considera dal punto di vista di chi legge *il sofista* per trovarvi la soluzione della aporia del nulla. È difficile pensare che l'Ateniense non avesse preso coscienza che la soluzione da lui proposta non aveva di fatto risolto tale problema; è molto più plausibile affermare invece che il suo vero interesse fosse appunto quello sopra indicato; tanto è vero che nel dialogo in cui Platone tratta il problema viene riservato molto più spazio alla considerazione della molteplicità e della relazione tra gli enti e le idee piuttosto che alla considerazione della problematicità del nulla e della sua soluzione, – aggiungiamo noi –, non definitiva. È comunque altrettanto vero che la soluzione della aporia del nulla è strettamente connessa con la questione che stiamo trattando in quanto, il mancato dominio concettuale del problema lascia una incognita sul modo di pensare il divenire, come prima si è mostrato.

Vediamo quindi come Platone tenta di risolvere la relazione tra essere ed esperienza.

La conciliazione tra ragione ed esperienza prende avvio dalla nota distinzione platonica tra il non essere come *holon* e il non essere come *heteron*. Si tratta di pensare la negazione, non come la negazione dell'essere *simpliciter*, ma come

¹⁵² «Quando Platone esibisce questa aporia compie un'operazione teorica che rimane in sospeso. Platone, infatti, non risolve l'aporia, ma dirotta l'attenzione sull'essere determinato. Dire e pensare l'essere significa dire e pensare l'essere determinato. In tal senso, il tratto scoperto dell'operazione platonica sembra alludere all'insignificanza dell'aporia, che l'Ateniense vede scaturire da una rappresentazione ingenua dell'essere, ritratto in una olimpica solitudine, immune dalla negazione. Vorrei suggerire infatti che molte delle difficoltà che il pensiero filosofico incontra e ha incontrato sul proprio cammino dipendono dal fatto che l'aporia del nulla è rimasta taciuta o sullo sfondo, perpetuando l'ambiguità che la caratterizza» (*ivi*, pp. 5, 7).

negazione dell'essere determinato. Ovvero, ogni negazione è un essere altro o una differenza. Così quando, per esempio, si afferma che "il grande non è il piccolo o non è l'uguale", si sta semplicemente dicendo che "quell'essere determinato che è l'essere grande è diverso dal quell'essere determinato che è l'essere piccolo o l'essere uguale"¹⁵³.

Se questa distinzione la decliniamo sulla relazione tra essere in senso pieno ed essere diveniente, quando affermiamo che il mondo diveniente non è l'essere stiamo dicendo che il mondo diveniente è diverso dall'essere, senza per questo che sia *nihil absolutum*. Esso, come fenomenologicamente rilevato, è anche un non-nulla, cioè qualcosa di diverso dal *nihil absolutum*.

In altri termini, l'esperienza differisce dall'essere e insieme dal nulla, in qualche modo è e in qualche modo non è. Così il mondo del divenire diventa un medio tra essere assoluto, e nulla assoluto.

L'essere platonico è il mondo delle idee perchè esse, secondo Platone, hanno quelle caratteristiche che competono all'essere parmenideo: sono una, ingenerate, eterne, immutabili; esse sono la causa formale delle realtà divenienti, che sono riproduzione imperfetta del mondo ideale.

Se il mondo è un medio tra essere assoluto e nulla assoluto, la differenza tra l'essere pieno e il mondo non può essere dialettica, in quanto essa implicherebbe che l'essere assoluto si costituisse in relazione al mondo diveniente, perdendo così la sua assolutezza¹⁵⁴. La differenza tra essere assoluto e mondo diveniente è

¹⁵³ «STRANIERO – Quando diciamo il «non-ente», come sembra, non diciamo qualcosa di contrario all'ente, ma soltanto qualcosa di diverso. TEETETO – Come? STRANIERO – Per esempio quando diciamo qualcosa di «non-grande», ti sembra che in tal caso noi esprimiamo con questa espressione il piccolo piuttosto che l'uguale. TEETETO – E come? STRANIERO – Quando si dica che una negazione significa opposizione, noi non lo concederemo, ma <ammetteremo> soltanto questo, [C] che le particelle negative, preposte, indicano qualcosa d'altro rispetto ai nomi che le seguono, o meglio, rispetto alle cose a cui si riferiscono i nomi pronunciati dopo la negazione» (Platone, *Sofista*, 257b – 257c).

¹⁵⁴ «Considerando una prima ipotesi: può il diveniente essere pensato come un'alterità dialettica dell'Indivenibile, come lo è A rispetto al proprio complemento semantico (*non-A*) nell'unità dell'esperienza? Si badi che, in quest'ipotesi, il diveniente e l'Indivenibile sarebbero i lati astratti di una struttura comprensiva di entrambi: una sostanza, la quale risulterebbe, a questo punto, essa sì il vero Assoluto. In questa ipotesi, cioè, se il diveniente è " $A \wedge non-A$ ", l'Indivenibile sarebbe " $non-(A \wedge non-A)$ ": il suo significato, cioè, si costituirebbe in riferimento a quello del diveniente» (P. Pagani, *Ex nihilo*, p. 165).

quindi una differenza reale: tale differenza di genere tra l'essere assoluto e il mondo diveniente si chiama «trascendenza».

Facendo del mondo del divenire un non nulla e insieme un non essere e stabilito che la differenza tra i due generi non è dialettica bensì reale, rimane da considerare quale relazione sussista tra il mondo e l'essere puro. Se il mondo diveniente infatti in qualche modo è, è chiaro che deve stare originariamente in relazione con l'essere pieno.

Platone tenta di sanare il dualismo tra i due mondi inizialmente attraverso una relazione di partecipazione delle cose alle rispettive idee oppure di somiglianza tra cose e idee, o ancora di presenza delle idee nelle rispettive cose, accorgendosi poi, nel *Parmenide*, della problematicità di tali ipotesi¹⁵⁵. Il filosofo inoltre non riesce a spiegare come sia possibile una molteplicità all'interno dello stesso mondo delle idee, che, in quanto istanziazione dell'essere parmenideo, dovrebbe godere di unità.

In sintesi, il merito di Platone è stato quello di aver riabilitato il mondo diveniente e di essere stato il primo ad aver introdotto il concetto di trascendenza dell'essere rispetto al mondo, tentando di conciliare i due in una relazione non priva però di caratteri problematici. La concezione del non essere come differenza, inoltre, apre ad una interpretazione del divenire non più in termini autocontraddittori, bensì come passaggio da un essere ad un altro essere. Platone non riesce comunque a sanare il dualismo tra il mondo delle idee e il mondo diveniente.

1.4. Aristotele

Aristotele tenta di sanare il dualismo platonico: il problema lasciato in eredità dal

¹⁵⁵ La relazione di partecipazione o delle cose alle rispettive idee o di presenza delle idee nelle cose è problematica, perché implica che l'Idea possa essere separata da se stessa o divisa in parti. L'idea non può essere intesa nemmeno come un modello, in quanto, dice Platone, una eventuale relazione di somiglianza tra l'idea e la cosa richiederebbe l'introduzione di una terza idea a cui la prima idea e la cosa partecipino. Tale idea, essendo modello, dovrebbe partecipare insieme alla cosa di un'altra Idea e così via. (Cfr. *Parmenide*, 131a – 133a).

filosofo ateniese era spiegare in che modo il mondo ideale fosse causa di quello fisico.

Aristotele si accorge che un'analisi completa della realtà deve comprendere il momento fenomenologico: Platone si era limitato a constatare che il mondo diveniente deve in qualche modo essere, ma non aveva indagato con rigore epistemico in che modo la realtà diveniente fosse. Certo, quest'ultima doveva avere un qualche legame con la realtà ideale, data l'impossibilità di essere *causa sui*, ma non troviamo in Platone una indagine fisica che mostri la costituzione della realtà empirica. Aristotele riparte dal problema platonico e intuisce che, per studiare la relazione tra Indivienibile e diveniente, bisogna capire in che modo il diveniente sia.

Innanzitutto, a differenza della prospettiva platonica in cui le idee erano il vero essere, mentre il mondo diveniente era considerato alla stregua di un non essere relativo, Aristotele considera l'essere in senso pieno, non come qualcosa di effettivamente separato dal mondo diveniente, ma come sostanza, cioè qualcosa di determinato che entra nella costituzione stessa del mondo sensibile. Sebbene la caratteristica della sostanza, la modalità fondamentale dell'essere, sia quella di esistere di per sé, essa di fatto è presente negli enti di cui facciamo esperienza¹⁵⁶.

D'altra parte, osservando il mondo diveniente egli scorge due principi fondamentali: la potenza e l'atto. La potenza è la virtualità della cosa, ovvero la possibilità della cosa di realizzare il proprio fine diventando veramente se stessa. Per esempio un seme, è, in potenza, un albero. L'atto, invece, è la cosa che ha realizzato la sua compiutezza: per esempio un albero è in atto un albero.

Il divenire si configura come passaggio dalla potenza all'atto, dove la potenza è la caratteristica fondamentale della materia, cioè il sostrato della cosa che accoglie le determinazioni, mentre la forma è la determinazione della cosa. Il divenire, essendo movimento, presuppone una causa efficiente, ovvero un motore che dia inizio al movimento.

¹⁵⁶ In questo modo «Aristotele cerca di fondere la dualità platonica di intelligibile e di sensibile in un'unica realtà, nella realtà sperimentabile della natura» T. M. Bartolomei, *Il problema dell'essere e del divenire dai presocratici a s. Tommaso d'Aquino*, p. 414.

In questa prospettiva Aristotele riesce in ciò che Platone aveva trovato problematico, cioè istituire una relazione tra l'essere in senso pieno, – la forma –, e la materia, dando a questa relazione il nome di divenire.

È chiaro che, se il divenire particolare avviene tra sinoli di materia e forma, dove il sinolo si scoglie per acquisire una forma diversa, il divenire universale, deve invece avere come termine qualcosa che non sia potenziale, in quanto, se il fine contenesse qualcosa di potenziale, quest'ultimo diverrebbe a sua volta e non sarebbe più fine; il termine del divenire universale deve essere quindi atto puro¹⁵⁷, e in Aristotele è il primo motore immobile.

L'esistenza del primo motore è rafforzata dall'argomento dell'eternità del movimento¹⁵⁸, che mostra che non tutto è incorruttibile: motivo per cui, per permettere un movimento eterno, deve esistere un motore eterno sempre in atto.

La generazione e la corruzione degli enti inoltre, come divenire sostanziale, rivela l'esistenza di una materia indeterminata puramente potenziale, che non ha nessuna forma e che è capace di assumere tutte le forme; la sua esistenza è necessariamente implicata affinché si possa pensare il divenire come pienamente intelligibile.

In ultima analisi, quindi, il divenire universale si configura come il passaggio da una materia puramente potenziale, senza nessuna forma, capace di assumere tutte le forme, ad un atto puro, senza contagio da parte di alcun elemento materiale; esso è necessario, eterno, immobile, che muove le cose non come causa efficiente ma come causa finale¹⁵⁹.

È chiaro che, da questo punto di vista, lo Stagirita ripropone il dualismo tra Dio e

¹⁵⁷ Aristotele afferma che ogni movimento presuppone un motore in atto che sia causa del movimento; se il motore non fosse puro atto, ma contenesse la potenza, potrebbe diventare altro da ciò che è e smettere di svolgere la sua funzione di motore. Bisogna quindi che quest'ultimo sia atto puro (Cfr., *Metafisica*, XII, 7, 1071b 3 – 1072a 18).

¹⁵⁸ Il movimento è eterno, in quanto se non fosse eterno ci sarebbe un tempo in cui il motore del movimento non sarebbe stato motore, per poi, ad un certo momento, iniziare a produrre il movimento. Ma se così fosse, allora, vi sarebbe bisogno di un ulteriore motore, che sia causa del movimento del primo motore, e così via. Non è possibile pensare quindi un inizio del movimento.

¹⁵⁹ Cfr., *Metafisica*, XII, 7, 1072a 19 – 1073a 13.

mondo, in quanto il Dio di Aristotele essendo pensiero di pensiero¹⁶⁰ contempla se stesso senza preoccuparsi del mondo, è puramente rivolto verso di sé.

Non vi è una ragione per cui Dio ponga l'ordine del divenire nel mondo, e non è chiara inoltre la ragione per cui la materia indeterminata, che è pura potenza, abbia in sé la tendenza ad assumere una forma, dato che la forma è completamente in atto solamente in Dio.

In sintesi, quindi, l'insufficienza del divenire è risolta in Aristotele attraverso la presenza di un immutabile che egli chiama «motore immobile», e che è causa del movimento. Quest'ultimo si configura in universale come il passaggio dalla massima incompiutezza rappresentata dalla pura potenzialità della materia, alla massima compiutezza rappresentata dalla pura attualità del motore immobile. Tra questi due estremi principi stanno tutti gli esseri di cui facciamo esperienza.

1.5. Plotino

Un'altra grande figura della metafisica occidentale è Plotino. La sua filosofia si configura come il tentativo di spiegare la genesi del mondo a partire da un unico principio metafisico: l'Uno¹⁶¹. In questa prospettiva è chiaramente superato il dualismo tra principio generatore e materia, in quanto tutti gli enti derivano da quell'unico principio e ne tengono traccia dato che l'unità è carattere trasversale ad ogni cosa¹⁶². Ogni cosa infatti è una: anche la molteplicità come tale è

¹⁶⁰ L'attività del motore immobile non è produttiva in quanto una simile ipotesi implicherebbe un fine a lui esterno e quindi, in ultima analisi, una sorta di imperfezione. La sua attività è puramente pensiero che, daccapo, non può pensare qualcosa di esterno a lui, ma solamente lui stesso. (Cfr., *Metafisica*, XII, 9, 1074b 15 – 1075a 11).

¹⁶¹ «Tutti gli enti sono enti per l'Uno, sia quelli che sono tali in primo grado, sia quelli che partecipano in qualche modo dell'Essere. Che cosa sarebbero, infatti, se non fossero uno? Poiché nessuno di essi, privato della sua unità, non è più quello [...]. Inoltre, anche i corpi delle piante e degli animali, essendo uno ciascuno, se sfuggono all'unità, si dividono in molte parti e perdono l'essere che avevano; e se diventano qualcosa di diverso, anche il nuovo essere esiste in quanto uno. C'è la salute in quanto il corpo si accorda nell'unità; c'è la bellezza quando la natura dell'uno armonizza le parti; c'è la virtù dell'anima quando le sue potenze si fondono in unità e concordia» (*Enneadi*, VI, 9, 1).

¹⁶² «L'Uno (τὸ ἓν) è tutte le cose e non è nessuna di esse: infatti il principio di tutto non è il Tutto, Egli è il tutto, in quanto il Tutto ritorna a Lui; e cioè nell'Uno non si trova ancora ma vi si troverà» (*Enneadi*, V, 2, 1).

molteplicità di tante unità.

Questo significa dire che l'Uno non solo è una caratteristica comune a tutti gli enti, ma che esso ha una propria determinatezza e consistenza: tale consistenza prende il nome di «ipostasi» e indica una realtà trascendente e autosussistente. Da questa realtà, per sovrabbondanza, scaturisce l'Essere¹⁶³, che è Intelligenza (νοῦς), poichè esso si volge a contemplare ciò da cui emana¹⁶⁴. Esso è sia pensiero che essere. Pensiero è qui autoriflessione, cioè volgersi verso di sé persistendo come essere intelligenza,

A differenza della tradizione filosofica precedente, che aveva individuato nell'essere il principio, in Plotino l'essere è qualcosa di derivato, e, in quanto tale, è imperfetto rispetto al suo generatore. L'unità non comprende nè essere nè pensiero.

Tuttavia l'Essere, assomigliando a ciò da cui è generato, tenderà a sua volta a generare l'altro da sé, la terza ipostasi, l'Anima, la cui caratteristica fondamentale è l'essere in movimento¹⁶⁵; essa è l'origine della vita sensibile, quando si volge non più verso ciò da cui è stata generata, ma quando «procede verso un'altra e opposta direzione»¹⁶⁶.

La generazione a partire dall'Uno non può essere generazione di qualcosa di uguale a quest'ultimo; in quanto potenza generatrice, l'Uno genera ciò che da lui differisce. Il principio generatore plotiniano, inoltre, non può emanare qualcosa di superiore a sé, in quanto non ha nulla di superiore a lui, per cui il non-Uno è necessariamente qualcosa di inferiore, di imperfetto, è non unità, ovvero

¹⁶³ «Ora, proprio perché è in Lui, tutto può derivare da Lui; affinché l'Essere sia, Egli per questo non è essere, ma soltanto il genitore dell'Essere, e questa che chiamerò genitura è prima. Egli infatti è perfetto perché nulla cerca e nulla possiede e di nulla ha bisogno; e perciò, diciamo così, trabocca e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa» (*Ibidem*).

¹⁶⁴ «Ma l'Essere così generato si volge a Lui e tosto ne è riempito e, una volta nato, guarda a se stesso, e questa è l'Intelligenza» (*Ibidem*).

¹⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁶ «Ma l'anima non è immobile nel suo generare, anzi, una volta in movimento, genera la sua immagine. Essa finché guarda lassù donde ebbe origine, si riempie di Intelligenza, ma se procede verso un'altra e opposta direzione, genera la sensibilità, sua immagine, e la potenza vegetativa che è nelle piante. Nulla tuttavia è separato e tagliato fuori da ciò che precede; anzi, sembra quasi che l'Anima superiore si estenda sino alle piante; e in certo modo vi si estende, in quanto la potenza vegetativa che è nelle piante appartiene all'anima» *Ibidem*.

molteplicità¹⁶⁷.

Ora, il problema di Plotino è spiegare come, dall'unità assoluta derivi l'opposto, ovvero la molteplicità: se le cose molteplici sono emanazioni dell'Uno, ciò significa che l'Uno doveva già possederle in qualche modo e quindi, in qualche modo doveva già essere virtualmente molteplice in se stesso.

Da questo punto di vista, sulla scia aristotelica, Plotino afferma che l'Uno era «soltanto potenza di tutte le cose»¹⁶⁸, e aveva la molteplicità al suo interno come indistinta: l'Uno è pura potenza generatrice, e, attraverso la generazione la molteplicità indistinta nell'Uno diventa molteplicità distinta¹⁶⁹.

Il processo che dall'Uno arriva alla produzione della realtà diveniente, è un processo di progressiva perdita di potenza: a mano a mano che ci si allontana dal principio che è vero essere, si fa sempre più presente il non essere relativo, la cui istanziazione più adeguata secondo Plotino è quella offerta dal mondo materiale. La materia è massimamente non essere relativo, ed è quindi manchevole e indetificabile con il male, in quanto è la realtà più distante dal principio. Rivive qui la concezione aristotelica del male come «steresi» di bene che è valorizzata, in Plotino, attraverso la coincidenza di ontologia e agatologia: ciò che è sommamente essere è anche sommamente buono, mentre ciò che è privazione d'essere, essendo qualitativamente inferiore, è anche per qualche aspetto, non bene. Questo, secondo Plotino, non significa affermare che tutto ciò che è non-Uno sia male in sé. Egli parla di una «deficienza parziale», che è riconducibile

¹⁶⁷ «Come può derivare da Lui la molteplicità? Che un'unità possa effondere da sé un semplice, si può anche concedere, quantunque potremmo anche chiederci come mai il semplice possa derivare da ciò che è assolutamente uno; qui tuttavia potremmo dire che esso ne derivi come l'irraggiamento della luce. Ma della molteplicità che diremo? Certamente, ciò che procede da Lui, non deve essere identico a Lui, ma se non può essere identico, tanto meno può essere migliore. Infatti, che cosa potrebbe essere migliore dell'Uno, o addirittura al di là dell'Uno? Sarà dunque inferiore, cioè più manchevole. Ma che cosa è più manchevole dell'Uno? Il non-uno, vale a dire il molteplice: il quale, tuttavia, aspira all'Uno: e cioè l'uno-molti» (*Enneadi*, V, 3, 15-16).

¹⁶⁸ *Ibidem*

¹⁶⁹ «Ma come l'Uno è principio di tutte le cose? Forse in quanto le conserva e fa sì che ciascuna sia unità? Certamente, e anche perché le ha tratte all'esistenza. Come? Poiché le possedeva già. Ma così – come si è già detto – l'Uno sarebbe molteplicità. Sì le possedeva già, ma non distinte: esse sono distinte solo in un secondo momento, nel verbo dell'Intelligenza, dove ormai sono in atto: l'Uno invece era soltanto la potenza di tutte le cose» (*Ibidem*).

ad una certa perfezione almeno nel genere, e poi di una «deficienza totale», che è identificata con la materia e con il male in quanto tale¹⁷⁰.

Il problema plotiniano che rimane irrisolto è capire come da una sostanza perfetta possa prodursi una sostanza che "è" solo in senso equivoco. Se tutto esiste perchè partecipa dell'Uno, infatti, anche la materia in quanto esistente deve poter intrattenere un rapporto di partecipazione con il principio che la tiene in essere: motivo per cui non può essere identificata con quello che nel testo plotiniano è interpretabile come un male assoluto. In generale, la processione plotiniana non spiega come sia possibile la produzione di qualcosa imperfetto a partire da una sostanza perfetta. Certo, Plotino utilizza delle metafore per descrivere il processo di produzione, come per esempio l'immagine dell'irraggiamento del sole o della emissione di calore dal fuoco, o ancora del profumo che emana da alcune cose, ma tali metafore non possono sostituirsi all'argomentazione razionale.

La figura fondamentale che Plotino utilizza per spiegare l'attività dell'Uno è quella della volontà: essendo sommamente bene, l'Uno non può che volere liberamente se stesso. È bene specificare che qui libertà non è intesa come libero arbitrio, ma come una pura adesione a se stesso da parte del principio, e in tal senso si rivela più propriamente come spontaneità. Tale connessione tra volontà e spontaneità si spiega in Plotino con il tentativo di non togliere perfezione al principio: se esso fosse necessitato a volere se stesso, allora sarebbe sottoposto alla legge della necessità, avrebbe cioè una legge superiore a cui sottostare e non sarebbe più esso stesso assoluto. E tuttavia, esso non può che volere se stesso¹⁷¹.

¹⁷⁰ «Il male non consiste in una deficienza parziale, ma in una deficienza totale del bene; ciò che manca di un po' di bene non è cattivo, ma può essere anche perfetto, almeno nel suo genere. Ma quando la deficienza del bene è assoluta, come è della materia, allora il male è vero, privo di qualsiasi parte di bene. La materia non ha l'essere in modo da partecipare del bene: solo equivocamente si dice che essa è, poiché è giusto affermare che essa non è. C'è dunque la deficienza consistente nel non essere il bene; ma la deficienza completa è il male: se questa aumenta <l'essere> può cadere nel male e diventar cattivo. Si cerchi di concepire non un certo male, come l'ingiustizia o altro vizio, ma quello che non è ancora uno di questi, e di cui questi sono come delle specie ottenute con l'aggiunta di una differenza specifica» (*Enneadi*, I, 8, 5)

¹⁷¹ «Non si può pensare un bene che sia privo della volontà di essere, per se stesso, ciò che è: Egli è perciò concorde con se stesso, in quanto vuole essere quello che è ed è quello che vuole, e la sua volontà e il suo essere sono una cosa sola, e tuttavia Egli non è meno unità, poiché non c'è differenza fra ciò che Egli si trova ad essere e ciò che voleva essere» (*Enneadi*, VI, 8, 13).

È proprio ora che Plotino concepisce l'idea dell'Uno come autoprodotta: se esso si vuole e ha da sempre voluto se stesso, allora si è dato l'esistenza da solo¹⁷².

Se l'Uno non può volere che se stesso, allora l'atto di autoproduzione è libero nel senso di una volontaria autoadesione, ma non lo è quello di processione, in quanto, se la processione implica qualcosa di inferiore all'Uno, allora l'Uno non lo può propriamente volere.

L'origine del tutto è qui ricondotta alla processo di produzione da parte di un principio che è sottoposto alla necessità, e non è quindi consapevole né libero di produrre l'altro da sé. La sovrabbondanza di cui parla Plotino mina la contingenza dell'universo che, tralaltro, è prodotto *ab aeterno*: sia le ipostasi che l'universo diveniente sono coeterni con l'Uno.

A differenza dei pensatori greci precedenti, Plotino è riuscito a ricondurre l'esistenza del tutto all'atto di un unico principio, superando così il dualismo tra principio generatore e materia prima. Nel quadro metafisico plotiniano emerge quindi l'idea che la realtà diveniente sia radicalmente dipendente da un principio e che non possa quindi essere assoluta a sua volta¹⁷³.

1.6. Filone d'Alessandria

Filone d'Alessandria si inserisce tra coloro che, a proposito della genesi del mondo, si confrontano sia con la tradizione filosofica precedente che con la Sacra Scrittura: nel caso di Filone ci si riferisce ovviamente all'Antico Testamento,

¹⁷² «Se dunque il bene esiste, ed esistono con Lui la scelta e la volontà (che, senza di queste, non potrebbe esistere), e se è necessario che Egli non sia molteplicità, dobbiamo ridurre ad unità la volontà e l'essenza. Egli possiede, necessariamente, il volere che deriva da Lui e l'essere che deriva da Lui. Perciò il nostro ragionamento ha scoperto che Egli ha creato se stesso» (*Ibidem*).

¹⁷³ «La nuova acquisizione è dunque questa: il diveniente non è "assoluto" rispetto all'Assoluto, cioè non può stare (non può consistere) senza l'Assoluto. Dunque, $\neg\Diamond(X \wedge \neg Y)$, ovvero $\Box \neg(X \wedge \neg Y)$, e quindi $R(X \rightarrow Y)$. Ora, riconoscere che l'"esperienza", non sta indipendentemente dall'Assoluto è riconoscere qualcosa di più di una semplice simultaneità: non si tratta, cioè, del semplice fatto che X esiste quando Y esiste [...]. Quel che qui si è messo in luce è che Y sarebbe contraddittorio senza X, cioè che $\neg\Diamond(X \wedge \neg Y)$. Dunque si è messo in luce che Y è *conditio sine qua non* di X, cioè è "ciò senza cui" X non ci sarebbe[...]. Con ciò si è superato un terzo *step*, che idealmente può essere intitolato a Plotino, come a colui che ha riconosciuto nel modo più esplicito, tra i filosofi greci, il carattere pro-duttivo dell'Assoluto» (P. Pagani, *Ex nihilo*, pp. 167 – 168).

motivo per cui è opportuno tentare di dare un'idea almeno sommaria di ciò che si intende per genesi del mondo nell'Antico Testamento.

Innanzitutto è bene precisare che l'intento del testo biblico del *Libro della genesi* non è quello di fornire un quadro schematico argomentativo della creazione dal nulla, ma piuttosto di narrare in forma metaforica la relazione tra Dio e gli esseri creati, vista anche la diffidenza della tradizione biblica verso il pensiero astratto. Quest'ultimo prende forza, invece, dall'incontro della tradizione veterotestamentaria con il mondo greco, e si manifesta, a proposito di questo tema, in 2 Mac, 7, 28, dove i Padri della Chiesa hanno interpretato l'azione di Dio come traente le cose non da una materia preesistente¹⁷⁴.

Le metafore che troviamo in *Genesi* sono quindi il tentativo di una narrazione che cerca, da una parte, di rispettare la dignità ontologica divina evitando ogni forma di antropologizzazione di Dio, e dall'altra di aiutare il lettore a concepire l'idea del nulla, che «preesiste» al creato.

Questi tentativi sono guadagnati in due momenti. L'utilizzo del verbo ebraico *bara'*, che implica che il soggetto dell'azione sia Dio stesso, e che la tradizione sacerdotale sostituisce al verbo *jaçar*, che indica invece un'azione più propriamente formativa che creativa, e la rappresentazione di ciò che preesisteva all'azione creatrice divina attraverso, per esempio, l'immagine della "terra deserta", che se letta letteralmente, sembra alludere ad una realtà coeterna con Dio, ma che invece, ad uno sguardo esegetico, vuole indicare la assoluta preesistenza di Dio a tutte le cose e la nullità di queste ultime se considerate al di fuori dell'azione divina, o indipendentemente da essa¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Cfr. E. Moro, *Eternità e tempo: studio della dottrina agostiniana delle ragioni causali nel de genesi ad litteram*. Tesi di laurea, università di Padova, 2010 – 2011, relatore: prof. Giovanni Catapano, p. 161.

¹⁷⁵ «Tirando dunque le fila di questa breve esposizione relativa a Gen. 1, 1-2, posso dire che alla lettera non si rinvencono le tracce della presenza dell'insegnamento della *creatio ex nihilo*. Tuttavia, bisogna tener presente che veicolare una simile dottrina non è sicuramente l'obiettivo specifico di tale testo. L'autore "sacerdotale" non appare dunque primariamente preoccupato di definire la tesi metafisica della creazione dal nulla, quanto piuttosto di porre l'accento sull'aspetto di relazione delle creature al Creatore, di dipendenza totale di tutto ciò che esiste da Dio [...]. Le immagini della terra deserta e informe e delle tenebre ricoprenti l'abisso rappresentano quindi gli strumenti simbolici attraverso i quali il racconto biblico cerca di esprimere "l'esser-prima-di-tutte-le-cose" da parte di Dio. Si comprende ora come un mondo

Il ruolo di Filone d'Alessandria nel percorso verso la concezione della *creatio ex nihilo* è rappresentato dal tentativo di interpretazione della Sacra Scrittura attraverso la filosofia platonica. In tal modo egli è forse il primo a cercare una sintesi tra il testo che, in quanto ispirato da Dio, rappresenta in qualche modo un'autorità, e la speculazione propriamente *puri intellectus* rappresentata dalla filosofia. Se il tentativo di ricondurre a piena intelligibilità il testo biblico si esprime attraverso la lettura allegorica dello stesso da parte del filosofo alessandrino, con la particolare attenzione all'esigenza di evitare contraddizione, è tuttavia vero che il confronto con il testo biblico è l'occasione per pensare finalmente Dio come unico principio dell'universo, e quindi, in ultima analisi, a superare quella pluralità di principi del cosmo che inficiava la loro absolutezza in quanto reciproci antagonisti.

A dispetto di passi in cui Filone sembra far intendere la materia come coprincipiale con Dio nella genesi del mondo, vi sono ragioni per credere che, nonostante tutto, il filosofo sostenesse la provenienza dell'universo da un unico principio. In particolare è inequivocabile un passo del *Legum Allegoriae* in cui si afferma la non necessità di qualcosa di preesistente oltre a Dio per la creazione dell'universo¹⁷⁶.

È importante sottolineare, relativamente all'atto divino, che, se quest'ultimo vuole essere un'atto creatore, – e questo Filone lo afferma anche in *de Somnis*¹⁷⁷ –, allora deve presupporre la volontarietà dell'azione, ed eliminare così ogni residuo di dualismo.

In Plotino, infatti, è ancora possibile scorgere il dualismo che si configura tra l'Uno inteso come principio di tutto e la necessità intrinseca alla sua natura. Un

privo della bellezza, dell'ordine e della bontà derivanti da Dio non possa che possedere uno statuto equivalente, agli occhi dell'autore sacro, a quello dell'assoluto nulla» (*Ivi*, p. 165).

¹⁷⁶ «Ma il fatto che Dio sia solo è da intendersi anche così. Come prima della creazione del cosmo non c'era nulla insieme a Dio (ὅτι οὔτε πρὸ γενέσεως τι σὺν τῷ θεῷ), così a creazione avvenuta nulla v'è che sia al suo livello (οὔτε κόσμου γενομένου συντάττεται τι αὐτῷ). Dio, pertanto, non ha assolutamente bisogno di nulla» (*Legum Allegoriae*, II, 2).

¹⁷⁷ «Dio, quando generò tutte le cose, non solo le disvelò alla nostra vista, ma credè quella che prima non esisteva, non solo comportandosi come un demiurgo, ma proprio come un creatore» (*De Somniis*, I, 76).

dualismo sottile quindi, che a differenza delle filosofie precedenti non sorge da principi reciprocamente esteriori, ma tra il principio plotiniano e la necessità interna che lo muove.

La volontarietà dell'atto creatore, permette di concepire Dio come totalmente libero e quindi il mondo come contingente.

In relazione all'interpretazione del testo biblico, Filone riesce a tenere insieme la simultaneità dell'atto creatore con la scansione in sette giorni raccontati in *Genesi*. Il primo giorno rappresenta il mondo intelligibile, cioè il mondo come è pensato nella mente di Dio, i rimanenti sei giorni rappresentano, secondo il filosofo alessandrino, il dispiegarsi sostanziale della creazione secondo leggi già prefissate nella mente di Dio. In tal senso la scansione in due momenti, – il momento principiale e i rimanenti sei giorni –, non è cronologica, bensì gerarchica¹⁷⁸.

Per concludere, inoltre, secondo Filone, il mondo è creato *ab eterno*, in quanto non c'è stato un momento in cui Dio non agisse, ed è incorruttibile, in quanto non è possibile, secondo il filosofo, che Dio crei una realtà ontologicamente precaria¹⁷⁹.

1.7. Origene

Un importante pensatore che disquisisce a proposito della creazione è Origene (185 – 254). Il suo pensiero si inserisce nell'ambito della filosofia cristiana e in questo senso è il primo, tra i pensatori fin qui affrontati, che a proposito di questo tema costituisce uno stacco netto rispetto alla riflessione a lui anteriore riguardo alla genesi del mondo. Egli infatti non si confronta solamente con la tradizione filosofica precedente, ma istituisce un rapporto speculativo anche con la scrittura neotestamentaria.

Origene rappresenta inoltre, insieme ad Agostino, un caso particolare come Padre

¹⁷⁸ Cfr. E. Moro, *Eternità e tempo: studio della dottrina agostiniana delle ragioni causali nel de genesi ad litteram*, p. 167.

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi*, p. 168.

della Chiesa, in quanto, a differenza degli altri, che si preoccupavano soprattutto di difendere la Chiesa dalle correnti ereticali, egli affronta anche problemi filosofici in senso stretto.

È a partire dal suo pensiero che la concezione della *creatio ex nihilo* comincia a strutturarsi concettualmente, anche se essa riceverà la sua più formale sistematizzazione solamente con Tommaso d'Aquino.

Nel *De principiis* egli enuncia i pilastri fondamentali della sua dottrina sulla genesi del mondo: l'onnipotenza di Dio, il carattere temporale del creato, e il ruolo della sapienza di Dio nel processo formativo della materia.

Da un certo punto di vista, Origene sostiene l'eternità della creazione, che è implicata dall'onnipotenza di Dio. L'Alessandrino, infatti, per salvare Dio da ogni contagio del divenire, deve poter affermare l'eternità della sua onnipotenza, e quest'ultima si mostra nella misura in cui esistano degli esseri su cui si manifesta. Tali esseri devono esistere dunque da sempre, altrimenti si deve ipotizzare un tempo in cui Dio non sarebbe stato onnipotente, il che è impossibile¹⁸⁰. Questa argomentazione Origene la utilizza anche per altre caratterizzazioni di Dio, quali per esempio la bontà e la provvidenza¹⁸¹.

Già in Origene troviamo inoltre un tentativo di spiegazione di quei passi del Nuovo Testamento che affermano la creazione per mezzo del Verbo¹⁸², e, in questo senso, egli rappresenta una novità rispetto anche alla concezione di Filone d'Alessandria.

Dalla immutabilità di Dio egli implica la sempiternità della creazione, e siccome la creazione, secondo la Sacra Scrittura, è stata fatta per mezzo della Sapienza, allora quest'ultima doveva essere necessariamente coeterna con l'onnipotenza del Padre¹⁸³.

Ora, l'esistenza della Sapienza, permette di salvare sotto rispetti diversi, sia il

¹⁸⁰ *Principi*, I, 2, 10.

¹⁸¹ *Ivi*, I, 4, 3.

¹⁸² «Tuttavia per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale sono tutte le cose, e noi viviamo per lui, e un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose, e mediante il quale anche noi siamo» (Corinzi I, 8,6). Vedi anche Colossesi 1, 16; Ebrei 1, 2; Giovanni 1, 10; Giovanni 1, 3.

¹⁸³ *Principi*, I, 2, 10.

carattere sempiterno della creazione che quello temporale di esso; il creato, infatti, ha avuto un inizio. Secondo il filosofo di Alessandria, la creazione era sussistente solamente in potenza, attraverso le idee che risiedevano nel Padre per mezzo della sapienza (*logos*); quindi da questo punto di vista essa era da sempre per mezzo del Figlio. Una sorta di prefigurazione della creazione, quindi, risiedeva nella mente di Dio: una prefigurazione perfetta di quello che sarebbe poi stato generato a partire dalle idee divine¹⁸⁴. Egli concepisce il figlio come avente un duplice ruolo: quello di sapienza contenente virtualmente tutti i *logoi* degli esseri creati, e quello di Verbo, in quanto comunicatore degli stessi agli esseri creati¹⁸⁵.

In altre parole, ciò che è coeterno con Dio non è il mondo materiale, ma quello delle idee, che, a differenza di Platone, non ha sussistenza autonoma, ma è contenuto nella mente di Dio. Questo, secondo Origene, salverebbe Dio dal divenire e garantirebbe la creazione sostanziale nel tempo, e quindi la generabilità della creature.

Il problema però è solamente spostato: il passaggio da una creazione prefigurata ad una sostanziale, infatti, ripropone la questione dell'onnipotenza divina¹⁸⁶, a cui il nostro autore tenta di dare una risposta attraverso la teoria della successione dei mondi.

In sintesi si può affermare che, Origene abbia effettivamente concepito la *creatio ex nihilo*¹⁸⁷ guadagnata in due momenti: la creazione *ab eterno* dei *logoi*, che sono le ragioni delle cose create, e la creazione sostanziale dell'universo in Cristo, che è Sapienza in quanto detentrica di questi ultimi, e Verbo in quanto comunicatore di essi. Facendo tesoro dei pensatori precedenti, egli ha affermato la radicale trascendenza tra Creatore e Creatura, la dipendenza della Creatura dal Creatore, e la provenienza del creato dal nulla di sé, ovvero da quel non essere relativo che lo precede. Nella sua prospettiva, Dio è l'essere in quanto tale, e le

¹⁸⁴ *Ivi*, I, 4, 5.

¹⁸⁵ *Ivi*, I, 2, 2.

¹⁸⁶ *Ivi*, III, 5, 3.

¹⁸⁷ *Ivi*, I, 3, 3.

creature ne partecipano in quanto non possiedono l'essere per natura, ma questo è loro dispensato da Dio per una volontà buona, che Origene chiama Grazia. Egli quindi, configura il rapporto tra essere e divenire come una relazione tra Creatore e creato: tale rapporto è quindi di tipo fondativo, ovvero una implicazione necessaria monodirezionale, in cui la creatura implica di necessità il creatore.

L'esistenza dei *logoi* delle creature nella Sapienza del Padre, inoltre, chiama in causa anche il tema del libero arbitrio, in quanto, se questi sono le ragioni del successivo sviluppo individuale delle singole creature, si pone il problema della salvaguardia dell'autodeterminazione della creatura rispetto ad una concezione deterministica del mondo. Egli afferma che la libertà di ogni essere umano non è messa in scacco dalla predestinazione divina, in quanto Dio non predestina l'uomo ma anzi, lascia che la libertà umana costituisca una *novitas* rispetto alla catena causale degli eventi; e quindi, in un certo senso, lascia spazio all'uomo di poter generare eventi non preordinati da Lui. Dio infatti non preordina gli eventi e, in tal senso, non intacca il libero arbitrio, ma è presciente in quanto conosce anticipatamente tutto ciò che accadrà e che potrebbe accadere. In questa prospettiva, non è la predestinazione divina ad essere causa degli eventi, ma al contrario, sono tutte le possibili azioni umane ad essere causa degli eventi di cui Dio ha prescienza¹⁸⁸.

1.8. Ambrogio

L'intento dell'*Hexameron* ambrosiano, almeno all'inizio, è di porsi in netta contrapposizione con la tradizione filosofica greca in generale. Ad una stringata sintesi delle teorie platoniche, aristoteliche, democritee e pitagoree, infatti, Ambrogio contrappone il dettato mosaico che afferma che il mondo ha avuto un inizio. Esso è dunque pensato come generato e corruttibile e non più come coeterno a Dio (così invece lo pensavano gli Aristotelici); ma afferma anche

¹⁸⁸ «Celso pensa che ciò che è stato vaticinato da una qualche prescienza avvenga per il fatto stesso che è stato predetto. Noi invece, poiché non ammettiamo questo, diciamo che colui che ha predetto qualcosa non è la causa dell'evento futuro, perché ha predetto che esso sarebbe avvenuto» (Origene, *Contro Celso*, 2, 20).

l'unicità del principio autore della creazione, e la sua assoluta libertà, nonché l'assenza di presupposti materiali¹⁸⁹.

Il dettato ambrosiano sottolinea l'onnipotenza di Dio e l'istantaneità dell'atto creatore, che Ambrogio utilizza per caratterizzare la volontà di Dio come esterna al tempo, evitando così ogni equivoco relativo a un divenire in Dio: «la volontà non prevenne l'azione né l'azione la volontà»¹⁹⁰. Ambrogio contrappone la perfezione del principio creatore alla debolezza della creatura, debolezza che deve trasformarsi in occasione di umiltà, ovvero in quella riconoscenza che, a partire dalla bellezza del creato, ci invita a rivolgerci all'autore di essa.

La riflessione ambrosiana sul principio allude a tre diverse interpretazioni di quest'ultimo. Si può parlare di principio in ordine di tempo, in relazione al momento in cui il mondo fu creato; se invece si parla di principio come numero, allora ci si sta riferendo all'ordine gerarchico secondo cui sono state create le diverse realtà; se si parla di principio come fondamento, infine, si fa riferimento al fatto che il creato trova il proprio fondamento nella necessaria dipendenza a senso unico dal principio creatore¹⁹¹.

Anche Ambrogio svolge una riflessione sul dettato paolino, per cui tutte le cose sono state create per mezzo del Figlio. Egli riafferma la divinità del Cristo e, commentando l'espressione «*ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*», afferma che la preposizione *ex* indica la materia da cui scaturisce il creato, *per* indica l'operazione per cui l'universo è ordinato e *in* indica escatologicamente il

¹⁸⁹ «Perciò, prevedendo per ispirazione divina che sarebbero sorti questi errori tra gli uomini e che forse avevano già cominciato a diffondersi, il santo Mosè all'inizio della sua opera così dice: In principio Iddio creò il cielo e la terra, indicando nello stesso tempo l'inizio delle cose, l'autore del mondo e la creazione della materia, affinché tu apprendessi che Dio esiste prima dell'inizio del mondo, che egli è l'origine di tutte le cose [...], che egli ha inserito nelle cose il principio della generazione ed è il creatore del mondo, non già l'elaboratore della materia ad imitazione di una determinata idea, secondo la quale dare forma alle proprie opere non a proprio arbitrio, ma conforme a un modello proposto» (Ambrogio, *Hexaem.* I, 2, 5).

¹⁹⁰ Cfr. *Ivi* I, 3, 8.

¹⁹¹ «Si riferisce al tempo, se vuoi indicare quando Dio ha creato il cielo e la terra, cioè all'inizio del mondo, quando questo cominciò ad essere formato [...]. Se lo riferiamo invece al numero, conviene che tu intenda così: anzitutto creò il cielo e la terra, poi i monti, le pianure, i territori abitabili, oppure così: prima delle altre creature visibili, cioè il giorno, la notte, gli alberi da frutto, le diverse specie di animali, creò il cielo e la terra. Se poi lo riferisci al fondamento, hai letto nella Scrittura che il principio è il fondamento della terra» (*Ivi*, I, 4.12).

fine verso cui tutte le cose sono indirizzate¹⁹².

¹⁹² «Da lui dunque la materia,, per mezzo suo l'azione che ha collegato e riunito l'universo, per lui perché, finché egli vuole, tutte le cose continuano ad esistere e la loro fine risale alla volontà di Dio e a suo arbitrio si dissolvono» (*Ivi*, 5.19)

2. LA CREAZIONE IN AGOSTINO

2.1. *La creazione e il tempo*

Nelle *Confessioni* il tema della creazione viene affrontato negli ultimi tre Libri ed è collegato a tre temi fondamentali: il tempo, la questione della materia prima e il rapporto tra il creato e il creatore.

È nel Libro XI che Agostino introduce propriamente una riflessione teoretica sulla creazione, collegandola con il tema del tempo. Il nostro autore parte infatti da un rilievo di tipo fenomenologico, che egli comunica nel testo in modo poetico, dando voce direttamente al creato: «Ecco che il cielo e la terra esistono, proclamano con i loro mutamenti e variazioni la propria creazione»¹⁹³.

Agostino mette subito in luce il rapporto di causalità tra la qualità ontologica della realtà e il suo esser creato: poichè al diveniente, per definizione, compete il divenire, che è segno della sua non assolutezza: esso non può che essere una realtà prodotta, cioè sussistente in forza di qualcosa di assoluto, dato che sulla incandidabilità del divenire ad essere originario abbiamo già indagato.

Agostino comincia a delineare i caratteri dell'atto creatore, escludendo le caratteristiche che di sicuro non gli competono.

Ma come creasti il cielo e la terra? quale strumento impiegasti per un'operazione così grande? Non ti accadde certamente come a un uomo, che, artista, riproduce in un corpo le forme di un altro corpo seguendo i cenni dello spirito, capace d'imporre entro certi limiti le immagini che vede dentro di sé con l'occhio interiore: e come sarebbe capace di tanto, se non per essere stato creato da te? Lo spirito impone le sue immagini su qualcosa che già esiste e possiede quanto basta per esistere, come la terra o la pietra o il legno o l'oro o qualsiasi altro materiale di tale genere. Ora, fuori dalla tua azione, da dove potrebbero derivare queste materie? Tu desti all'artista un corpo, tu uno spirito, che comanda le membra, tu la materia [...]Ma tu come le crei? come creasti, o Dio, il cielo e la terra? Non certo in cielo e in terra creasti il cielo e la terra; nemmeno nell'aria o nell'acqua, che pure appartengono al cielo e alla terra. Nemmeno creasti l'universo nell'universo, non esistendo lo spazio ove crearlo, prima di crearlo perché esistesse. Né avevi fra mano un elemento da cui trarre cielo e terra: perché da dove lo avresti preso, se non fosse stato creato da te, per crearne altri? ed esiste qualcosa, se non perché esisti tu?¹⁹⁴

¹⁹³ *Confessiones* XII, 4.6.

¹⁹⁴ *Ivi*, 5.7.

L'atto divino non presupponendo alcuna materia preesistente alla creazione non è dunque un atto trasformativo, come può esserlo quello dell'artigiano, nè un atto collocato in un luogo specifico, dato che il luogo è anch'esso qualcosa di creato anch'esso. Ma Dio non crea nemmeno nel tempo: piuttosto il tempo inizia ad essere con la creazione.

In altre parole, come dice Giuseppe Barzagli, un inquadramento corretto della creazione in termini razionali sfugge ad una comprensione psicologica, cosicché nemmeno il linguaggio è adeguato ad una sua completa esplicazione¹⁹⁵.

Dio crea nella sua parola «Dunque tu parlasti, e le cose furono create; con la tua parola le creasti»¹⁹⁶, parola che non è in divenire, perchè è una parola eterna, ovvero al di fuori del tempo e produce effetto istantaneamente. In tal senso, ogni realtà creata è compresa a partire dal Verbo di Dio, cioè Cristo, e nella misura in cui a quest'ultimo essa si riferisce

Questa questione, vista sotto una luce psicologica, sembra paradossale, in quanto non è possibile pensare che il mondo sia stato fatto per mezzo di Cristo, se quest'ultimo è venuto in un mondo che già esisteva¹⁹⁷.

Se la parola con cui Dio crea fosse diacronica, sarebbe necessario ipotizzare l'esistenza di una realtà creata antecedente a quella che *Genesi* 1 descrive con i termini *caelum et terram*, e nella quale la parola in divenire si dispieghi nello spazio e nel tempo; sarebbe teoreticamente scorretto, infatti, collocare il Verbo di Dio nel tempo.

In tale prospettiva la domanda riguardo a che cosa facesse Dio prima di creare si inserisce in quella prospettiva psicologica che antropomorfizza Dio pensandolo in coordinate di spazio e tempo; ma la modalità fondamentale della realtà divina

¹⁹⁵ «Cosa vuol dire una comprensione psicologica? La comprensione psicologica è quella che è legata strettamente ed inevitabilmente al giudizio sulle cose partendo da una immersione esclusiva dentro la sensibilità e la temporalità [...]. È l'aspetto psicologico perché, siccome l'oggetto proprio della nostra intelligenza è la struttura delle cose materiali o sensibili, essa è legata alla illustrazione di queste cose anche attraverso un patrimonio di vocaboli che è su misura delle cose sensibili» (Giuseppe Barzagli, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in «Divus Thomas» Vol. 118, 2015 No. 2 p. 104).

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ «Quindi, come fa ad essere stato creato il mondo attraverso Cristo se il mondo c'era già quando Cristo è nato, morto, e risorto?» (*Ivi*, p. 107).

è l'eternità, ovvero l'esser presente *tota simul* di ogni positività; invece, la qualità ontologica dell'esperienza è il divenire, in cui le positività si escludono tra di loro e non possono mai darsi *totae simul*¹⁹⁸.

Nel testo agostiniano in esame, la domanda circa l'attività di Dio si declina come problema riguardante il rapporto tra la volontà di creare e il tempo.

Non sono forse pieni della loro vecchiezza quanti ci dicono : "Cosa faceva *Dio* prima di fare *il cielo e la terra*? Se infatti, continuano, stava ozioso senza operare, perché anche dopo non rimase sempre nello stato primitivo, sempre astenendosi *dall'operare*? Se si sviluppò davvero in Dio un impulso e una volontà nuova di stabilire una creazione che prima non aveva mai stabilito, sarebbe ancora un'eternità vera quella in cui nasce una volontà prima inesistente? La volontà di Dio non è una creatura, bensì anteriore a ogni creatura, perché nulla si creerebbe senza la volontà preesistente di un creatore. Dunque la volontà di Dio è una cosa sola con la sua sostanza. E se nella sostanza di Dio qualcosa sorse che prima non v'era, quella sostanza viene chiamata erroneamente eterna. Che se poi era volontà eterna di Dio che esistesse la creatura, come non sarebbe eterna anche la creatura?".

Se non esiste un tempo anteriore alla volontà di creare, allora essa appartiene a Dio sostanzialmente. Ma una tale ipotesi è impossibile: se infatti la volontà di creare appartiene sostanzialmente a Dio, egli o muta sostanzialmente quando decide di creare, oppure crea necessariamente. Ora, per definizione Dio non può mutare, nè è possibile una creazione per necessità, perchè in tal caso il creato sarebbe sempiterno. Dunque, la volontà di creare non appartiene alla sostanza di Dio, ovvero Dio può stare senza il mondo creato.

In sintesi, Dio non precede temporalmente la realtà creata, ma la precede ontologicamente. *Ex parte Dei, creare in verbo*, significa che tutta la creazione è già da principio pensata nella sapienza divina, per mezzo della quale e in vista della quale è stata fatta¹⁹⁹. In una tale prospettiva, la domanda su che cosa Dio facesse prima della creazione non ha senso, in quanto non esiste un "prima" della creazione.

¹⁹⁸ Cfr *Confessiones* XI, 11.13.

¹⁹⁹ «Nello sguardo di Dio, tutte le cose che chiamiamo mondo sono coordinate secondo un centro che è il loro punto di fuga, tale punto di fuga la Rivelazione di Dio ce lo indica in Cristo crocifisso, morto e risorto» (Giuseppe Barzaghi, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, p. 110).

2.2. La questione della materia prima

Una volta sviscerato il problema di un'atropomorfizzazione di Dio, Agostino passa a considerare direttamente il testo biblico di *Genesi*.

All'interno del Libro XII troviamo delle considerazioni riguardo ai termini *caelum e terram*²⁰⁰ e una introduzione alla questione della materia prima. Su tale questione Agostino ha un debito nei confronti della tradizione filosofica greca, dato che la materia prima che il nostro autore tematizza è la stessa di cui parlavano anche i filosofi dell'antichità: «la materia da cui Dio ha tratto l'universo è la stessa che gli antichi pensatori greci avevano chiamato *hyle*, sostrato informe e senza qualità da cui vengono formate le qualità delle cose che noi percepiamo»²⁰¹. In *Genesi* 1, ancor prima del racconto che scandisce i sei giorni della creazione, si dice che «in principio Dio creò il cielo e la terra»²⁰².

Ora, in tale contesto la necessità di introdurre la materia prima emerge in relazione ad una duplice osservazione. Da una parte infatti, relativamente al testo genesiaco e alle varie interpretazioni di questo passo, Agostino propende per non interpretare il cielo e la terra come realtà già formate quali noi le conosciamo.

Il "cielo" come letteralmente lo intendiamo, infatti, compare nel testo genesiaco il "secondo giorno", mentre la terra come suolo, il "terzo giorno"²⁰³. Se intendessimo "cielo" e "terra" come quelle realtà che già conosciamo, non avrebbe senso l'intera narrazione dell'*hexameron*²⁰⁴.

Agostino interpreta piuttosto il cielo e la terra di *Genesi* 1, 1 rispettivamente come il complesso delle realtà celesti e delle realtà fisiche. In particolare, egli compie una divaricazione al massimo grado tra la creatura che definisce *caelum caeli* e quella definita con il termine *terra*. Il *caelum caeli* è l'espressione che Agostino utilizza per parlare di quel cielo che Dio crea in principio, (*Gn* 1,1)²⁰⁵, e

²⁰⁰ E. Moro, *Eternità e tempo: studio della dottrina agostiniana delle ragioni causali nel De Genesi ad litteram*, p. 239.

²⁰¹ *De natura boni*, 18.

²⁰² *Genesi* I, 1.

²⁰³ Cfr. *Ibidem*.

²⁰⁴ Cfr. *Confessiones* XII, 29.40.

²⁰⁵ Cfr. *Ivi*, 9,9.

tale espressione indica una realtà intelligibile, che nulla ha al di sopra di sé all'infuori di Dio di cui è massimamente partecipe. Essa aderendo a Dio «senza alcun cedimento»²⁰⁶ viene descritta da Agostino come indiveniente²⁰⁷.

Tale caratteristica di questa creatura, che intrattiene un rapporto di piena beatitudine con l'Assoluto, ha portato alcuni a sostenere la istantaneità tra la sua creazione e la sua formazione. Gilson identifica questa realtà con le schiere angeliche:

Il cielo di cui parla il primo versetto della Genesi designa una materia spirituale completamente e definitivamente formata dal momento stesso della creazione, in una parola, gli Angeli. Creati, perciò non coeterni a Dio, gli Angeli comportano un substrato materiale e mutevole, come ogni altra creatura, ma la dolcezza della contemplazione beatifica fissa per così dire la loro mutevolezza naturale e li unisce in modo irremovibile a Dio. Immutabili di fatto, in virtù della loro beatitudine, sono sottratti al mutamento e non cadono di conseguenza nell'ordine del tempo, ma mobili per natura, non si elevano tuttavia fino all'eternità.²⁰⁸

Invece la materia informe è la *terra* di Gn 1,1, anch'essa non corporea perché «posta al di sotto della sfera del corporeo»²⁰⁹.

D'altra parte, invece, nelle *Confessioni* la materia prima è necessariamente implicata dal divenire. Per riuscire a intellegere pienamente il divenire, infatti, classicamente c'è bisogno di un sostrato a cui esso inerisca, cioè alcunché che possa ricevere e perdere la forma, ovvero ciò che determina l'ente. In altre parole essa è la condizione necessaria del mutamento.

Fissai [...] la mia attenzione direttamente sui corpi, scrutai più a fondo la loro instabilità, per la

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ivi*, 15.21.

²⁰⁸ E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, p. 226.

²⁰⁹ «Si può dunque comprendere la definizione della visione metafisica del libro XII sopra citata, ossia quella di “struttura cosmologica allo specchio”. Agostino infatti comprende i termini *caelum et terram* identificando rispettivamente il primo non solo con una realtà di tipo spirituale, ma con il vertice ontologico di ciò che è spirituale, cioè con il suo stato perennemente formato, e la seconda con un'entità anch'essa non corporea, perché posta al di sotto della sfera del corporeo, ossia con la materia informe. Questa visione produce la massima divaricazione possibile tra i limiti estremi dell'universo: non si tratta più di un'oscillazione delle creature tra lo spirituale e il corporeo, ma della lontananza che corre tra il più sublime dell'uno e l'infimo dell'altro. Si produce dunque una corrispondenza tra tutti i livelli dei due mondi che può essere a buon diritto definita “speculare”» (E. Moro, *Eternità e tempo: studio della dottrina agostiniana delle ragioni causali nel De Genesi ad litteram*, p. 241).

quale finiscono di essere ciò che erano, e cominciano a essere ciò che non erano; e supposti che quel passaggio stesso da una forma all'altra avvenisse attraverso qualcosa di informe, non un nulla assoluto [...]. È insomma la stessa mutevolezza di ciò che muta ad ammettere tutte le forme in cui ciò che muta si muta. Ma essa, cos'è? Spirito forse? O forse corpo? O una parvenza di spirito? O di corpo? Se si potesse parlare di un «niente qualcosa» di un «è che non è», così ne parlerei. Eppure doveva esistere in qualche modo, per assumere gli aspetti visibili e complessi del mondo.²¹⁰

Agostino riconosce a tale realtà uno statuto ontologico particolare, il *prope nihil*, quindi qualcosa di concepibile, ma non propriamente immaginabile, in quanto determinabile solamente *ex negativo*, come cioè privazione di qualsiasi forma²¹¹.

Anche la materia prima comunque è qualcosa di tratto *ex nihilo*, in quanto tutto ciò che esiste nel mondo proviene dall'Assoluto, e non è da lui generato bensì creato²¹².

A ben vedere la questione della materia prima emerge già in *De Genesi contra manichaeos*, dove Agostino si scaglia contro i manichei, che negano l'onnipotenza di Dio: «Noi infatti non dobbiamo assomigliare a siffatti individui i quali non credono che Dio onnipotente potesse creare qualcosa dal nulla in quanto vedono che gli artefici e gli operai di qualsiasi specie non possono costruire alcun oggetto se non hanno una materia con cui foggare o fabbricare qualcosa.»²¹³. Secondo coloro che sostengono la dottrina dei due principi, Dio non avrebbe creato tutte le cose dal nulla. Essi argomentano tale posizione interpretando in modo erroneo le Sacre Scritture: poiché non si trova in esse un luogo in cui venga affermata la creazione dell'acqua su cui aleggia lo spirito di Dio, allora essa non è tratta dal nulla²¹⁴.

Agostino, forte di un'esegesi ambrosiana del testo, sostiene che l'acqua di cui parla la Scrittura non sia riconducibile alla comune acqua di cui si fa solitamente esperienza, ma indichi la materia informe poiché «tutte le cose che nascono sulla terra, sia gli animali che gli alberi o le erbe e cose dello stesso genere,

²¹⁰ *Confessiones* XII, 6.6.

²¹¹ Cfr. *Ibidem*.

²¹² Cfr. *Confessiones* XII, 8.8.

²¹³ *De genesi contra manichaeos* I, 6.10.

²¹⁴ Cfr. *Ivi* I, 5.9.

cominciano a formarsi e a nutrirsi con sostanze liquide»²¹⁵.

È interessante notare come, in questo testo, l'atto creazionistico venga scansionato in due momenti: la creazione (*facta est*) della materia, e la produzione (*fierent*) delle cose a partire da essa. Non è chiaro qui se l'antecedenza della materia rispetto alle cose create sia di ordine temporale, ma è abbastanza plausibile ipotizzare che sia così, dato che il nostro autore fa coincidere tale materia con quello che i greci chiamavano *Chàos*²¹⁶.

Tale interpretazione si presenta coerente se si interpella lo scritto *La Fede e il simbolo*, in cui Agostino afferma:

Ma colui che garantisce alle cose la loro forma è lo stesso che garantisce loro la possibilità di essere formate, poiché da lui procede e in lui risiede la forma bellissima ed immutabile di tutti gli esseri. Per questo, appunto, egli è l'unico che consente a qualsiasi cosa non soltanto di essere bella, ma anche di poter essere tale. Di conseguenza, a pieno diritto noi crediamo che Dio ha creato tutte le cose dal nulla, poiché, anche se il mondo è stato tratto da qualche materia, questa stessa materia è stata creata dal nulla, in modo che, per un dono perfettamente ordinato di Dio, dapprima essa divenisse capace di ricevere le forme e poi fossero formate tutte le cose che furono formate. Abbiamo detto ciò perché nessuno pensi che le sentenze delle divine Scritture siano tra loro in contraddizione, poiché vi è scritto sia che Dio ha creato tutte le cose dal nulla sia che il mondo è stato tratto da una materia informe²¹⁷

Anche in questo contesto è plausibile interpretare l'antecedenza della materia nel tempo, tanto più se si considera la differenza che Agostino pone tra la realtà già formata e quella capace di ricevere una forma.

Secondo Gilson, dato che tutto fu creato simultaneamente, l'antecedenza della materia rispetto alle realtà formate è solamente nell'ordine della causalità così come «la voce non esiste prescindendo dalle parole articolate, che ne sono, per così dire, la forma, e tuttavia se ne differenzia e le regge; analogamente la materia creata da Dio con il nome di Terra, senza essere anteriore alle sue forme assunte nel tempo, le precede tuttavia come condizione della loro sussistenza»²¹⁸.

Nonostante non sia chiaro quale tipo di antecedenza spetti alla materia nelle prime opere in cui Agostino tratta la creazione, tuttavia già a partire dalle

²¹⁵ *Ivi* I, 7.12.

²¹⁶ Cfr. *Ivi* I, 5.9.

²¹⁷ *De Fide et Symbolo*, 2.2.

²¹⁸ E. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, p. 226.

Confessioni, il nostro autore specifica che non esiste divario di tempo tra la creazione della materia e quella della forma: «Dal nulla da te non di te furono create; non da una qualche materia non tua e preesistente, ma da una concreata, ossia da te creata con loro e portata dall'informità alla forma senza alcun intervallo di tempo»²¹⁹.

In tal senso la materia non può essere pensata come qualcosa di indipendente dalla forma, ma acquista quella caratteristica che definisce anche la *hyle* greca, ovvero di poter essere individuata solamente attraverso una astrazione concettuale.

In sintesi, quindi, se nelle prime opere che riguardano la creazione si può interpretare la materia prima come un principio ancora fisico, almeno a partire dalle *Confessioni* essa diventa un alcunché di metafisico, come dice l'espressione *prope nihil*, qualcosa di necessariamente implicato nella costituzione dei divenienti.

Nel Libro XI delle *Confessioni* il nostro autore aveva dichiarato che la creazione non è un atto formativo. In *Contra Felicem manichaeum libri duo* introduce la differenza tra tre tipi di produzione: la produzione a partire da un materiale preesistente, la generazione a partire dalla propria sostanza, e la creazione a partire da nulla di preesistente.

Tutte le cose create, e ciò che uno fa, o è da sé, o da un altro, o dal nulla. Un uomo, giacché non è onnipotente, da sé fa un figlio; da un'altra cosa, come l'artigiano dal legno una cassa, dall'argento un vasetto. Infatti ha potuto fare il vasetto, ma non ha potuto creare l'argento; ha potuto fare la cassa, ma non ha potuto creare il legno. Invece nessun uomo può dal nulla, ossia da ciò che prima non esiste, fare che esista. Dio invece per il fatto che è onnipotente, generò da sé il Figlio, e creò il mondo dal nulla, e dal fango plasmò l'uomo: per mostrare per mezzo di queste tre potenze che la sua operazione è valida in tutte le cose. Perché ciò che creò da sé, non si deve dire che lo creò, ma che lo generò. Ciò che invece fece da un'altra cosa, come l'uomo dalla terra, non creò l'uomo dalla terra, come se un altro avesse creato la stessa terra per lui donde creasse l'uomo, nel modo in cui Dio creò l'argento per l'argentiere perché ne facesse un vasetto: ma egli stesso ha fatto e ciò che non esisteva affinché esistesse, e ciò che di nuovo esistesse da ciò che già egli stesso dal nulla aveva creato affinché esistesse. Così dunque il corpo, così l'anima, così si comprendono tutte le creature fatte da Dio; non generate da Dio, in modo che siano ciò che Dio è.²²⁰

²¹⁹ *Confessiones* XIII, 33.48.

²²⁰ *Contra Felicem manicheum libri duo*, II, 18.

Superata la fase manichea, ad Agostino è chiaro che, se esiste un unico principio assoluto, allora tutto ciò che è non-assoluto deve essere inteso come creato.

2.3. *Le rationes seminales*

«Se noi adesso vediamo le creature muoversi attraverso i vari periodi di tempo per compiere le azioni proprie della natura di ciascuna di esse, ciò deriva dalle ragioni che Dio ha inserito in esse e che ha sparso come semi nell'istante della sua creazione, quando disse e le cose furono fatte».

La necessità di introdurre le *rationes causales*, si rinviene allorchè sembra esserci una aporia tra la simultaneità dell'atto creativo e l'esperienza attestante lo sviluppo temporale della realtà creata.

Inoltre il nostro autore si trova a dover spiegare la ragione del dispiegarsi del racconto scandito secondo i 6 giorni: se la creazione avviene in un istante, allora come mai nel testo sacro viene presentata nel tempo?

Secondo Agostino tale paradigma linguistico si richiama alla necessità di far comprendere all'uomo la verità della creazione. Poichè questi è incapace di immaginare la simultaneità dell'atto creativo, allora Mosè dispiega la propria narrazione nel tempo, raccontando la cose secondo sette estensioni.

Per conseguenza Colui che tutte le cose creò nello stesso tempo anche simultaneamente fece questi sei o sette giorni o, per meglio dire, l'unico giorno ripetuto sei o sette volte. Che bisogno c'era dunque d'enumerare questi sei giorni in modo tanto preciso e ordinato? Sicuro: era necessario poiché quelli che non possono comprendere l'asserzione della Scrittura: [Dio] *creò tutto nello stesso tempo*, non potrebbero arrivare allo scopo a cui li conduce il racconto se questo non procedesse seguendo la lentezza dei loro passi.²²¹

L'incapacità umana di comprendere la simultaneità dell'atto creativo è una giustificazione del dispiegamento esameronale, ma le *rationes seminales*, riescono razionalmente a mettere insieme la atemporalità dell'atto creatore e la temporalità degli enti di cui facciamo esperienza: furono tutti creati con un atto simultaneo, ma alcuni furono creati già formati, come per esempio le realtà

²²¹ *De genesi ad litteram* IV, 33.52.

angeliche di cui abbiamo detto sopra, e il firmamento, la terra, il mare, poiché, dice Agostino, «non si può affermare che questi esseri furono fatti all'origine e nascosti in una specie di elementi primordiali e che in seguito, nel tempo dovuto, vennero - per così dire - alla luce e apparvero nella forma degli esseri di cui è costituito il mondo»²²². Altri invece furono solamente preformati al momento della creazione, e in tal caso il nostro autore afferma che questi sono stati fatti: «invisibilmente, potenzialmente, nelle loro cause, come sono fatti gli esseri destinati a esser fatti ma non ancora fatti»²²³.

È alla luce di queste parole che va letto il testo genesiaco, in cui i giorni rappresentano simbolicamente i vari momenti in cui vengono a maturazione dei «germi latenti»²²⁴ che si sviluppano gradualmente nel tempo e grazie ai quali gli esseri della terra possono nascere e svilupparsi: «La creazione pertanto non avvenne lentamente affinché nelle creature, che sono lente per loro natura, potesse inserirsi un lento sviluppo né i secoli furono creati nello spazio di tempo con cui essi trascorrono. I tempi infatti conducono a termine le potenzialità relative allo sviluppo degli esseri in loro inserite quando furono creati in un attimo senza tempo»²²⁵. Ecco allora che si possono distinguere tre momenti: l'atto atemporale con il quale Dio pone il mondo (creazione), il momento iniziale dell'esistenza del creato, nel quale sono già inserite le *rationes seminales* del suo futuro sviluppo, e i momenti successivi in cui lo sviluppo si dispiega, rappresentati, nel testo biblico, dai 6 giorni della creazione.

Le due modalità di essere qui descritte riassumono quindi tutta la visione agostiniana della creazione.

Da una parte è infatti possibile dire che Dio crea ogni cosa simultaneamente, nel senso che già in principio tutte le cose esistono virtualmente nelle loro ragioni causali e, in tal senso, «servono a provare che ciò che sembra nuovo in realtà non lo è»²²⁶.

²²² *Ivi* VI, 1.2.

²²³ *Ivi* VI, 6.10.

²²⁴ E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, p. 236.

²²⁵ *De genesi ad litteram* IV, 33.52.

²²⁶ E. Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, p. 237

D'altra parte Dio continua ad operare nel creato, amministrando lo sviluppo delle singole realtà che seguono quindi un disegno originario, per cui è possibile affermare che:

gli elementi di questo mondo fisico posseggono delle potenzialità e proprietà che per ogni cosa determinano ciò che essa è capace o non è capace di fare, quali effetti ogni cosa è in grado o no di produrre. Tutti gli esseri che sono generati da questi, diciamo così, "germi primordiali" delle cose hanno la loro origine, la loro crescita, come anche la loro fine e scomparsa ciascuno a suo tempo e conforme alla sua specie. Ecco perché da un granello di frumento non nasce una fava né da una fava un granello di frumento e neppure un uomo da una bestia né una bestia da un uomo.²²⁷

2.4. *Ex Nihilo*

Questo *excursus* di guadagni speculativi verso *la creatio ex nihilo* ci è servito per configurare corettamente la concezione metafisica del rapporto tra essere e divenire. Dai primi filosofi greci fino ad ora abbiamo capito, quindi, che tale concezione deriva da una duplice esigenza: quella de-assolutizzare il divenire, pena contraddizione; e quella di rispettare la perfezione dell'Essere immutabile²²⁸. Come presupposto o sfondo del divenire la filosofia greca aveva posto un principio che, però, condivideva una condizione di cooriginarietà, la materia prima platonica o la necessità Plotiniana. Tale condizione implicava un dualismo di fondo e quindi di fatto una limitazione allo stesso principio produttore che veniva interferito nella sua azione ed era quindi non assoluto²²⁹.

²²⁷ *Ivi* IX, 17.32

²²⁸ «Il riconoscimento della creazione libera – cioè, radicalmente *ex nihilo*, risulta dalla necessità di non rinnegare la perfezione dell'Essere originario. Se la relazione tra l'Essere originario e l'ente finito venisse intesa in senso non pienamente creazionistico – ovvero nel senso simmetrico che troviamo, in versione antico medievale, nella relazione causa-effetto, o che ritroviamo, in versione moderna, nella relazione organicistica –, il primo non potrebbe più esser tenuto fermo nella sua perfezione ontologica. In quella ipotesi, infatti, l'Originario si rivelerebbe omogeneo a quel mondo diveniente che, a seconda dei casi, da esso emanerebbe, o in esso sarebbe implicato» (P. Pagani, *ex nihilo*, p. 183). Pagani fa notare che anche la realtà finita risulterebbe compromessa in una prospettiva non pienamente creazionistica. In quella prospettiva, infatti, l'esperienza risulterebbe una attuazione «depotenziata o inautentica» o venire intesa come «un elemento astratto» dell'essere originario.

²²⁹ «Un originario che avesse qualcosa di (originariamente) potente su di sé, condividerebbe con quest'altro fattore la condizione di originarietà, dando luogo ad un'originaria bipolarità. Quest'ultima è la situazione prospettata dalla metafisica greca, dove l'Originario, non è mai assoluto rispetto a un qualche tipo di materialità, di diadicità, di alterità necessitante» (*Ivi*, p. 184).

La figura filosofica della *creatio ex nihilo* fa tesoro di due importanti eredità della metafisica greca: la concezione parmenidea dell'assolutezza dell'essere e la differenziazione platonica dei significati del non essere. La sintesi di questi due guadagni speculativi con la lettura delle sacre scritture sfocia in una concezione in cui non vi è più nessun residuo di dualismo e dove ciò che teoreticamente rimane è soltanto il rapporto di dipendenza necessaria tra la realtà dell'esperienza e l'Essere immutabile.

La absolutezza dell'Essere, che ne implica il carattere totalizzante, indagata alla luce dell'esistenza del mondo empirico si rivela come implicazione necessaria per una piena intelligibilità della realtà diveniente, in quanto, quest'ultima non può ambire ad essere assoluta essa stessa.

Ma che cosa significa specificatamente *ex nihilo*? Ad un primo approccio sembrerebbe contraddittorio poter pensare che possa essere tratto qualcosa dal nulla e, in tal senso questa concezione metafisica potrebbe sembrar violare il principio dell'*ex nihilo nihil*. Questo problema metafisico non intacca solamente la validità della creazione, ma mina anche la rivelazione in quanto è a parire da quella concezione che essa è intelligibile e non è invece la rivelazione ad essere un presupposto fondamentale per la comprensione della *creatio ex nihilo*. In altre parole la creazione deve potersi strutturare razionalmente e indipendentemente dalla Scrittura per essere un valido strumento ai fini della piena comprensione di quest'ultima, che andrà indagata alla luce della incontraddittorietà e non è invece la Sacra Scrittura che, in questo caso, deve dettare le condizioni di possibilità del realizzarsi dell'atto creativo. Una metafisica che non voglia ridursi ad essere narrativa si propone di mostrare *ex negativo* le condizioni di intelligibilità della genesi dell'universo e del rapporto tra Assoluto e diveniente. Una esegesi corretta della Sacra Scrittura deve fare tesoro di queste informazioni²³⁰.

²³⁰ «La nozione di creazione non è un articolo di fede, dato che è un preambolo alla fede. Per quale motivo? Anche se si presenta storicamente con la Rivelazione, la ragione, tuttavia, con le proprie capacità riesce a inquadrarla e a fondarla. Quindi, essa non è più semplicemente patrimonio della fede, ma è patrimonio del sapere filosofico. Non a caso Gustavo Bontadini parlava del *teorema* di creazione. Teorema di creazione poiché può essere illustrato e argomentato con la pura luce della ragione, o, come direbbe san Tommaso, mediante la luce naturale dell'intelletto» (Giuseppe Barzaghi, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, p. 103).

Non è corretto affermare che la *creatio ex nihilo* violi il principio dell'*ex nihilo nihil*.

Tale principio afferma infatti che nulla può provenire dal nulla senza una causa efficiente che lo crei, o, in altri termini, non esiste nulla che venga all'esistenza dal nulla. Ora questo non implica necessariamente che non esista qualcosa che faccia venire una realtà all'esistenza, dal nulla²³¹. In questa prospettiva il *nihil* della *creatio* non indica il materiale con cui la creatura è fatta, come quando si dice, per esempio che una cattedra è stata fatta dal legno o è fatta di legno²³², ma ha un duplice significato: innanzitutto specifica che l'antecedente della creatura, al netto dell'atto creatore che la pone, è proprio il nulla assoluto, indica cioè l'unicità del principio creatore; in secondo luogo indica che la creatura non può sussistere senza il creatore, ovvero che essa, tratta dal proprio non essere relativo, è completamente dipendente dal creatore; In simboli logici: $c \rightarrow C$ ²³³.

La creazione quindi «non descrive lo scaturire della creatura, ma al contrario, enfatizza la sua non dipendenza da qualunque *substratum* preesistente»²³⁴.

In altre parole, per evitare qualsiasi equivoco, sulla scia di P. Clavier, dobbiamo pensare alla creazione dal nulla nei termini di una «creazione non da qualcosa (creazione non *ex aliquo*), invece che come creazione da niente (creazione *ex non aliquo*)»²³⁵, dove quel "non da qualcosa" è proprio il non essere relativo della *res*

²³¹ «Fare {venire qualcosa all'esistenza dal nulla} non è lo stesso che: fare {venire qualcosa all'esistenza} dal nulla. La prima circostanza sarebbe contraddittoria, poiché nulla viene all'esistenza dal nulla. La seconda pare invece essere libera da contraddizione. Infatti il fare in gioco, qui, non allude a un evento fisico alla quale si applica il principio che "nulla viene dal nulla". La creazione dal nulla non è cioè un evento fisico, non deve essere descritto in termini di condizioni iniziali e non deve essere sottoposto alle leggi (sia deterministiche che statistiche), della natura» (P. Clavier, *Ex nihilo*, in «Divus Thomas» Vol. 118, 2015 No. 2, pp. 213-214).

²³² «Produrre è comunque un'azione che, se presa sul piano espressivo, vuol dire un mutamento. Dal legno l'artigiano trae la cattedra. Prima c'è il legno e alla fine dell'azione c'è la cattedra; il legno precede e la cattedra segue, e tra di esse c'è la trasmutazione, cioè l'azione dell'artefice. Questa è la produzione. Se la si applica a Dio, distruggo Dio poiché non ha alcun presupposto (non c'è il legno) e la produzione non è qualcosa di intermedio tra il nulla e il creato» (G. Barzagli, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, p.113).

²³³ Dire che la creatura implica necessariamente il creatore significa dire che, tolto il creatore è impossibile l'esistenza della creatura. Non vale ovviamente il contrario. Tolta la creatura non è necessariamente impossibile l'esistenza del creatore.

²³⁴ P. Clavier, *Ex nihilo*, in «Divus Thomas», p. 213.

²³⁵ *Ivi*, pp. 215-216.

creata.

Abbiamo visto che, in Agostino, la necessità della *creatio ex nihilo* è fondata su una duplice esigenza: considerare Dio come onnipotente, cioè come esente dall'averne condizioni esterne all'atto creatore, e la necessità di differenziazione ontologica tra la creatura e il creatore.

Dal primo punto di vista, al contrario di come pensavano i manichei, l'assoluto non ha nulla che originariamente lo fronteggi; esso allora deve poter essere libero da ogni vincolo esterno che intercetti la sua azione *ad extra*, motivo per cui anche la materia prima non può non essere creata. Nell'approfondire tale argomentazione Paul Clavier fa notare che l'esigenza che porta Agostino ad ammettere la creazione anche della materia prima è che, nell'ipotesi questa che fosse increata, ci sarebbe un residuo di indocilità di quest'ultima ad essere informata da parte di Dio: *«l'arrangement ou la mise en forme d'une matière première requiert, pour aboutir, une docilité totale de la matière à l'action formatrice. La capacité de la matière à recevoir les formes est de soi peu vraisemblable. Elle ne pose aucune difficulté si l'auteur de l'arrangement est aussi le facteur de la matière»*²³⁶. Tale affermazione non è altro che un modo per dire che la piena onnipotenza di Dio è garantita nel momento in cui agisce su di una realtà che lui stesso pone. Nell'ipotesi cioè di una realtà in qualche modo a lui fuggente, egli sarebbe da un lato noeticamente impedito, in quanto la condizione di conoscenza della materia prima sarebbe a lui esterna, cioè si troverebbe a doversi adeguare noeticamente a tale realtà, e non sarebbe totalmente libero nella sua azione formatrice, dato che tale realtà gli resisterebbe originariamente. Ecco allora che tutto è creato dal nulla dove, anche in Agostino, quel nulla non è daccapo una materia o un principio ma come scrive W. Beierwaltes: «il Nulla a partire dal quale il creatore crea, non si trova di fronte al *summe esse Dei* come un secondo Principio quasi esistente, ma esso indica piuttosto il non essere ancora dell'Ente, che viene posto liberamente e

²³⁶ P. Clavier, *Ex nihilo. L'Introduction en philosophie du concept de creation*, Hermann, Paris 2011, p. 184.

spontaneamente solo a partire dalla pienezza dell'essere»²³⁷.

2.5. Osservazioni conclusive

Il creato, in quanto bene finito non ha nessun merito ad essere creato, poiché non arricchisce in nessun modo il Creatore. Se così fosse, infatti, si dovrebbe avere un «incremento d'essere dell' Assoluto», cosa evidentemente impossibile.

La creazione è, piuttosto, un supremo atto di bontà di Dio, che dispensa l'essere gratuitamente alla sua creatura:

La tua creatura ebbe l'esistenza dalla pienezza della tua bontà, affinché un bene del tutto inutile per te e, sebbene uscito da te, non uguale a te, poiché da te poteva però esser creato, non mancasse di esistere. Quali meriti avevano nei tuoi confronti il cielo e la terra, da te creati *in principio*? E dicano le nature spirituali e corporee, *da te create nella tua Sapienza*, quali meriti avevano nei tuoi confronti, perché ne dipendessero anche tutti gli esseri imperfetti e informi. Nel loro elemento, spirituale o corporale, essi tendono ad allontanarsi da te verso il disordine e la degenerazione, l'essere spirituale informe essendo superiore ad uno corporeo formato, il corporeo informe superiore a sua volta al nulla assoluto. Così rimarrebbero sospesi nella tua parola, informi, se questa stessa parola non li avesse richiamati alla tua unità, dotati di forma e resi *tutti quanti buoni assai* grazie a te, Uno e Bene sommo. Ma quali meriti precedenti avevano nei tuoi confronti, per esistere anche informi, se nemmeno così sarebbero esistiti senza di te?²³⁸

Tale gratuità dell'atto creatore rivela Dio come assolutamente libero: in quanto egli non manca di nulla, nulla è originariamente meritevole ai suoi occhi. Da questo punto di vista egli non crea per bisogno ma per decisione, e, quindi, liberamente, piegandosi sulla realtà diveniente.

Questa decisione provoca una differenza originaria tra la realtà diveniente, per la quale la vita non coincide con la felicità piena, ma piuttosto con la sua ricerca, e la realtà immutabile, la cui vita, in quanto pienamente vita, è perfetta felicità²³⁹.

²³⁷ W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Girgenti, Milano 1995, p. 143.

²³⁸ *Confessiones* XIII, 2,2.

²³⁹ «Cosa mancherebbe dunque al tuo benessere, che tu sei per te stesso, quand'anche tutte le creature non esistessero affatto o rimanessero informi? Tu non le hai create per bisogno, ma per pienezza di bontà, e per questa le hai costrette e piegate a una forma, non per completarne la tua gioia. Alla tua perfezione spiace certamente la loro imperfezione, per cui si perfezionano di te affinché ti piacciono, e non già perché tu sia imperfetto, quasi bisognoso tu pure della loro perfezione per la tua perfezione. *Il tuo spirito era portato sopra le acque*, non dalle acque, quasi riposando in esse: quando si dice che il tuo spirito riposa in qualcuno, questi in sé fa riposare. Era la tua volontà incorruttibile, immutabile e sufficiente a se stessa, che si portava sulla vita

La creazione, inoltre, trasmette una impronta del Creatore sulla creatura, cosa attestata anche da *Genesi* 1, 27 dove si dice che Dio crea l'uomo a propria immagine. Agostino dice che l'uomo «esiste», «conosce», «vuole»: caratteristiche che rimandano alla trinitarietà di Dio. Ma mentre in Dio esistenza, conoscenza e volontarietà sono immutabili, e reciprocamente identificabili, nell'uomo esse sono mutevoli, inestricabili ma non reciprocamente identificabili²⁴⁰.

La creazione, in ultima analisi, si configura quindi come la suprema bontà del creatore che dona alla creatura un merito che essa originariamente non ha, e in ciò si mostra come un atto di amicizia di Dio nei confronti della creatura. Il creato, quindi, diventa un certo bene che, originariamente, di suo, non è.

Finalmente vedesti, o Dio, tutte le cose che avevi creato; ed eccole buone assai. Anche noi le vediamo ed eccole tutte buone assai. L'una e l'altra, in ognuno dei generi delle tue opere, dopo aver detto ad esse di esistere, ed esistettero, vedesti che erano buone. Sette volte ho calcolato che fu scritto che tu vedesti come la tua opera fosse buona. L'ottava è quando vedesti tutte le tue opere, ed eccole non solo buone, ma anche assai buone, siccome tutte insieme. Una per una erano soltanto buone; tutte insieme erano buone e assai. Lo si dice anche di ogni corpo bello: un corpo costituito di tutte membra belle, è di gran lunga più bello delle singole membra che con la loro armoniosissima riunione formano il complesso, sebbene anch'esse siano, singolarmente, belle.²⁴¹

L'atto creatore si rivela così esso stesso un atto di infinita onnipotenza in quanto, se in Agostino ontologia e agatologia coincidono, allora, l'atto che crea è l'atto

creata da te, vita ove il vivere non equivale a vivere felici, poiché vive anche fluttuando nella sua oscurità; che ha bisogno di volgersi al suo creatore, di vivere sempre più vicino alla fonte *della vita* e di vedere *nella sua luce la luce*, per essere perfetta, illuminata e felice» (*Ivi* XIII, 4.5).

²⁴⁰ «Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana. Io esisto, so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere. Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire questa distinzione, che pure esiste, lo veda chi può. Ciascuno è davanti a se stesso; guardi in se stesso, veda e mi risponda. Ma quand'anche avrà scoperto su ciò qualcosa e saprà esprimerlo, non s'illuda di aver scoperto finalmente l'Essere che sovrasta immutabile il mondo, immutabilmente esiste, immutabilmente sa e immutabilmente vuole. L'esistenza anche in Dio di queste tre facoltà costituisce la sua trinità, o questa triplice facoltà si trova in ognuna delle tre persone, così da essere tre in ognuna? o entrambi i casi si verificano in modi mirabili entro una semplicità molteplice, essendo la Trinità in sé per sé fine infinito, così da essere una cosa sola, e come tale conoscersi e bastarsi immutabilmente nella grande abbondanza della sua unità? Chi potrebbe avere facilmente questo concetto? chi esprimerlo in qualche modo? e pronunciarsi, in qualsiasi modo temerariamente?» (*Ivi* XIII, 11.12).

²⁴¹ *Ivi* XIII, 28.43.

che trae il bene dal nulla. Se tutte le cose create sono buone, allora la massima potenza del Creatore si disvela nel momento in cui quest'ultimo riesce a trarre un bene dalla sua inconsistenza originaria. Da questo punto di vista Dio non smette mai di operare nel mondo. Se egli trae il bene dal nulla allora, come abbiamo fatto notare, tanto più riuscirà a trarre un bene da qualcosa che non è nulla, come può essere il male. In tal senso l'atto creatore, e l'atto, con cui continuamente Dio trae il bene dal male, sono analoghi.

Inquadrata in questi termini la questione assume un rilievo escatologico. Se Dio continua ad operare nel mondo, lo fa affinché la realtà creata possa assumere i connotati del progetto originario, cioè tendere alla somiglianza con Lui. Anche l'uomo può entrare a far parte del progetto finale nella misura in cui le sue azioni contribuiscono a realizzarlo, affinché egli possa «riposare» in Dio:

ma il settimo giorno è senza tramonto e non ha occaso. L'hai santificato per farlo durare eternamente. Il riposo che prendesti *al settimo giorno*, dopo compiute le tue opere buone assai pur rimanendo in riposo, è una predizione che ci fa l'oracolo del tuo Libro: noi pure, dopo compiute le nostre opere, buone assai per tua generosità, nel sabato della vita eterna riposeremo in te.²⁴²

D'altra parte, come già si era fatto notare, solamente Dio ha presente il senso del mondo, cui l'uomo può contribuire a dare il volto che Dio ha originariamente pensato.

Noi vediamo dunque la tua creazione perché esiste; ma essa esiste perché tu la vedi. Noi vediamo all'esterno che è, all'interno che è buona; ma tu la vedesti fatta quando e dove vedesti che doveva essere fatta. Noi ora siamo spinti a fare il bene, dopo che il nostro cuore ne ebbe il concetto dal tuo spirito, mentre prima eravamo spinti a fare il male abbandonandoti; ma tu, Dio unico buono, mai cessasti di fare il bene. Possono alcune opere nostre essere buone, certamente per tuo dono, ma non eterne; eppure dopo di esse speriamo di riposare nella tua grandiosa santità. Tu però, Bene mancante di nessun bene, riposi eternamente, poiché tu stesso sei il tuo riposo. La comprensione di questa verità quale uomo potrà darla a un uomo? quale angelo a un angelo? Chiediamo a te, cerchiamo in te, bussiamo da te. Così, così otterremo, così troveremo, così ci sarà aperto. Amen.²⁴³

²⁴² *Ivi* XIII, 36.51.

²⁴³ *Ivi* XIII, 38.53.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Agostino²⁴⁴

Titolo dell'opera in latino e in italiano	Abbreviazione	Datazione
Contra Academicos, <i>Controversia accademica</i> ²⁴⁵	<i>C. Acad</i>	386
De beata vita <i>Felicità</i> ²⁴⁶	<i>De beata v.</i>	386
De ordine <i>Ordine</i> ²⁴⁷	<i>De ord.</i>	386
Soliloquiorum <i>Soliloqui</i> ²⁴⁸	<i>Solil.</i>	386
De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum <i>Costumi della chiesa cattolica e</i>	<i>De mor. Eccl. Cath.</i>	388

²⁴⁴ Le abbreviazioni delle opere ricalcano quelle proposte in http://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>.

²⁴⁵ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁴⁶ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁴⁷ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁴⁸ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina.

*costumi dei Manichei*²⁴⁹

De Genesi adversus Manichaeos <i>Genesi difesa contro i Manichei</i> ²⁵⁰	<i>De Gen. c. Man.</i>	388-389
De libero arbitrio <i>Libero arbitrio</i> ²⁵¹	<i>De lib. Arb.</i>	I: 388; II-III: 391- 395
De diversis quaestionibus octoginta tribus <i>Ottantatre questioni diverse</i> ²⁵²	<i>De divv. qq. 83</i>	388-396
De vera religione <i>La vera religione</i> ²⁵³	<i>De vera rel.</i>	389-391
De fide et symbolo <i>La fede e il simbolo</i> ²⁵⁴	<i>De f. Et symb.</i>	393
De sermone Domini in monte <i>Discorso del Signore sulla montagna</i> ²⁵⁵	<i>De Serm. Dom. in monte</i>	394

²⁴⁹ Trad. it. Di A. Pieretti sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁵⁰ Trad. it. di L. Carozzi sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁵¹ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*

²⁵² Trad. it. di G. Ceriotti sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

²⁵³ Trad. it. di A. Pieretti sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁵⁴ Trad. it. di A. Pieretti sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁵⁵ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

De diversis quaestionibus ad Simplicianum <i>Le diverse questioni a Simpliciano</i> ²⁵⁶	<i>De divv. qq. Ad Simpl.</i>	395-397
Contra Faustum Manichaeum <i>Dibattito con Fausto manicheo</i> ²⁵⁷	<i>C. Faust.</i>	397-398
Contra Felicem Manichaeum <i>Dibattito con Felice manicheo</i> ²⁵⁸	<i>C. Felicem</i>	398
De natura boni contra Manichaeos <i>Natura del bene</i> ²⁵⁹	<i>De nat. b.</i>	399
Contra Secundinum Manichaeum <i>Dibattito con Secondino</i> ²⁶⁰	<i>C. Sec.</i>	399
Confessionum <i>Confessioni</i> ²⁶¹	<i>Confess.</i>	397-401
De genesi ad litteram <i>Genesi alla lettera</i> ²⁶²	<i>De Gen. Ad litt.</i>	401-414

²⁵⁶ Trad. it di G. Ceriotti sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

²⁵⁷ Trad. it. di U. Pizzani, L. Alici e A. Di Pilla sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁵⁸ Trad. it. di A. Cosentino sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁵⁹ Trad. it. di L. Alici sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁶⁰ Trad. it. di C. Magazzù sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁶¹ Trad. it. di C. Carena sul testo latino di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino.

²⁶² Trad. it. di L. Carrozzì sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

Sermones <i>Discorsi</i> ²⁶³	<i>Serm.</i>	391-415
De Trinitate <i>Trinità</i> ²⁶⁴	<i>De Trin.</i>	399-420
Ennarationes in psalmos <i>Esposizione sui salmi</i> ²⁶⁵	<i>Enarr. In Ps.</i>	392-420
De spiritu et littera <i>Spirito e lettera</i> ²⁶⁶	<i>De spir. Et litt.</i>	412
De natura et gratia <i>Natura e grazia</i> ²⁶⁷	<i>De nat. et gr.</i>	413-415
Enchiridion ad Laurentium <i>Manuale sulla fede, speranza e carità</i> ²⁶⁸	<i>Ench.</i>	421-423
De civitate Dei <i>Citta di Dio</i> ²⁶⁹	<i>De civ. Dei</i>	I-III: 413-427

²⁶³ Trad. it. di M. Recchia sul testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine.

²⁶⁴ Trad. it. di G. Beschin sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

²⁶⁵ Trad. it. di R. Minuti sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

²⁶⁶ Trad. it. di I. Volpi sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁶⁷ Trad. it. di I. Volpi sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁶⁸ Trad. it. di L. Alici sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

²⁶⁹ Trad. it. di D. Gentili sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

De correptione et gratia <i>Correzione e grazia</i> ²⁷⁰	<i>De corr. Et gr.</i>	426-427
De gratia et libero arbitrio <i>Grazia e libero arbitrio</i> ²⁷¹	<i>De gr. et lib. Arb.</i>	426-427
Retractationes <i>Ritrattazioni</i> ²⁷²	<i>Retr.</i>	426-427

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: <https://www.augustinus.it/index2.htm>.

Opere su Agostino

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

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

BETTETINI, MARIA, *Introduzione generale a: Agostino. Ordine, Musica, Bellezza*, Rusconi, Milano 1992.

BEYERWALTES, WERNER, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. Di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.

²⁷⁰ Trad. it. di M. Palmieri sul testo latino dell'edizione maurina.

²⁷¹ Trad. it. di M. Palmieri sul testo latino dell'edizione maurina.

²⁷² Trad. it. di U. Pizzani sul testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*.

BONDIOLI, MARIA TERESA, *Il mistero del male nel disegno di Dio*, in «*Divus Thomas*» Vol. 105, 2002 No.2, *Il male nella riflessione filosofica ed etico politica: Atti del Convegno del 20 ottobre 2000*, pp. 41-52.

CAPODONICO, ANGELO, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989.

CLAVIER, PAUL, *Ex nihilo. L'Introduction en philosophie du concept de creation*, Hermann, Paris 2011.

DI GIOVANNI, ALBERTO, *Introduzione a: opere di Sant'Agostino. La Genesi*, Città Nuova, Roma 1988.

CHIEREGHIN, FRANCO, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di Sant'Agostino*, Cedam, Padova 1965.

FERRISI, PIETRO ANTONIO, *La creazione dal nulla. Egesi metafisica di Agostino a Gen 1.1-2*, in «*Augustinianum*» vol 51, 2011 issue 1, pp. 123-146.

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

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

GUZZO, AUGUSTO, *Agostino dal contra Academicos al De vera religione*, Vallecchi, Torino 1925.

M. PASQUALE, *Le rationes seminales di sant'Agostino*, in «*Rivista di Filosofia*

Neo-Scolastica», Vol. 70, 1978 No. 1/2, *Studi di filosofia medioevale in onore di Sofia Vanni Rovighi*, pp. 3-9

MORO, ENRICO, *Eternità e tempo: studio della dottrina agostiniana delle ragioni causali nel de genesi ad litteram*. Tesi di laurea, università di Padova, 2010 – 2011, relatore: prof. Giovanni Catapano.

PELLEGRINO, MICHELE, *Salus tua ego sum. Il problema della salvezza nelle "Confessioni" di Sant'Agostino*, in «*Augustinianum*» 7, Issue 2, Giugno 1967 pp. 221-257.

PIEMONTESE, FILIPPO, *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Marzorati, Milano 1963.

RIST, MICHAEL JOHN, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, trad. it. di G. Girgenti e E. Alberti, *Agostino: il battesimo del pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Sant' Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, vol. 1.

TRAPÈ, AGOSTINO, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, ed. Agostiniane, Tolentino 1959.

Altri testi

ALAMOV, VARLAM, *Kolymskie rasskazy*, 1973, trad. it. Di S. Rapetti e P. Sinatti, *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino 1999.

FILONE D'ALESSANDRIA, *Legum Allegoriae*, trad. it. di R. Radice, Rusconi, Milano 1987.

FILONE D'ALESSANDRIA, *De Somniis*, trad. it. di R. Radice, Rusconi, Milano 1987.

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

AURELIO, AMBROGIO, *I sei giorni della creazione*, a cura della Biblioteca Ambrosiana, trad. it. di G. Banterle, Città Nuova, Roma 1979.

BARTOLOMEI, M. TOMMASO, *Il problema dell'essere e del divenire dai presocratici a san Tommaso d'Aquino*, in «*Divus Thomas*» 61, 1958, pp. 407-444.

BARZAGHI, GIUSEPPE, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in «*Divus Thomas*» 118, 2015 No. 2, pp. 102-121

BAUSOLA, ADRIANO, *Sul problema del divenire*, in «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*» Vol. 92, 2000 No. 2, pp. 295-302.

BONTADINI, GUSTAVO, *Conversazioni di Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971. vol II.

BIFFI, GIACOMO, *Alla destra del padre*, Jaca Book, Milano 1970.

BIFFI, GIACOMO, *Liberti di Cristo*, Jaca Book, Milano 1996.

CLAVIER, PAUL, *Ex nihilo*, in «*Divus Thomas*» 118, 2015 No. 2, pp. 211-222.

CICERONE, *De natura deorum*, trad. it. di U. Pizzani, Mondadori, Milano 1967.

DIELS, HERMANN, KRANZ, WALTHER, *I presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2015.

GRIMAL, PIERRE, *Seneca*, Garzanti, Milano 1992.

HADOT, PIERRE, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1981, trad. it. di A. M. Marietti e A. Taglia, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1999.

ORIGENE, *I principi*, trad. it. di M. Simonetti, Utet, Torino 1989.

ORIGENE, *Contro Celso*, 2, 20; tr. it. di P. Ressa, Morcelliana, Brescia 2000.

ORLANDI, DAVIDE, *Il male in Dostoevskij*, articolo estrapolato da: <https://www.pensierofilosofico.it/articolo/Il-male-in-Dostoevskij/190/>

PAGANI, PAOLO, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.

PAGANI, PAOLO, *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, in «Divus Thomas», Vol. 121, 2018 No. 1, pp. 110-168.

PAGANI, PAOLO, *Ex nihilo*, in «Divus Thomas» 118, 2015 No. 2, pp. 152-153.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

PLOTINO, *Enneadi*, trad. it di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992.

POHLENZ, MAX, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*.

Erläuterungen, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1948, trad. it. di O. De Gregorio e B. Proto, *La Stoa, storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

SENECA, LUCIO ANNEO, *Epistulae morales ad Lucilium*, trad. it. di C. Barone, *Lettere a Lucilio*, Garzanti, Milano 1989.

SPANIO, DAVIDE, *Nihil, Ex Nihilo. Un percorso filosofico*, in «Divus Thomas» 118, 2015 No. 2, p. 76

SPANIO, DAVIDE, *La contraddizione del divenire, Luoghi teoretici e nodi problematici*, in «Divus Thomas» 121, 2018 No. 1, pp. 33-52.