

QUESTIONI  
DI STORIOGRAFIA  
FILOSOFICA

Dalle origini all'Ottocento

*A cura di*

VITTORIO MATHIEU

*Estratto*

EMANUELE SAMEK LODOVICI

## AGOSTINO

### INTRODUZIONE BIBLIOGRAFICA

Presentare in forma sintetica le grandi linee della storiografia su Agostino è cosa che non può essere fatta senza il requisito dell'ignoranza che, al dire di Lytton Strachey, è il primo presupposto dello storico. L'ignoranza che semplifica e chiarisce, seleziona ed omette con tranquilla perfezione dall'oceano di materiale che si è accumulato sull'opera del più grande padre della Chiesa in forza del conflitto delle interpretazioni. È solo grazie a questa dichiarazione di umiltà che ci è possibile evadere con brevi accenni le grandi tradizioni interpretative, ormai codificate, del passato medievale, del Rinascimento e della Riforma, dell'età romantica per passare poi al nostro secolo<sup>1</sup>.

La caratteristica comune all'interpretazione medievale è l'assunzione di Agostino come *auctoritas* indiscussa dalla quale non ci si distanzia quasi

<sup>1</sup> Una prima mappa orientativa nella vastissima bibliografia può essere rinvenuta in questi studi: F. VAN STEENBERGEN, *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire*, in *Revue Néosc. Phil.* (1932-1933); G. KRÜGER, *A decade of research in early christian literature*, in *Harvard Theol. Rev.* (1933); *Augustinus Magister* (3 voll.; soprattutto il terzo che contiene rapporti sulle singole sezioni) Paris 1954; Y. M. J. CONGAR, *Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent*, in *Rev. Etud. August.* (1957); F. KÖRNER, *Prolegomena zu einem Studium der Ontologie Augustins*, in *Rev. Etud. Aug.* (1957); R. LORENZ, *Augustinliteratur seit dem Jubiläum vom 1954*, in *Theol. Rundschau* (1959); C. E. SCHÜTZINGER, *Die augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuerer Forschung*, in *Recherches August.* (1962); C. ANDRESEN, *Augustinus-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962. Quest'ultimo volume ci è stato particolarmente utile per le prime pagine di questa introduzione.

mai formalmente, ma che secondo l'adagio dell'*exponere reverenter*<sup>2</sup> va ritoccata efficacemente con discreti colpi di pollice perché supporti anche tesi che non sempre sono sue. È questo concetto della « storicità » di Agostino che permette ad ingegni così diversi come ANSELMO o BONAVENTURA o TOMMASO di situare al servizio delle loro sintesi personali le « definizioni magistrali » del santo di Ippona senza intaccarne l'assoluto prestigio. Così è per esempio per la legittimazione, operata con concetti agostiniani, della dottrina anselmiana della *fides quaerens intellectum*, o per la rivendicazione che TOMMASO compie a favore delle proprie tesi (dell'intelletto agente e dell'astrazione) della dottrina agostiniana dell'illuminazione, o infine per l'affermazione scotista del primato della volontà sull'intelletto.

Contro questa implicita posizione di *philosophia perennis* e contro il rifiuto medievale di relativizzare i testi si erge la mutata atmosfera spirituale del Rinascimento e della Riforma. Non ci si cura più di armonizzare le discordanze con Agostino; per quanto lo si soffochi di lodi sia i Riformatori che gli Umanisti non lo considerano più la grande autorità o l'ispiratore favorito. LUTERO nella *Prefazione all'Epistola ai Romani* invita a guardarsi da tutti i maestri, chiunque essi siano, fossero pure Agostino o altri a lui pari, ed ERASMO nella disputa con Lutero sul *De servo arbitrio* non esita a prendere le distanze quando le sue tesi non coincidono con quelle del « padre dell'Occidente ». In entrambi i casi Agostino verrà considerato normativo solo là dove concordi con la posizione sostenuta dall'interprete.

In comune con l'immagine dell'età moderna, quella romantica ha la stessa mancanza di senso propriamente storico, di interesse per la ricostruzione precisa del pensiero di Agostino. Il numero incalcolabile di *Vite* del santo che a partire da essa si diffonderanno, tradiscono la sensibilità dell'epoca per le vite romanizzate in chiave di interiorità ed inquietudine, l'inclinazione del pubblico più verso il grande peccatore che verso il filosofo, la predilezione per la visione d'assieme del suo pensiero (magari riassumibile in una formula) piuttosto che non per la diligente ricerca settoriale. È il momento in cui si impone una tipizzazione esemplare (o edificante) di Agostino che però non avrà la forza di opporsi ai colpi del metodo storico della fine del secolo scorso<sup>3</sup>. Con lo storicismo, infatti, vengono messe in questione non solo l'autorità di Agostino o la sua coerenza interna (la continuità cioè tra gli anni della giovinezza e quelli della maturità) ma anche la sua originalità rispetto alle fonti filosofiche pagane e addirittura la sua qualifica al nome di pensatore.

Senza trattare ciò che è formalmente teologico, cercheremo di unificare per tematiche e problemi (benché Agostino non abbia mai distinto a

<sup>2</sup> S. TOMMASO, *Opuscula Theologica. Contra errores Graecorum*, ed. Marietti, Proemium. Nel testo ci si riferisce proprio ad Agostino.

<sup>3</sup> Si prenda come esempio di questo *genus* una delle migliori: F. POUJOLAT, *Historie de Saint Augustin, sa vie, ses oeuvres, son siècle, influence de son génie*, 3 voll., Bruxelles 1847.

parte settori della sua speculazione) le voci che hanno intessuto negli ultimi ottanta anni il discorso filosofico su Agostino, attenendoci ad un criterio quasi sempre cronologico.

Anzitutto il problema della legittimità di Agostino al nome di filosofo. La questione fu sollevata in origine dalla teologia protestante liberale all'inizio del novecento. Nel quadro di un raffronto più ampio tra cristianesimo e cultura pagana (confronto tradotto in una contrapposizione tra messaggio etico e visione razionale dell'universo) A. v. HARNACK indicava la caratteristica fondamentale del « vero » Agostino nell'aver compreso che il cristianesimo era tutt'altra cosa che una dottrina, e nell'averlo situato nella sfera dell'esperienza di fede<sup>4</sup>.

A questa tesi di sostanziale estraneità alla filosofia e sotto la spinta delle tendenze antiintellettualistiche del modernismo, allora emergente nel mondo cattolico, si riallaccia l'opera di L. LABERTHONNIÈRE con la sua tesi della radicale opposizione tra « idealismo » greco e comprensione cristiana del mondo. Pur non dedicando ad Agostino uno studio specifico, le citazioni del santo che si scorrono nelle sue opere, supportano ad un tempo la delimitazione del conflitto tra ragione greca e fede cristiana e l'accusa alla scolastica (particolarmente a Tommaso) di aver corrotto l'originaria dottrina evangelica con l'introduzione dell'odiato aristotelismo<sup>5</sup>.

Un filo doppio collega la posizione di Harnack a quella espressa dal grande storico della filosofia antica e medievale E. BRÉHIER, una ventina di anni più tardi, proprio al centro della controversia sulla possibilità e l'essenza di una filosofia cristiana. Il problema così come era stato impostato poneva due tipi di domanda: la prima, di tipo formale, interrogava sulla possibilità per un cristiano di essere autenticamente filosofo; la seconda, di tipo storico, chiedeva quale contributo nuovo il cristianesimo in quanto tale avesse apportato, sul piano della speculazione, alla filosofia antica. Rispondendo negativamente ad entrambi i quesiti, il Bréhier da una parte sostiene la tesi della totale dipendenza di Agostino rispetto al pensiero ellenistico<sup>6</sup>, negandogli sul piano teoretico novità culturali, dall'altra

<sup>4</sup> A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, Tübingen 1910, (IV ed., p. 139). Sulla scia di Harnack, ma con una dose fortemente critica nei confronti di Agostino si pone un altro teologo liberale, K. Holl. Per HOLL Agostino non ha mai messo in dubbio l'edificio della pietà cattolica, a differenza dei grandi riformatori che, forti del loro paolinismo di fondo, hanno concentrato l'attenzione sulla dottrina della Grazia e della predestinazione. Ad essi inoltre non mancò quello di cui in ultima analisi Agostino difettava: il coraggio di dire no all'autorità in nome della fede. Cfr., K. HOLL, *Augustins innere Entwicklung*, in *Abh. der Berl. Akad.* 1922, ora in K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. III, Darmstadt 1965.

<sup>5</sup> Pensiamo soprattutto a questi due libri dell'Oratoriano: *Essai de philosophie religieuse* (Paris 1903) e il famosissimo *Réalisme chrétienne et idéalisme grec* (Paris 1904) qualche anno fa ristampati da C. Tresmontant. Indicativa della filosofia personale del Laberthonnière è questa frase di E. Gilson: « Egli sembra aver preso alla lettera il celebre detto di sant'Agostino: la vera religione è la vera filosofia e la vera filosofia è a sua volta la vera religione » (*Le philosophe et la théologie*, tr. it., Brescia 1966, p. 58).

<sup>6</sup> E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1928.

afferma risolutamente l'assenza nel santo di una filosofia cristiana cioè di una *Weltanschauung* elaborata a partire, ed in virtù, del dogma<sup>7</sup>.

Questo complesso di posizioni (protestante-liberale, cattolico-modernista, razionalista) rappresentano un *précis* del dibattito storiografico ad indirizzo non confessionale (sebbene con altre pregiudiziali) del primo trentennio del secolo. Esse sortiranno, come vedremo, l'esagerazione in senso opposto di tipo neoscolastico tendente a rilevare in Agostino non solo il filosofo, ma addirittura il sistematico. Qui invece è importante rassegnare due interventi sul tema della « filosofia » di Agostino che, per quanto intervallati da una generazione, rappresentano due posizioni caratteristiche di approccio ancora oggi frequente.

La prima è quella di E. GILSON. Lo storico francese ha messo a tema a più riprese il nostro problema. Stante che per Gilson è possibile una filosofia cristiana, una filosofia cioè in cui la Rivelazione entri a titolo costitutivo ed intrinseco durante l'esercizio della ragione, in Agostino vi è l'ideale di essa in quanto per lui la nozione di filosofia non esige affatto la separazione dalla fede, né deve essere intesa come *ancilla* di quest'ultima; anzi, la Rivelazione viene considerata come una sorta di lume esplicativo ed amplificativo della potenza della ragione ai fini della pura conoscenza naturale: « ciò che caratterizza il metodo agostiniano come tale è il rifiuto di accecare sistematicamente la ragione chiudendole gli occhi di fronte a quello che la fede mostra..., il filosofo cristiano considera la Rivelazione come una fonte di luce per la sua ragione »<sup>8</sup>.

Con K. JASPERS, invece, ci troviamo di nuovo all'interno del filone interpretativo laico, ma senza che la discussione degli anni trenta sia passata invano. Jaspers riconosce ad Agostino pensieri filosoficamente essenziali, in modo particolare nella tesi che la visibilità temporale e corporea non è l'essere manifesto ma la cifra. A questa tesi, però, Jaspers ne collega un'altra che la contraddice, ed è la concezione agostiniana dell'autorità come autorità visibile, ingiudicabile e raggiungibile con un atto di totale obbedienza<sup>9</sup>. E poiché per Jaspers « l'autorità è il vero nemico del filosofare »,

<sup>7</sup> E. BRÉHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, in *Revue de Metaphysique et de Morale* (1931).

<sup>8</sup> E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949 (III ed.) pp. 318-319. Diversa dalla posizione di Gilson è quella di F. VAN STEENBERGHEN (*La philosophie de S. Augustin*, cit.) per il quale il vescovo di Ippona è « formalmente un teologo in quanto la sua speculazione non è e non vuol essere che l'esplorazione razionale del Credo » (p. 121). Cfr. anche F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction générale aux oeuvres de Saint Augustin*, (Bibliothèque Augustinienne, Paris 1949) pp. 29-45, dove, pur riaffermando la qualifica di « teologo speculativo » ad Agostino, l'autore parla, come caratterizzazione generale della dottrina del santo, di una *filosofia della partecipazione*. Sulla linea di Gilson (la Rivelazione vista con un ruolo specificatamente filosofico) si trovano anche due autori italiani: T. MORETTI-COSTANZI e F. CHIEREGHIN, dei quali si confrontino i rispettivi *S. Agostino filosofo* (in *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Bologna 1955) e *Fede e ricerca nel pensiero di S. Agostino*, Padova 1965.

<sup>9</sup> K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, tr. it., Milano 1970, pp. 84-85.

su questo punto cadono tutte le analogie che si possono trarre dal confronto tra Agostino ed autori moderni come Kierkegaard e Nietzsche, che come individui ed eccezioni sono all'origine dell'esistenzialismo jaspersiano. Per Agostino il cristiano è ecclesiastico e con lui emerge in massima evidenza « la contrapposizione eterna originata dall'ecclesia: tra cattolicità e ragione, tra l'autorità chiusa e l'apertura della libertà... »<sup>10</sup>.

Diversa dalla questione precedente ma ad essa correlata come sottoproblema è la domanda concernente il « sistema filosofico » di Agostino. Molti autori, pur con diverse sfumature, hanno negato il carattere di « Totalansicht der Welt » alla sua dottrina; alcuni, come J. MARITAIN, hanno trovato la sola sistematizzazione accettabile del suo pensiero nella sintesi tomista, ma che perciò appunto rimane tomista e non originariamente agostiniana<sup>11</sup>. GILSON ha parlato a questo proposito di un genio « più intuitivo che sistematico », ed ha notato come, promuovendo un pensiero ricco di possibilità di sviluppo indefinite, Agostino non abbia potuto evitare agli *agostinismi* di tradire in quanto sistemi la sorgente ispiratrice<sup>12</sup>.

Queste posizioni, condivise oggi dalla maggior parte degli studiosi, rappresentano una reazione alla tesi almeno tendenziale, sostenuta al momento più alto della fortuna del movimento neoscolastico, di una convergenza tra il sistema filosofico di Agostino ed il quadro teoretico di Tommaso. Paradossalmente questa valutazione, datata con l'opera di interpretazione del primo BOYER<sup>13</sup>, ha avuto una sua continuazione sotterranea sino al grande congresso giubilare per la nascita del 1954, quando proprio J. HESSEN, uno dei massimi oppositori della linea di concordanza agostiniana-tomista, ha riassunto in un saggio i motivi di perennità della filosofia agostiniana: la filosofia di Agostino è una filosofia con un suo autonomo principio formale, la teoria della *conoscenza religiosa*. Questo principio della *cognitio Dei experimentalis* rappresenta il punto di superiorità della metafisica agostiniana su quella tomista, la cui categoria fondamentale è invece causale-discorsiva. Questa filosofia, dunque, è una *Weltanschauung* in cui la « fede religiosa è l'autentico principio noetico »<sup>14</sup>.

L'avvento del metodo critico-filologico, proprio dello storicismo *fin de siècle*, ci permette di illustrare per tesi alcune delle questioni poste in essere dalla crisi della tipologia tradizionale.

La prima è quella della frattura tra l'Agostino neofita di Cassiciaco e l'Agostino vescovo che a più di dieci anni di distanza scrive le *Confessioni*. Questa tesi non tocca soltanto il problema storico della veridicità delle *Con-*

<sup>10</sup> K. JASPERS, *Die grossen Philosophen*, München 1957, pp. 394-395. La parte dedicata ad Agostino è alle pp. 319-396.

<sup>11</sup> J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, (cap. VII: *De la sagesse augustinienne*), Paris 1932, pp. 593-594.

<sup>12</sup> E. GILSON, *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, in *Revue de Philosophie* (1930) pp. 693-694.

<sup>13</sup> CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1920.

<sup>14</sup> J. HESSEN, *Die Ewigkeitswerte der augustinischen Philosophie*, in *Augustinus Magister*, vol. I, Paris 1954, p. 415.

*fessioni* (veridicità che era stata contestata dalla critica protestante liberale), ma nella sua forma estrema assume un connotato interpretivo di tutto il pensiero agostiniano: le *Confessioni* non sono sincere sul passato del santo perché esse vogliono sostenere una tesi teologica, quella della potenza della Grazia che conduce l'uomo al fine da essa voluto qualunque siano gli errori e la disposizione personale di quest'ultimo. È la tesi di P. ALFARIC ed è la ricostruzione dell'Agostino protestante (o perlomeno giansenista) che al tempo della controversia pelagiana vuole dimostrare, con l'armonizzazione della sua vita e l'aggiustamento dei dati biografici, la proposizione fondamentale dell'irresistibile ed imperscrutabile volontà divina<sup>15</sup>.

Al problema della frattura nella evoluzione intellettuale di Agostino si richiama anche una seconda questione, quella dell'Agostino neoplatonico e non cristiano al momento della stesura dei Dialoghi. Agostino, è ancora P. ALFARIC che parla, si è prima convertito al neoplatonismo e soltanto dopo al cristianesimo. Entrambe queste tesi, come è stato osservato, si supportano scambievolmente e ne introducono necessariamente una terza: l'identità ed il grado di influenza delle fonti filosofiche di Agostino.

Sul piano della seconda questione, una risposta in senso inverso è stata data da CH. BOYER<sup>16</sup> e da M. F. SCIACCA. BOYER ha sostenuto la tesi dell'Agostino già cristiano prima di leggere Plotino perché, nonostante alcune oscillazioni, la sua interpretazione della filosofia platonica era all'interno dell'orizzonte di fede. M. F. SCIACCA ha sfumato questo giudizio distinguendo tra una influenza rilevante del neoplatonismo per la soluzione delle difficoltà filosofiche (natura di Dio, problema del male, ecc.) e gli errori ad esse connessi, ed invece una totale assenza di questa influenza per quel che riguarda le verità teologiche, per esempio circa la natura del Verbo cristiano, « anzi su questo punto, egli piuttosto che *prendere* da Plotino, *dà...* »<sup>17</sup>.

Il problema delle fonti, a sua volta, dopo gli interventi di J. NORREGAARD e dell'ALFARIC (che avevano visto citati da Agostino un numero altissimo di trattati di Plotino) e dopo quello di W. THEILER<sup>18</sup> che ha preferito la tesi dell'influenza di Porfirio, ha avuto, a parere della maggioranza di studiosi, una sua soluzione con gli studi di P. HENRY e di P. COURCELLE. Il primo autore ha qualificato in reazione alla tesi porfiriana i trattati di Plotino sicuramente letti da Agostino a Cassiciaco (*Sulle tre ipotesi principali* e *Sul bello*)<sup>19</sup>. Il secondo, poi, forte di un eccezionale virtuosismo comparativo, ha allargato questa lista di fonti certamente plotiniane e,

<sup>15</sup> P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris 1918.

<sup>16</sup> CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris 1920.

<sup>17</sup> M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949, p. 46 e 49.

<sup>18</sup> J. NORREGAARD, *Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923; W. THEILER, *Prophyrios und Augustin*, Halle 1933.

<sup>19</sup> P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Paris 1934; IDEM, *La vision d'Ostie*, Paris 1938.

quel che più conta, con paralleli testuali tra Plotino ed Ambrogio ha mostrato la natura pseudoproblematica della questione su cui tutta la generazione precedente aveva polemizzato, se Agostino cioè si fosse convertito al neoplatonismo *oppure* al cristianesimo. La chiave di volta sta nel fatto che in quel periodo, sul finire del quarto secolo, la filosofia neoplatonica era la filosofia ufficiale dell'ambiente intellettuale cristiano di Milano, e questo a cominciare dal vescovo Ambrogio<sup>20</sup>.

Ed è pure in questa prospettiva di superamento dell'ambito entro il quale si era mantenuta la discussione storiografica dei primi trent'anni, confinata alle influenze strettamente filosofiche, che va letta una significativa opera di H. I. MARROU sulla fine della cultura antica. In essa il ritratto di Agostino, scelto come espressione del *tardoantico*, si precisa nel suo doppio riferimento non solo alla tradizione filosofico-razionalista dell'epoca ellenistico-romana ma anche alla tradizione, non meno importante e comune a tutti gli intellettuali dell'impero, della retorica classica che aveva fatto di lui un letterato, un discepolo di Cicerone, un grammatico, un erudito<sup>21</sup>. E accanto alla continuità anche la cesura rivoluzionaria attestata dagli insegnamenti del I libro del *De doctrina christiana*: per chi ha la preoccupazione di ordinare tutte le manifestazioni dell'intelligenza alla fede, la retorica antica non è più necessaria.

Per finire questa sezione ricordiamo ancora, in tema di prestiti religioso-filosofici, l'ipotesi sostenuta recentemente da A. ADAM dell'influenza manichea sulla dottrina agostiniana (contenuta nel *De civitate Dei*) dell'opposizione tra città divina e città terrena<sup>22</sup>. Questa *vexata quaestio* viene qui ricordata per l'estremismo totalizzante del suo autore che si spinge sino ad affermare che l'originalità di Agostino rispetto al resto del pensiero cattolico sarebbe dovuta proprio a questi influssi manichei. A questa tesi si è però risposto da più parti in modo adeguato<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1950.

<sup>21</sup> H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 543.

<sup>22</sup> A. ADAM, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, in *Theologische Literaturzeitung* (1952) ora ristampato in *Reich Gottes und Welt*, a cura di H. Horst Schrey, Darmstadt 1969, pp. 30-39. L'autore aggiunge però che Agostino non ha mai accolto tali e quali gli insegnamenti manichei. Cfr. anche dello stesso: *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1958).

<sup>23</sup> M. NEDONCELLE, *L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme*, in *Recherches Augustiniennes* (1962); A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, Paris 1968, p. 302, dove viene citato questo giudizio di E. Gilson: « Qualunque possa essere la sua origine, resta chiaro in ogni caso che la dottrina agostiniana delle due città non soltanto non ha nulla di manicheo in definitiva, ma addirittura che essa è strutturalmente antimanichea. Secondo Mani e i suoi discepoli c'erano due città opposte, una buona e una cattiva per natura; secondo S. Agostino l'idea di una natura malvagia è autocontraddittoria sino a tal punto che perfino la città terrestre è buona per natura e malvagia per la perversione della sua volontà; l'agostinismo è una dottrina in cui persino le tenebre, in quanto sono, sono buone, e costituisce perciò la negazione stessa del dualismo manicheo ».

Uno dei filoni interpretativi, invece, su cui non sembra essersi esaurito il gusto del contraddittorio è quello che ha per tema la portata ed il significato della dottrina della conoscenza di Agostino. La controversia può essere illustrata efficacemente distinguendo con J. HESSEN tra una dottrina della conoscenza concettuale e una dottrina della conoscenza religiosa<sup>24</sup>. Per quanto riguarda il primo problema si possono rilevare tre differenti posizioni, corrispondenti, grosso modo, ad una diversa valutazione della teoria dell'illuminazione.

Va da sé che l'orientamento interpretativo non è esente da presupposti di scuola o da apriori. Per esempio: la linea scolastico-astrattiva rappresentata da CH. BOYER (che raggiunse la sua formulazione più completa verso gli anni venti con il movimento neo-scolastico) dà un'esegesi della dottrina dell'illuminazione nel senso dell'astrazione aristotelico-tomista: Dio « illumina la mente umana » non vuol dire nulla più del fatto che egli crea e conserva l'intelletto dell'uomo. Non esiste una speciale illuminazione divina in ogni atto di conoscenza delle idee eterne. Questa interpretazione concordista tra Agostino e Tommaso giunge necessariamente all'affermazione che Agostino sostiene una dottrina dell'astrazione di tipo tomista: l'intelletto ricava la formazione dei concetti dai fantasmi delle cose (e così si ammette anche una teoria della sensazione in qualche modo passiva)<sup>25</sup>.

La linea eidetico-ontologista, pressappoco contemporanea alla precedente e con il conforto di una tradizione ragguardevole, dà invece un'interpretazione teoretica della gnoseologia agostiniana. In polemica con gli scolastici,

<sup>24</sup> J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn 1931. La tesi caratteristica dell'autore (che spiega anche il titolo) è quella di considerare la gnoseologia di Agostino come un'interpretazione metafisica del fenomeno della conoscenza umana: Dio è affermato come condizione necessaria del reale poiché è esigito come condizione necessaria del pensiero (*op. cit.*, p. 119). L'ultima parte del libro è consacrata al confronto tra la noetica agostiniana e quella tomista al fine di mostrare l'irriducibilità tra le due dottrine.

<sup>25</sup> Cfr. J. MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg 1929, vol. II, p. 403; CH. BOYER, *L'idée de vérité*, cit; IDEM, *La philosophie augustiniennne ignore-t-elle l'abstraction?* in *Nouvelle Revue Théologique* (1930). E. GILSON, invece, ha contrassegnato con il termine di *mentalismo* la teoria della sensazione agostiniana: data la trascendenza gerarchica dell'anima sul corpo, la sensazione non è causata dall'azione dell'oggetto percepito sull'organo del senso, ma è il risultato della presa di coscienza, da parte dell'anima, della passione subita dall'organo corporeo. La sensazione, dunque, è un atto dell'anima in quanto (e qui il Gilson rimanda all'importantissimo VI libro del *De musica*) è essa che agisce e veglia in permanenza in ognuno degli organi del corpo (cfr. *Introduction*, cit., pp. 76-83). Per il concetto di sensazione come un non-sfuggire, non essere nascosto all'anima di ciò che accade nel corpo è stato fatto il nome della fonte: Plotino. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, in *Rivista di filos. neosc.* (1962); E. GILSON, *Introduction*, cit., p. 74.

<sup>26</sup> M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, tr. it., (della IV ed. tedesca) Milano 1972. Nel preambolo alla prima edizione tedesca (1920) si legge: « L'autore ha la profonda convinzione, che qui non deve essere dimostrata, che né sul terreno della filosofia di Tommaso, né sulla base della filosofia kantiana la conoscenza naturale di Dio possa adempiere il suo compito unificatore. Esso sarà attuato solo quando il nucleo

prima M. SCHELER<sup>26</sup> e poi J. HESSEN (e in origine W. WINDELBAND)<sup>27</sup>, sostengono la tesi che solo la teologia agostiniana dell'esperienza del divino può rappresentare suggerimenti vitali per la filosofia moderna. Questa preoccupazione sostanzialmente extrastorica si traduce nello sforzo di conciliare la *phenomenologische Wesenschau*, l'intuizione dei valori oggettivi, con il platonismo agostiniano. La dottrina dell'illuminazione di Dio nell'anima viene allora intesa nel senso che le idee eterne vengono contemplate direttamente in Dio (in questo con un maggior rispetto per quello che è il volto storico della dottrina) ma esponendosi all'accusa, peraltro respinta ripetutamente, di sostenere una tesi ontologista (intuizione dell'essenza stessa di Dio)<sup>28</sup>.

A queste due linee interpretative se ne è affiancata, dopo l'intervento di GILSON con la sua *Introduction*, una terza che potremmo chiamare platonica o neoplatonica: scartata la concordanza della teoria dell'illuminazione con la dottrina dell'intelletto agente tomista, ne viene bloccato il possibile rifluire su posizioni ontologiste riducendo la funzione dell'illuminazione divina a quella di rendere visibile l'aspetto di necessità delle *rationes aeternae*. L'illuminazione non consiste nell'infondere già bell'e fatte le nozioni o le idee normative (del bello, dei numeri, ecc.) secondo l'interpretazione dell'estremismo ideogenetico di E. PORTALIÈ<sup>29</sup>, bensì nel fornire la

dell'agostinismo sarà liberato dal suo involucro storico e ripensato ed approfondito per mezzo della fenomenologia... Allora sarà sempre meglio mostrato quell'immediato contatto dell'anima con Dio che Agostino ha rintracciato nell'esperienza del suo grande cuore e ha cercato di esprimere per mezzo del pensiero neoplatonico. Solo una *teologia dell'esperienza del divino* può ancora aprire gli occhi per le verità di Agostino, ora perdute». Una critica a Scheler e alla sua teoria della coscienza religiosa capace di cogliere Dio in modo immediato tramite un atto intenzionale (cfr. tr. it. cit., pp. 396 e ss.) è stata compiuta dal filosofo neoscolastico J. GEYSER (*Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster 1923) dove anche in polemica con J. HESSEN si sostiene che nonostante il richiamarsi dell'agostinismo fenomenologico ad Agostino, nel santo non si trova la tesi di una conoscenza immediata di Dio.

<sup>27</sup> WINDELBAND, a dire il vero, se riconosce ad Agostino il merito di aver concentrato tutti i suoi pensieri sul principio della certezza dell'autocoscienza e di essere il primo nella storia della filosofia ad aver radicato nella consapevolezza interiore il punto di partenza del filosofare (cfr. *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1910, V ed., tr. it., Milano 1937, pp. 323-324) parla anche però del sacro come di un valore, colto dalla coscienza, che regola altri valori come il buono, il bello ecc., ma sempre come valore *culturale* (cfr. *Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie*, in *Präludivien*, IV ed., Tübingen 1911, pp. 272-309). Risulta strano perciò che J. HESSEN si appoggi a lui per parlare di un rinnovamento della dottrina agostiniana dell'ancoramento metafisico dei valori (*Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, cit., pp. 184-185).

<sup>28</sup> HESSEN ha difeso Agostino dall'accusa di ontologismo osservando che quando l'ipponate parla di una visione della luce eterna (il testo principia a cui si fa riferimento in ogni discussione sulla dottrina dell'illuminazione è *De Trinitate*, XII, 15, 24) non intende parlare di un'intuizione di Dio (intueri Deum) ma di un *intueri veritatem* cioè di una visione della Verità divina che però corrisponde « all'aspetto logico della divinità, alla parte razionale dell'Essenza divina » (*op. cit.*, p. 211).

<sup>29</sup> E. PORTALIÈ, *Augustin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, coll. 2336-2337. In questo caso Dio non sarebbe altro che una specie di intelletto agente ontologicamente separato e l'intelletto umano sarebbe del tutto passivo.

certezza al nostro giudizio su quelle nozioni in modo tale che se ne scorga la necessità ed eternità<sup>30</sup>.

Il secondo problema, quello della conoscenza religiosa o interiore, ha rappresentato per un lungo periodo un'appassionata *querelle* e sotto la dizione discussa della « mistica » agostiniana si mostra oggi strettamente solidale con la questione epistemologica-gnoseologica. Con il libro fondamentale di C. BUTLER, *Western Mysticism*, la cui prima edizione apparve nel 1922, il problema venne abordato in questi termini: Agostino è il principe dei mistici, in lui ancora l'incontro con Dio non si svolge nell'oscurità della nube del non-sapere di provenienza orientale e pseudo-dionisiaca che sconvolgerà la mistica occidentale verso il dodicesimo secolo. In Agostino la teologia mistica ha Dio come oggetto di contemplazione ed è un'esperienza religiosa in cui si è illuminati dalla luce. Secondo Butler l'esperienza *mistica* di Agostino comprende fundamentalmente due elementi: la « visione intellettuale delle cose divine e un amore di Dio che fu passione divorante » e in questo senso il suo misticismo si distingue dal platonismo inteso solo come moto ed operazione dell'intelletto speculativo al fine di raggiungere le più alte verità filosofiche o teologiche<sup>31</sup>.

Proposta questa definizione ai contemporanei, Butler se la vide ritornare respinta dopo quindici anni di discussione (rivelatrici della sensibilità dell'epoca per ogni tipo di fenomeni, stati, esperienze mistiche, ecc.) dall'opera di E. HENDRIKX che negava *tout court* l'esistenza di un misticismo agostiniano. Per Hendrikx Agostino si situa in un ambito teoretico-conoscitivo e il rapporto con Dio e con il divino, anche all'interno della vita spirituale, è demandato alla ragione. La sapienza che sta al culmine del processo è acquisita con l'aiuto della Grazia abituale e non è invece, come dovrebbe essere, infusa con il sentimento specifico dei mistici, la passività. Agostino, dunque, non è in senso stretto un mistico, al massimo il suo fervore religioso ce lo può far qualificare come un entusiasta<sup>32</sup>.

Una risposta alla tesi categorica di Hendrikx è venuta due anni dopo da parte di P. HENRY, uno degli autori che maggiormente avevano contribuito a far crollare le facili astrazioni nel campo delle influenze filosofiche. Per l'Henry la visione di Ostia più di quella di Milano (speculativa e posta sul versante metafisico) ha un carattere ad un tempo concretamente cristiano e mistico. In essa la presenza della madre Monica si rivela decisiva (anche se il vocabolario e la disposizione di spirito rimangono plotiniane) quando, alla domanda del figlio se l'estasi in cui sono immersi è quella promessa dopo la resurrezione, risponde mormorando di vivere ormai nel-

<sup>30</sup> E. GILSON, *Introduction*, cit., p. 118; F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, London 1959, vol. II, tr. it., Brescia 1971, pp. 87-88.

<sup>31</sup> C. BUTLER, *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, London 1926, tr. it., Bologna 1970, p. 124, 155-157.

<sup>32</sup> E. HENDRIKX, *Augustins Verhältnis zur Mystik, Eine patristische Untersuchung*, Würzburg 1936.

l'*eschaton* di Dio di non essere più in terra<sup>33</sup>. Il carattere mistico e cristiano della visione di Ostia ha la sua conferma in queste parole che vengono immediatamente recepite dal figlio.

È solo con un saggio dello stesso anno di E. v. IVANKA<sup>34</sup> che la questione, a parere di chi scrive, ha imboccato il binario della critica pertinente e dell'esame rigoroso. La *translatio studii*, fuori dalle anfibologie, operata dall'Ivanka ci permette di chiudere il cerchio che collega in Agostino conoscenza intellettuale e conoscenza religiosa, superando così il dualismo epistemologico di J. Hessen con cui eravamo partiti.

IVANKA esordisce mostrando la diversa concezione che Agostino ha dell'anima rispetto ai neoplatonici: non è divina, ma può diventare simile a Dio con l'orientamento della propria volontà d'amore, orientamento concesso a sua volta dalla Grazia. A questo elemento di distinzione se ne collegano due di derivazione platonica: il primo, che la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio si impenetrano reciprocamente, l'una è condizione dell'altra; il secondo, che l'anima anche prima della conoscenza mistica di Dio e prima dell'orientamento stesso della volontà a Lui, pur nella completa lontananza e oscurità possiede un pre-sapere. Questa tesi che ha il suo precedente nella dottrina della connaturalità o *syngbeneia* platonica tra l'anima e Dio, è decisiva e distingue Agostino dagli altri Padri: l'anima è essenzialmente un presapere *attuale*, e non solo potenziale, di Dio e questa conoscenza previa è anche un amore previo di Dio.

Così per Agostino l'anima è *naturalmente* aperta alla visione beatifica (il suggello finale però di questa *natura* sarà dato da Dio nell'altra vita); conoscenza previa, conoscenza mistica (o conoscenza dell'interiorità e di Dio) e conoscenza beatifica si trovano sulla stessa traiettoria come gradi distinti rispetto all'identica condizione finale. In Agostino dunque la conoscenza intellettuale-naturale iniziale di Dio non è una conoscenza essenzialmente diversa da quella mistica o da quella beatifica; è sempre una medesima conoscenza con gradi diversi di partecipazione.

Solo così si spiega come, in sede di conoscenza concettuale Agostino, pur accettando, contro Platone, Plotino (che distingueva tra una via in-formulabile e mistica all'Uno e una via concettuale al Nous) confortato anche dal dogma che proclamava l'identità tra il Verbo e Dio, abbia finito per assegnare alla conoscenza delle *rationes aeternae* lo stesso carattere di illuminazione improvvisa e di purificazione della conoscenza mistica di Dio. Anche le idee si intuiscono! Conoscenza intellettuale e conoscenza mistica coincidono; con la conseguenza fatale per la sua gnoseologia che la conoscenza delle cose fuori di Dio è connessata alla conoscenza di Dio. Questo errore, conclude IVANKA, lo si può comprendere solo se si capisce che in ultima analisi ad Agostino non interessava tanto la fondazione di una

<sup>33</sup> P. HENRY, *La vision d'Ostie*, Paris 1938, pp. 15-103.

<sup>34</sup> E. v. IVANKA, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin*, in *Scholastik* (1938) ora in *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, pp. 189-222.

teoria della conoscenza concettuale, bensì una teoria della aspirazione concreta e amorosa all'Essere divino, una teoria della *conoscenza religiosa*.

È difficile contestare l'affermazione di C. ANDRESEN circa la mutata atmosfera che si respira tra gli scritti su Agostino pubblicati sino all'anno giubilare per la morte (1930) e quelli successivi di cui sarà dato un repertorio al congresso agostiniano del 1954. Per quanto possa sembrare discutibile individuare grosse cesure storiche in un dibattito che segue più il ritmo dei temi e delle questioni, con i loro ritorni improvvisi, che non la semplice successione temporale, tuttavia l'atomizzazione del discorso di questi ultimi anni, la sua dispersione in una infinità di rivoli, indica quanto sia venuta meno la fiducia degli anni passati nella possibilità di ricostruire un'immagine totale ed oggettiva del santo<sup>35</sup>. Si potrebbe dire che ad una metodologia del principio sintetico (sia « la metafisica della volontà »<sup>36</sup>, o la « metafisica della conoscenza »<sup>37</sup> o « il fondamento divino della conoscenza umana della verità »<sup>38</sup>, ecc.) se ne sia sostituita un'altra di tipo induttivo, meno preoccupata alla razionale sistemazione dei dati e in cui l'*intentio profundior* dello storiografo non è necessariamente totalizzante.

Se torniamo infatti agli assi principali della ricerca contemporanea (e lasciamo da parte ricostruzioni così forzose e datate come quella psicoanalitica di W. ACHELIS, che si è occupato di Agostino come di un paziente)<sup>39</sup> sorprenderà notare come oggi le frontiere interpretative passino all'interno stesso degli schieramenti confessionali. Facciamo solo due esempi: il primo riguarda la filosofia della natura, il secondo la concezione agostiniana dell'amore.

Caratteristica degli anni venti era stata la tendenza apologetica di molti autori cattolici ad interpretare, di fronte all'attacco positivista, la teoria agostiniana delle *rationes seminales* in senso evoluzionista. Agostino sarebbe stato un sostenitore *ante litteram* del trasformismo (il virtualismo delle *rationes* non è contraddittorio alla tesi creazionista della simultaneità di tutte le cose, poiché molte di esse sarebbero state create all'inizio solo in modo latente, potenziale, come *semi*). Questa tesi si sdoppia quando alla sua versione strettamente evoluzionista (DORLODOT, LAMINNE) se ne oppone un'altra di tipo fissista (sviluppo sì, ma all'interno e secondo la

<sup>35</sup> Cfr. C. ANDRESEN, *Augustinus-Gespräch der Gegenwart*, cit., pp. 2-4.

<sup>36</sup> E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der Abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932. La tesi dell'autore, che dedica ad Agostino un capitolo centrale (II parte, pp. 364-413) è che il volontarismo agostiniano abbia la sua radice nella speculazione trinitaria (cfr. *De Trinitate*, X, 11, 18 dove l'atto del pensare è tripartito in *memoria, intelligentia, voluntas*) che ha poi influenzato la sua antropologia; e che infine questa speculazione trinitaria non è che un perfezionamento della dottrina delle ipostasi plotiniana e vittoriniana.

<sup>37</sup> J. HESSEN, *Augustins Metaphysik*, cit.

<sup>38</sup> M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster 1924.

<sup>39</sup> W. ACHELIS, *Die Deutung Augustins, Bischofs von Hippo. Analyse seine geistigen Schaffens auf Grund seiner erotischen Struktur*, Prien 1921.

linea di una virtualità preesistente: WOODS, MARTIN, ecc.) o infine una terza di tipo intermedio dove stabilità e novità vengono concordate (BOYER)<sup>40</sup>. A parte l'equivoco di attribuire ad Agostino un interesse scientifico in senso stretto<sup>41</sup>, molta della letteratura strettamente evoluzionista sorgeva dal misconoscimento che alla base della teoria della *ratio seminalis* stava, tra l'altro, un problema esegetico (un passo del Genesi, I, 11, dice che la terra produsse l'erba verde *prima* del suo seme).

Gli interventi successivi di A. MITTERER e di L. SCHEFFCZYK, entrambi cattolici, allargarono il dibattito sul significato delle *rationes seminales* ad un contesto più vasto, quello di un nuovo modo di Agostino di concepire l'attività divina nella sua continua funzione conservatrice del mondo creato<sup>42</sup>. L. Scheffczyk, poi (ma qui è già operante il clima antimetafisico del post concilio) critica addirittura questa concezione agostiniana della conservazione divina del mondo, di cui sono un segno le *rationes seminales*. Ampliando il discorso allo sfondo filosofico-teologico, lo Scheffczyk afferma che Agostino ha alterato l'originario rapporto tra creazione e provvidenza cristiane e, contrariamente alla tesi fortemente storico-salvifica di Ireneo (in cui l'Incarnazione era strettamente legata all'atto creativo di cui anzi rivelava il senso) avrebbe ridotto il Verbo a svolgere il ruolo eminentemente metafisico di causa esemplare, in modo molto simile alla funzione cosmologico-provvidenziale delle idee platonico-filoniane<sup>43</sup>.

Un altro esempio di rimescolamento di carte e di rovesciamento di fronti confessionali lo si può trovare nella discussione che ha diviso il luterano A. NYGREN e l'anglicano J. BURNABY sull'essenza della dottrina agostiniana dell'amore. NYGREN separa Lutero da Agostino attribuendo al secondo una sintesi, che durerà sino alla Riforma, di due tipi di amore: l'*eros*, o l'amore pagano interessato che tende a soddisfare i suoi bisogni, e l'*agape*, l'amore cristiano che dà e non è mosso da promessa di ricompensa. Agostino avrebbe sintetizzato queste due tendenze nella forma suprema della *caritas* che però rimane nonostante tutto sotto l'influsso della dottrina platonica dell'*eros*<sup>44</sup>. Seguendo esplicitamente gli interpreti cattolici, BURNABY, invece, individua alla base della dottrina agostiniana un'antropologia in cui amore disinteressato ed *eros* bisognoso non si oppongono irrimediabilmente. In Agostino paradossalmente il vero *amor sui* è l'*amor Dei* (chi ama Dio e

<sup>40</sup> Per la bibliografia sulla questione cfr. J. MC. KEOUGH, *The meaning of the rationes seminales in St Augustine*, Washington 1926, pp. 113-114. Per la posizione dell'ultimo BOYER cfr.: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Milano 1970, pp. 35-69.

<sup>41</sup> Su questo punto sono ancora decisive le pagine dedicate ad Agostino da P. DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1914, vol. II, pp. 408-494. Sul disinteresse scientifico di Agostino v. alle pp. 396-397.

<sup>42</sup> A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Wien-Freiburg 1956.

<sup>43</sup> L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung*, Freiburg 1963, pp. 53-66.

<sup>44</sup> A. NYGREN, *Eros und agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (l'edizione in svedese è del 1930-1936), Gütersloh 1937, tr. it., Bologna 1971.

non se stesso, ama se stesso); non solo: anche lo stesso *amor Dei* non è l'amore eudemonistico di un *Summum Bonum*, nato sotto il segno del bisogno e finalizzato ad un unico fine, il completamento dell'uomo, per poi, una volta raggiunto cessare per sempre; «è un completo fraintendimento della definizione agostiniana del *frui* — *amore alicui rei inhaerere propter se ipsam* — dire che essa fa dell'amore un mezzo per un fine. Fruire è aderire a qualcosa *nell'amore* che è godimento e possesso, non *per mezzo* dell'amore che è desiderio»<sup>45</sup>. Se *amor* in Agostino non è solo *desiderium*, mancanza, ma anche possesso e permanere nell'amore, e se Dio è contemporaneamente *gratis amandus*, ma anche *praemium* per chi lo ama, vuol dire che la dottrina agostiniana è molto più complessa e che nell'*amor Dei* molte cose si innestano reciprocamente<sup>46</sup>.

Ma se *fair play* nella ricerca (al posto dell'antico *catholicum* o *reformatum non legitur*) e spirito scientifico marcano da alcuni decenni la storiografia, il processo di esplorazione del passato non ha mancato neppure in questi anni di risentire della condizione personale dello storico.

Prima di affrontare alcuni *masterthemes* della storiografia in cui la comprensione risulta evidente, delineiamo due altri settori dell'agostinologia: l'antropologia e l'etica sessuale. Se la definizione agostiniana dell'uomo si enuncia in « un'anima razionale che si serve di un corpo mortale e terrestre », non v'è dubbio che il punto su cui maggiormente si è cimentata la critica è stato quello dei rapporti dell'anima con questo suo strumento<sup>47</sup>. GILSON ha riconosciuto in questa definizione l'influenza del platonismo, ma ha indicato come Agostino non potesse rilevare le difficoltà metafisiche implicite in quella nozione per l'interesse morale prevalente su quello antropologico: poiché il sommo bene è essenzialmente spirituale, nella definizione dell'uomo è la parte che sta sulla medesima linea che deve essere messa in rilievo<sup>48</sup>. Altri autori come F. VAN STEEBERGHEN, invece, hanno sottolineato di contro all'impronta platonica l'evoluzione tendenziale del

<sup>45</sup> J. BURNABY, *Amor Dei. A study of St Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, London 1960 (I ed. 1938), p. 109.

<sup>46</sup> Molto opportunamente BURNABY individua la matrice dialettico hegeliana (tesi-antitesi) di *eros* e di *agape* in Nygren e aggiunge: « Agostino non è un misto di Plotino e Lutero, ma un Padre della Chiesa Cattolica » (*cit.*, p. 21).

<sup>47</sup> Secondo uno dei maggiori interpreti protestanti, che ha sottolineato la struttura teocentrica dell'antropologia agostiniana (« l'uomo come puro ente, come entità separata, preso isolatamente è *nihil* »), dato il dualismo di fondo che finisce per far identificare la corporeità con il mondo e con il peccato, la stessa caratteristica di strumento attribuita alla componente materiale del composto umano non è da intendersi se non come traguardo; in questa vita il corpo non è mai puro strumento dell'anima, ne è semmai la tomba (secondo l'identificazione *soma-sema* che non sparirà mai dalla dottrina agostiniana). Secondo l'autore citato, E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, dati questi presupposti non si può certo parlare in Agostino di « unità sostanziale », ma semmai di rapporto vitale tra anima e corpo che lascia tuttavia impregiudicata la separazione delle sostanze; questo rapporto tra l'anima e il corpo diventa evidente quando si ponga mente alla situazione dell'uomo sotto il dominio della *concupiscentia* che trattiene l'anima nel carcere della sensibilità.

<sup>48</sup> Cfr. E. GILSON, *Introduction*, *cit.*, p. 58.

pensiero agostiniano nel senso dell'unità sostanziale, e hanno parlato di unità *naturale* dell'essere umano, una via di mezzo per quanto instabile tra dualismo platonico ed ilemorfismo aristotelico<sup>49</sup>. Che una soluzione sfumata si imponga di più oggi lo testimoniano anche recenti studi di C. COUTURIER, dove il problema dei rapporti anima-corpo in Agostino è fatto rimbalzare sulla dottrina agostiniana dell'unione ipostatica delle due nature nella persona di Cristo perché se ne possa avere una luce decisiva: « né accidentale, né sostanziale, ma ipostatica l'unità dell'uomo è dunque quella di due nature in una persona, quella dell'anima evidentemente »<sup>50</sup>.

Il discorso sull'etica sessuale in Agostino è stato contrassegnato tra le due guerre da un filone giustificazionista che ha trattato l'etica matrimoniale del santo applicandovi la distinzione tomista tra *finis operis* (la procreazione) e *finis operantis* (il mutuo amore)<sup>51</sup> o addirittura invertendo la gerarchia dei fini, in polemica con la dottrina eugenetica del nazismo, appoggiando su Agostino la tesi della preponderanza della comunità coniugale sul fine procreativo<sup>52</sup>. Nel secondo dopoguerra si è accentuata invece la tendenza critica ad accusare il santo di procreazionismo stoico oltre che di residui manichei; questa tendenza a cui non sono estranee autentiche esagerazioni (Agostino avrebbe condannato addirittura l'unione nei periodi infecondi)<sup>53</sup> non sarebbe comprensibile se non si ponesse mente alla crisi, in campo cattolico, della dottrina del diritto naturale.

Prendendo la parola al congresso agostiniano del 1954 H. I. MARROU faceva l'inventario degli ingenui paralogismi della ricerca sulla teologia agostiniana della storia prima degli anni trenta (ossessionata hegelianamente dal bisogno di rinvenire un' « idea » direttiva) ed indicava nella sfida posta dal marxismo la ragione dell'abbondante produzione sul medesimo tema negli ultimi venticinque anni<sup>54</sup>. L'opera che ha dato un impulso nuovo alla discussione ed ha impostato sul piano teologico il dibattito è stata quella di H. KAMLAH; in essa è tracciata una dicotomia nettissima tra la *Reichstheologie* di Eusebio di Cesarea, per il quale con la conversione in massa il contrasto tra Roma e la *civitas Dei* era scomparso, e la teologia politica di Agostino per il quale l'impero rimaneva, nell'interpretazione escatologica di Kamlah, la *civitas diaboli*. Per Kamlah la *civitas Dei* è una *eschatologische Gemeinde*, una comunità escatologica che non può essere identifica-

<sup>49</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de S. Augustin*, art. cit., pp. 252-255.

<sup>50</sup> C. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, vol. I, p. 550.

<sup>51</sup> B. A. PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris 1930, pp. 41-50.

<sup>52</sup> H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; tr. fr. ampliata dall'autore *Du sens et de la fin du mariage*, Paris 1937.

<sup>53</sup> Così, a partire dal testo di *De moribus ecclesiae catholicae* II, XVIII, 65, J. T. NOONAN, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge Mass. 1965, p. 120, che è diventato l'archetipo per tutta una serie di opere in cui si accusa Agostino di pessimismo sessuale.

<sup>54</sup> Cfr. H. I. MARROU, *La théologie de l'histoire*, in *Augustinus Magister*, cit., vol. III, p. 194.

ta con la « empirische katolische Kirche »; essa è una realtà che sta al di là e sopra tutte le realizzazioni terrene<sup>55</sup>.

Questa tendenza degli esegeti protestanti ad opporre *ecclesia* e *civitas Dei* e parallelamente ad identificare le realtà storiche visibili del tempo con la *civitas terrena*, non va senza contrasti. GILSON nel suo *Les métamorphoses de la cité de Dieu* ha rifiutato qualunque identificazione, o rispettivamente distinzione, basata su livelli di analisi sociologiche o politiche, ed ha posto il problema in questi termini: per sapere se uno vive o no in una delle società nelle quali è attualmente divisa la terra, la *civitas terrena* o la *civitas Dei*, occorre domandarsi se « colloca il proprio fine ultimo in terra o in cielo. Nel primo caso si è cittadini della città terrena, nel secondo della città celeste »<sup>56</sup>. In questo senso l'*ecclesia* si distingue dalla *civitas Dei* perché il criterio di riconoscimento di cittadino della *civitas Dei*, l'assoluta e definitiva predestinazione divina, non è quello che ci fa riconoscere il membro della Chiesa. Ma distinzione non vuol dire separazione; su questo un altro interprete cattolico, J. RATZINGER, ha insistito proprio in opposizione alla tesi di Kamlah, considerando l'*ecclesia* non soltanto come la comunità escatologica, ma anche come la Chiesa visibile, istituzionale-sacramentale, tipo terreno della Città di Dio<sup>57</sup>.

A parere di chi scrive la questione è stata impostata al suo vero livello (che è quello del linguaggio filosofico) proprio da H. I. MARROU nel suo breve intervento al congresso agostiniano precitato. L'autore si è sentito nel diritto di ricordare che Agostino era di formazione platonica e che dunque nulla doveva essere più naturale per lui di pensare le due città in termini « ideali », di *idee* platoniche cioè, che « uno non potrebbe identificare immediatamente con questo o quel frammento della realtà empirica, con quello che l'uomo del volgo, che non è platonico, chiama spontaneamente il *reale* »<sup>58</sup>. Questa nozione « ideale » della città agostiniana permetterebbe di comprendere come essa possa essere presente *hic et nunc* nell'esperienza vissuta e allo stesso tempo contenere al suo interno una tensione escatologica. Come esiste un rapporto tra le idee e le cose, così la Chiesa celeste si realizza empiricamente nella storia nella Chiesa gerarchica. Con questa conclusione si può misurare la strada percorsa dalla storiografia in questo campo a partire dall'antica tesi di E. TROELTSCH (influenzato dalle categorie del protestantesimo liberale) di un Agostino carismatico di contro ad un Medioevo giuridico-ecclesiastico, di un Agostino per cui « la Chiesa è del regno degli angeli, dei martiri, dei beati e non è di questo mondo »<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> H. KAMLAH, *Christentum und Geschichlichkeit*, II ed., Stuttgart 1951.

<sup>56</sup> E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952, tr. it., Milano 1959, pp. 62 ss.

<sup>57</sup> J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, in *Augustinus Magister*, cit., vol. II, p. 965 ss.

<sup>58</sup> Cfr. H. I. MARROU, *La théologie*, art. cit., pp. 200-201.

<sup>59</sup> E. TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München 1915, tr. it., Napoli 1970, pp. 74 ss.

La filosofia del tempo soggiacente alla teologia della storia agostiniana è stata oggetto di diversi studi, il più importante dei quali, perché tipico di una linea interpretativa esistenzialista, è quello di J. GUITTON<sup>60</sup>. Guitton sottolinea la profonda differenza che intervalla il pensiero di Plotino da quello di Agostino. Per il greco l'ideale del sapiente era un passaggio dal tempo all'eternità, che annullasse il tempo, lo vanificasse; e l'atto che ci reintegrerà nell'eternità è un atto intellettuale, una conversione *mentale*. Per Agostino, invece, il passaggio dal tempo all'eternità, è compiuto da una conversione *morale* che può avvenire soltanto nella storia, e poiché solo la colpa ci rivela il movimento della storia, la conversione avviene nel tempo della vita rivelatoci dalla colpa (qui Agostino è avvicinato a quelle correnti dell'esistenzialismo contemporaneo per le quali temporalità e colpeabilità sono coesenziali).

Il tempo, allora, è visto come fattore di progresso, è il luogo dove si toglie il negativo; l'avvenimento (che per i greci era tutt'al più un accidente della vita) è riabilitato. Il tempo è salvato dalla dispersione nella coscienza del convertito che coglie nell'unità della durata il proprio passato di peccatore e l'unifica al proprio presente ed al futuro in una simultaneità ordinata: « il tempo può aver ragione del male. Perché il male al quale abbiamo smesso d'aderire non è più un male »<sup>61</sup>.

L'aspetto sorpassato di questo lavoro (che ha lentamente acquistato l'aura di un documento generazionale) è stato messo in rilievo ancora una volta da H. I. MARROU, al quale anche in questo campo ci si incomincia a rifare. Per Marrou è un controsenso fare di Agostino un filosofo della storicità esistenziale. Sarebbe un grave anacronismo; perché la filosofia di Agostino vive della tradizione platonica ed è dunque una filosofia dell'essenza. Ora all'interno di una filosofia dell'essenza il tempo come tale è sempre in qualche modo un difetto: all'Essere in senso proprio appartiene la libertà dal tempo o per lo meno dallo scorrere del tempo.

Sotto questo aspetto, allora, il tempo è il tempo della prova e del dolore e non solo il tempo della salvezza. Anche il cristiano perciò, in un certo senso, aspira come il greco ad evadere dal tempo perché per lui la durata si configura (all'opposto di ogni bergsonismo e di ogni ottimismo) sotto il segno della ambivalenza: « il tempo è contemporaneamente il tempo della natura ferita e il tempo della grazia, il tempo del peccato ed il tempo della salvezza; questi valori hanno un bell'appartenere a due ordini ontologicamente distinti: sono di fatto concretamente associati in modo in-

<sup>60</sup> J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933 (III ed.). Sulla stessa linea, per quanto prenda alcune distanze, è il suggestivo articolo di V. MELCHIORRE, *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1957).

<sup>61</sup> J. GUITTON, *Actualité de Saint Augustin*, Paris 1955, p. 34. Contro l'interpretazione esistenzialista di Agostino si potrà consultare tra gli altri C. FABRO, *S. Agostino e l'esistenzialismo*, in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Roma 1954, pp. 141-166.

separabile. È questa ambivalenza del tempo che conferisce alla storia un'ambiguità radicale »<sup>62</sup>.

Per l'importanza che hanno, non solo nel loro ultimo stadio, per la riflessione filosofica non possiamo tralasciare di dare i dati essenziali e sommari della ricerca « che conta » sui temi della Grazia, sulla dottrina del peccato originale, sulla teologia trinitaria.

La direttrice principale sul tema agostiniano della Grazia (a cui è connesso il problema filosofico della libertà) può essere ricostruita partendo dall'interpretazione di O. ROTTMANNER. Secondo il benedettino tedesco esiste un solo agostinismo autentico, quello che afferma « la dottrina della predestinazione incondizionata e... la volontà salvifica particolare » così come Agostino le ha tracciate negli ultimi anni della sua vita (dal 418 al 430)<sup>63</sup>. Questa tesi, che riassume la dottrina agostiniana nella teoria della predestinazione, è stata attaccata su diversi piani<sup>64</sup>. Si è fatto osservare che, in realtà, in Agostino centrale è il primato della Grazia e che tutti gli altri dogmi, tra cui quello della predestinazione e del peccato originale, sono secondari (A. GUZZO<sup>65</sup> e F. J. THONNARD)<sup>66</sup> e che questa restrizione alla dottrina della predestinazione è arbitraria e preterisce il contesto antipelagiano in cui sorge, troppo polemico nelle sue enunciazioni per rappresentare il vero Agostino.

GILSON, a questo proposito, ha ricordato che Agostino ha confutato Pelagio ancor prima di conoscerlo; al momento della lettura di Romani VII, per esempio, lettura che precede di diversi anni la controversia e al cui centro non sta il problema del libero arbitrio, che è sempre fuori discussione, bensì quello della Grazia: « la differenza tra l'uomo in possesso della Grazia e l'uomo che ne è privo non sta affatto nel possesso o nel non possesso del libero arbitrio, bensì nella sua efficacia. Coloro che non han-

<sup>62</sup> H. I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris 1950, pp. 73-76.

<sup>63</sup> O. ROTTMANNER, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie*, München 1892, p. 30.

<sup>64</sup> J. MAUSBACH, per esempio, ha contestato l'affermazione di Rottmanner secondo la quale Agostino parlerebbe di una *gratia irresistibilis*. L'unico passo che appoggerebbe questa interpretazione è *De correptione et gratia*, 38: « Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia *indeclinabiliter* et *insuperabiliter* ageretur et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret neque adversitate aliqua vinceretur ». Secondo Mausbach i due avverbi si riferiscono non all'azione della *gratia*, ma al comportamento della volontà, dopo l'aiuto della *gratia*, nel resistere indeclinabilmente e insuperabilmente al male. Il passivo *ageretur* non escluderebbe il libero agire dell'uomo come si evince da altre formule agostiniane; per es. *De corr. et gratia*, 4: « Aguntur enim, ut agant, non ut ipsi nihil agant » (cfr. J. MAUSBACH, *Die Ethik*, cit., vol. II, pp. 35 ss. e 407).

<sup>65</sup> A. GUZZO, *Agostino e Pelagio*, in *Giornale di Metafisica* (1954).

<sup>66</sup> F. J. THONNARD, *La prédestination augustiniennne et l'interprétation de O. Rottmanner*, in *Revue des Etudes Augustiniennes* (1963); IDEM, *La prédestination augustiniennne. Sa place en la philosophie augustiniennne*, ibidem (1964).

no la Grazia si riconoscono in questo: che il loro libero arbitrio non è in grado di volere il bene o, nel caso che lo voglia, di compierlo »<sup>67</sup>.

Un fatto, dunque, sembra certo: che nonostante le esagerazioni successive, che hanno in un certo senso scavato un solco tra il pastore d'anime ed il teologo, esiste un Agostino *essenziale* e questo è rinvenibile considerando *tutta* la sua produzione di scrittore, perché l'essenziale non coincide necessariamente con l'ultimo in ordine cronologico: al posto delle dicotomie e delle forzature il metodo più sicuro, che sembra oggi acquisito dalla ricerca storiografica in questo campo (H. RONDET e A. MANDOUZE), appare quello di « correggere Agostino con Agostino »<sup>68</sup>.

L'importanza che la dottrina del peccato originale riveste per la speculazione filosofica risiede nella nozione di concupiscenza, una sorta di « teoria della passione » per nulla secondaria per seguire il pensiero del santo. J. MAUSBACH ha dato negli anni trenta un'interpretazione complessiva del rapporto tra *concupiscentia* e peccato originale. Nonostante la terminologia *flottante* usata da Agostino, la concupiscenza non sta ad indicare l'impulso sessuale ed il piacere fisico ad esso connesso, bensì l'elemento di ribellione e di disordine morale in esso presente. La concupiscenza, dunque, sta più sul versante etico che non su quello fisiologico e psicologico. Il rap-

<sup>67</sup> E. GILSON, *Introduction*, cit., p. 208. In genere l'interpretazione cattolica della dottrina della *gratia* pone Agostino come termine medio tra pessimismo manicheo ed ottimismo pelagiano: corruzione della natura e persistenza della concupiscenza, ma non corruzione sostanziale. Una documentazione nutrita si trova in uno dei più importanti rappresentanti della storiografia spagnola: V. CAPANAGA, *Introduccion general, a Obras de San Augustin, Tratados sobre la Gracia*, vol. I, 3ª ed., Madrid 1971, pp. 3-115. Contro l'interpretazione gilsoniana secondo la quale il libero arbitrio è sempre fuori discussione in Agostino, si schiera E. DINKLER (cit. pp. 181 ss.) facendo osservare la diversa denominazione, per non parlar d'altro, dei due scritti: *De libero arbitrio* (386), e *De gratia et libero arbitrio*. Diversa dal problema del determinismo o indeterminismo di Agostino è la questione del primato della volontà o dell'intelletto nell'antropologia agostiniana. Alcuni interpreti come W. KAHL (*Die Lehre vom Primat des Willens*, Strassburg 1886) e O. ZÄNKER (*Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin*, Gütersloh 1907) hanno sostenuto che Agostino avrebbe capovolto con il suo volontarismo l'intellettualismo pagano. Questa tesi che ha avuto un largo seguito e che è datata all'interpretazione protestante degli anni venti in funzione anti-tomista (ma non da tutti: sono per esempio contro autori come HARNACK e LOOFS), ha diviso anche il campo cattolico: Gilson, ad esempio, dice che Agostino difende nella sua dottrina il primato della volontà (*Introduction*, cit., pp. 1-10), F. CAYRÈ, viceversa, parla dell'intellettualismo di Agostino: il principio *Dio è amore* non sarebbe mai pensato separatamente dal principio *Dio è luce* (*La contemplation augustinienne*, Paris 1929, pp. 251 ss.). Una linea risolutiva si trova nel non esagerare eccessivamente alcune espressioni, isolandole dal contesto; famoso esempio di perversione di senso è il citatissimo passo del *De civitate Dei*, XIV, 6, dove Agostino scrive « voluntas est quippe in omnibus, immo nihil aliud quam voluntates sunt » il cui significato però non riguarda tanto l'autarchia della volontà umana e la sua superiorità sull'intelletto, bensì come hanno richiamato congiuntamente Dinkler e Mausbach (cit., p. 182; cit., vol. II, p. 404), il fatto che la qualità morale delle passioni dipende in ultima analisi dal tipo di volontà che sta loro dietro.

<sup>68</sup> Cfr. H. RONDET, *Gratia Christi*, Paris 1948, p. 142; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, cit., pp. 433-434.

porto della concupiscenza con il peccato originale si precisa poi affermando che l'essenza del peccato originale come conseguenza per gli uomini consiste nella perdita della vita divina e nella lontananza dell'anima da Dio, lontananza che è contemporaneamente una *conversio* al niente delle creature. La perdita della giustizia originale che è l'elemento formale costituente il peccato originale comporta anche l'elemento materiale, il disordine morale, la concupiscenza<sup>69</sup>.

Questa ricostruzione, però, ha il difetto di applicare un po' troppo da vicino alla dottrina agostiniana l'ermeneutica tomista e rivela l'intento concordista dell'autore. Contro questa interpretazione spiritualista (secondo la quale il peccato originale per Agostino risiederebbe anzitutto nella perdita della giustizia da parte dell'anima) si è opposto recentemente J. GROSS in un volume che ha voluto cogliere nella sua genesi il dogma del peccato originale facendo larghissimo posto ad Agostino<sup>70</sup>. Gross attribuisce ad Agostino la responsabilità del passaggio dalla teoria dell'*Ursünde* (il peccato compiuto in origine da Adamo) al dogma dell'*Erbsünde* (il peccato originale trasmesso ereditariamente) e, nel quadro di questa tesi generale, ha avanzato l'ipotesi che la concupiscenza, identificata talvolta dal santo con il peccato originale, non sia affatto differente dalla tendenza sessuale e dal piacere. L'essenza del peccato originale, allora, verrebbe ancora ad identificarsi con l'appetito carnale con tutta una serie di conseguenze facilmente immaginabili: come, per esempio, non accusare Agostino di essere rimasto in questo campo un manicheo o un « extreme platonist », e non schierarsi dalla parte di Giuliano di Eclana come dalla parte del buon senso, come ha fatto uno dei biografi più accreditati, P. BROWN?<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Cfr. J. MAUSBACH, *Die Ethik*, cit., vol. II, pp. 170-205.

<sup>70</sup> Secondo il GROSS, Agostino ha seguito tutti gli altri padri, sino all'anno 396, nel considerare le conseguenze del peccato compiuto da Adamo nei termini generici di un male, di una corruzione non sostanziale che non avrebbe tolto all'uomo la capacità di conoscere Dio, di scegliere tra bene e male ecc.; in questo senso, allora, peccato autentico sarebbe stato solo il peccato *attuale*. Solo in un secondo momento il peccato di Adamo diventa per Agostino un peccato che coinvolge la *natura* umana, cosicché gli uomini postadamitici vengono considerati come autentici peccatori. Quello che prima era solo un danno ricevuto, adesso diventa una colpa e per di più, poiché questa colpa originale si trasmette con la generazione, il peccato originario (*Ursünde*) diventa in senso stretto un peccato originale ereditario (*Erbsünde*). È in questo passaggio che si evidenzia, secondo Gross, l'enorme importanza attribuita da Agostino alla concupiscenza. Poiché è presente nell'atto generativo, essa finisce per essere identificata *tout-court* con l'essenza del peccato originale; ma la concupiscenza nella generazione non è altro che l'impulso sessuale, dunque il peccato originale ha, secondo Agostino, il suo costitutivo formale nell'impulso sessuale: « la dichiarazione di ereticità compiuta da Agostino nei confronti dell'istinto sessuale come nei confronti di una colpa originale con potere di dannare è forse il lascito più fatale che egli ha trasmesso alla Chiesa » (J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas*, vol. I, *Von der Bibel bis Augustinus*, München 1960, p. 333).

<sup>71</sup> Si legga, infatti, il capitolo da lui dedicato alla controversia con questo giovane pelagiano: P. BROWN, *Augustine of Hippo*, London 1967 (tr. it., Torino 1971), pp. 381-397.

Probabilmente una soluzione della disputa sul vero connotato della concupiscenza (coi suoi riflessi sulla dottrina del peccato originale) sta sulla linea del Mausbach: nel rilevare cioè che di essa Agostino ha un concetto essenzialmente *teologico*, più ancora che etico, e che questo lo si deduce dalla frequenza con cui in tutte le sue opere (ma specialmente nelle ultime) salda la *concupiscentia carnis* ai testi paolini delle *Lettere* ai Romani e ai Galati e alla prima *Epistola* di Giovanni (in questa prospettiva si sono mossi diversi interpreti)<sup>72</sup>.

In sede di teologia trinitaria non è difficile individuare la trasformazione valutativa che è intercorsa nella storiografia, soprattutto in campo cattolico, in questi ultimi anni; la tendenza antimetafisica generale impressa negli studi teologici dal prevalere della *vague* esistenzialista, ha trovato un conforto non indifferente nel clima seguito al Concilio Vaticano II. Il campo di prova può essere dato da un testo *topico*, un libro giustamente famoso di M. SCHMAUS: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Rispetto all'edizione originale del 1927<sup>73</sup>, uno studio veramente esemplare per l'individuazione del valore che in Agostino ha l'analogia psicologica ai fini della conoscenza delle relazioni intertrinitarie, l'edizione del 1967 porta un'aggiunta, già largamente anticipata da altri studi, in cui la tesi essenziale della teologia trinitaria di Agostino viene criticata. Si sa che Agostino concepisce la natura divina prima delle persone a differenza dello schema greco della Trinità che parte dalle persone per giungere all'unità divina; ora, di fronte a questa prospettiva metafisica, Schmaus osserva che a questo *Deus* non ci si può rivolgere con la preghiera<sup>74</sup>, esisterebbe perciò una tensione tra la visione teologico-metafisica e quella storico-salvifica, tra la speculazione filosofica e la valorizzazione « economica » che il mistero trinitario deve avere per il credente. Tensione in ogni caso però risolta dalla subordinazione della componente metafisica al quadro storico-salvifico: « nonostante che la sua concezione trinitaria sia fondamentalmente metafisica, Agostino rimane anche qui un teologo esistenziale... »<sup>75</sup>.

Il giudizio di Schmaus non è isolato all'interno della teologia contemporanea; lo dimostra anche la posizione, rappresentativa di un clima di spirito critico e di ritorsione all'antica impostazione apologetica, di uno dei maggiori agostinologi del nostro tempo, O. DU ROY. L'autore, che ha studiato lo sviluppo della dottrina trinitaria negli scritti sino all'anno 391, crede doveroso fare alcune riserve: in Agostino l'impostazione della dottrina dipende dalla filosofia neoplatonica dell'unità. Il santo avrebbe addirittura scoperto Dio, e più precisamente la Trinità, grazie alla lettura dei

<sup>72</sup> Per es. F. J. THONNARD, *La notion de concupiscentia chez Augustin*, in *Recherches Augustiniennes* (1965).

<sup>73</sup> M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

<sup>74</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre*, cit., p. XIII.

<sup>75</sup> M. SCHMAUS, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins*, in *Studia Patristica*, vol. VI, Berlin 1962, pp. 515-516.

*libri platonicorum* e soltanto *in seguito* il Cristo incarnato grazie alla lettura di Paolo. Questa successione di avvenimenti sta alla base della sua teologia trinitaria e spezza il rapporto tra Trinità immanente e Trinità « economica », tra Trinità ed Incarnazione. La comprensione della Trinità, dominata da una anagogia di tipo plotiniano (dalla *Ragione* che illumina bisogna ascendere all'*Intelletto* e quindi al *Principio* supremo di tutte le cose) e corretta da una ontologia trinitaria « discendente » di tipo porfiriano (comandata dai concetti di *Bene*, di *Vero*, di *Ordine*) ha marcato sin dai primi scritti lo sviluppo successivo della sua dottrina, che ha trovato la sua sintesi di compromesso nella « teoria psicologica » del *De Trinitate*. Quello che rimane decisivo, dunque, nell'elaborazione del suo schema trinitario è che « a differenza dei Cappadoci per i quali la Trinità si rivelava per mezzo delle missioni divine e nella storia della salvezza, Agostino ammette la possibilità ideale di conoscere la Trinità senza l'Incarnazione e ne accorda perciò una conoscenza ai filosofi platonici »<sup>76</sup>. Sarà questa via anagogico-metafisica a pesare decisamente sullo sviluppo successivo della teologia occidentale.

La valutazione del Du Roy, che ha avuto un seguito<sup>77</sup>, e anche quella di Schmaus, non hanno mancato di suscitare critiche e controbilanciamenti<sup>78</sup>. Ma non sono questi sviluppi della letteratura che qui mette conto di seguire. Importa, invece, sottolineare il giro di boa compiuto ormai nell'ultimo ventennio e di cui la spinta antimetafisica è una tra le spie indicative<sup>79</sup>. Si tratta del passaggio della ricerca storiografica da un'epoca di *idealtypus* (Agostino esistenzialista, romantico, giansenista, fideista, ecc.) a un'epoca di specialismo (Agostino è l'Arlecchino della *Quellenforschung*), a, infine, un'epoca in cui, come non mai, il principio della precomprensione risulta evidente: non vi è storia se non nella storicità dello storico e attraverso di essa.

A questa coscienza moderna della circolarità del conoscere (ad Agostino pensato come puro *oggetto* si è sostituito un Agostino pensato come *oggetto* che è luce sull'interprete, ma in relazione alla *sua* domanda) se ne

<sup>76</sup> O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, p. 453.

<sup>77</sup> Cfr. per esempio, G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969.

<sup>78</sup> Si confrontino, per esempio, le critiche di A. TRAPÈ, uno dei migliori studiosi italiani, allo Schmaus (*Introduzione* alla traduzione italiana del *De Trinitate*, Roma 1973, pp. LII-LXV); e quelle di A. MANDOUZE (*Saint Augustin*, cit., p. 482) al Du Roy. Personalmente, per quanto riguarda il Du Roy, riteniamo curioso che egli non abbia discusso né citato la tesi diametralmente opposta alla sua (Agostino ha sempre avuto sin dagli scritti giovanili una dottrina trinitaria in nulla debitrice a Plotino) di uno studioso del calibro di J. Koch. Cfr. J. KOCH, *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, in *Kant-Studien* (1956-1957).

<sup>79</sup> Non senza contrasti, s'intende. Si confronti, infatti, per un'interpretazione partecipe dell'ontologia agostiniana e della sua metafisica creazionistica lo studio di A. DI GIOVANNI, *Mortalità ed essere in S. Agostino*, Palermo 1975. Soprattutto alle pp. 71-111.

aggiunge un'altra: la precomprensione non è mai un fatto definitivo, il senso di qualunque testo si riapre ad ogni futuro. Ma qual è il futuro capace di conferire senso al presente di quel testo inesauribile che sono gli scritti di Agostino? Senza voler essere profeti, tre orientamenti sembrano costituire la futura tradizione interpretativa di Agostino, ed è su questi più che sui problemi gnoseologici o morali, che sembra organizzarsi la dialettica domanda-risposta della ricerca storica: l'ermeneutica in termini di filosofia della speranza (E. BLOCH), l'interpretazione secolarizzante (R. A. MARKUS) e la teodicea estetica (H. U. v. BALTHASAR).

Liberata dall'apparato mitologico del *creator mundi* e da quell'istituto per l'aldilà che è la Chiesa, la filosofia di Agostino si presenta, per BLOCH, come la prima filosofia della storia che abbia seriamente pensato il tempo e la mutabilità fondamentale del mondo. Certamente, questa mutabilità è anche sotto il segno della *corruptio* e non solo sotto il segno dell'*augmentatio*, del progresso verso la pienezza; certamente, la Città di Dio è concessa dalla Grazia divina, è un punto fisso predestinato che contraddice lo spirito dell'utopia per la quale la nuova Gerusalemme è una realizzazione operata dagli uomini; *tuttavia la civitas Dei è ancora utopia*, perché la sua trascendenza si intreccia con la storia umana, con il rischio, la perdita ed il trionfo che le sono connaturali e che sono altra cosa dal puro fisso della trascendenza. E se il giorno sabbatico è descritto da Agostino con « la più fondamentale delle formule utopiche »: *dies septimus nos ipsi erimus*<sup>80</sup>, vuol dire allora che contro le intenzioni stesse dell'autore quella trascendenza, una volta morta nel cuore dell'uomo, dovrà realizzarsi intramondanamente<sup>81</sup>.

Secondo R. A. MARKUS per Agostino, a differenza dei donatisti che avevano ancora una concezione sociologica della Chiesa (la loro comunità santa rispetto al mondo profano), la Chiesa non è più sacra di quanto il mondo sia profano; non v'è differenza poiché entrambi sono « secolari ». Soltanto il giudizio finale potrà indicare ciò che deve essere salvato da ciò che è condannato; nell'*interim* tra l'Incarnazione e la Parusia, la storia della Chiesa come di qualunque altra istituzione umana è parte del *saeculum*. La Città di Dio non è la Chiesa, per quanto esista ed agisca anonimamente fuori e dentro di essa; la Chiesa non è il Regno, non vi è continuità tra queste due grandezze, poiché il Regno è stabilito da Dio. Una sola cosa distingue la Chiesa, in questa sua esistenza provvisoria prima della Parusia, dal mondo: la sua natura di *signum* del Regno. Ma questa caratteristica non è qualche cosa che le appartenga in proprio, in sé, ma solo in relazione a ciò di cui essa è araldo; in sé essa è *saeculum*. Come la parola scritta trattata come cosa (*res*) è un disegno insignificante sulla carta, mentre è *signum* che fa venire in mente qualcosa in un contesto comunicativo,

<sup>80</sup> *De civitate Dei*, XXII, 30.

<sup>81</sup> Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, vol. I (pp. 582-590), vol. II (pp. 1000-1005).

così, osserva R. A. Markus valendosi di questa teoria agostiniana dei segni, « come *res* la Chiesa è perduta nel 'mondo'; come *signum* ha un essere distinto nella sua qualità di indicatore del Regno »<sup>82</sup>.

L'indagine di H. U. v. BALTHASAR su Agostino, uno scavo particolare in una lettura monumentale del cristianesimo in chiave estetica (poiché il Logos si manifesta anche come gloria e splendore), rappresenta un'interpretazione cresciuta nel seno della tradizione a cui sono estranei *idola scholae* e *idola tribus*. Nessuno più insistentemente di Agostino ha pensato Dio mediante le categorie dell'estetica e l'ha consequenzialmente lodato come la bellezza suprema. Il mondo come cosmo ordinato è organizzato secondo una scala gerarchica di esseri che sono nella misura in cui partecipano dell'unità. Dio è l'unità fondamentale, l'armonia misurata solo da sé; a lui come Padre corrispondono il Figlio come *forma patris* (nel significato etimologico di *bellezza*) e lo Spirito come *ordo universi*. La bellezza del mondo è una bellezza numerica, di ritmi, di frequenze, di lunghezze temporali. Attraverso questi ritmi il mondo sensibile è legato al mondo spirituale (dai ritmi dei sensi ai ritmi della memoria ai ritmi dell'anima in una simpatia, cioè un con-sentire universale, che tocca anche i ritmi che Dio immette nello spirito); da qui l'importanza fondamentale, rilevata da Balthasar, per la teodicea estetica del primo Agostino della filosofia numerica (di origine pitagorica, ma rielaborata personalmente) espressa nel *De musica*. È da questa posizione di ottimismo « estetico » che Agostino risolve paradossalmente il problema postogli dalla presenza del mondo sensibile: ciò che come platonico non poteva giustificare teoreticamente (l'arte umana, il mondo delle immagini) assume un connotato estetico che supera dinamicamente il dualismo di fondo. Il mondo non include soltanto la corporalità, la temporalità, la sensibilità ma addirittura, come insieme armonico che esige l'antitesi e la presenza di tutti i gradi nessuno escluso, anche il peccato, l'inferno, il tradimento degli angeli: « l'oscurità 'aromatizza' il mondo, così come i solecismi sono un 'condimento piacevolissimo' in un discorso ben costruito ».

Certamente, dice Balthasar, questa teodicea orientale gettata come un mantello sopra il tragico, questa filosofia dei numeri, fu solo introduttiva rispetto al pensiero del futuro vescovo. Man mano che Agostino si inoltrava nella Scrittura e nella teologia, intervenivano dei contropesi a correggerla: prima di tutto la chenesi di Cristo che si manifesta come rivelazione della bellezza e della pienezza di Dio. L'estetica delle idee e dei numeri si trasforma (nell'estetica del teologo delle *Confessiones*) nell'esaltazione della bellezza del Logos *qui et foedus dilexit, ut pulchros faceret*, che nasconde la sua bellezza non per diventar uguale alla nostra bruttura, ma renderla splendida nel suo amore. Chi ha amato il mondo lo ha costituito bello, perché lo ha posto come oggetto stupendo e meraviglioso del suo Amore. Su questa bellezza armonica del mondo e sul fatto che essa discenda

<sup>82</sup> Cfr. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970, pp. 154-186.

dal Verbo, riposa l'*analogia*<sup>83</sup> dell'uomo con Dio; poiché anche l'infinità di Dio non è senza misura e questa è il Figlio che, come immagine del Padre, lo rende comprensibile a noi che per mezzo suo esistiamo e che per mezzo della sua Somma Somiglianza siamo simili all'Uno. A questa teologia estetica delle Confessioni, Agostino aggiungerà nel *De civitate Dei* una teologia estetica della storia, dei ritmi ordinati dei tempi da Dio stabiliti. L'intera storia della salvezza viene interpretata in termini estetici: Dio sa meglio dell'uomo quello che per lui è il tempo opportuno, Lui che, come creatore, è anche il signore del tempo e che spinge « la bellezza dell'universo, dove le singole parti sono costituite da cose adatte per ciascun tempo, a trasfondersi nel canto supremo di un indicibile artista: *velut magnum carmen ineffabilis modulationis* »<sup>84</sup>.

Giunti a questo punto, esaurite nei limiti di una guida bibliografica la cerca delle interpretazioni rivali, delle opinioni *unimpassioned*, dei conflitti imbarazzati da gesti avvocateschi (che per essere più sfumati non sono meno evidenti), giunti a questo punto, dicevamo, non rimane che da chiedersi quale insegnamento si possa trarre da questa discussione critica. Probabilmente, scartata la possibilità di convergenze diplomatiche e scusate le infedeltà necessarie di chi scrive, sarà il caso di prendere ciascuna di queste interpretazioni per ciò che hanno di tagliente e di sconnesso e di prenderle insieme, se è vero che la tensione tra le interpretazioni è la verità delle interpretazioni. Con una coscienza non dialettica, però (quale ultimo omaggio allo spirito di Agostino): perché, in caso contrario, sarebbe come sottolineare provocatoriamente « *amica veritas, sed magis amicus Plato* ».

<sup>83</sup> Sull'esistenza di un concetto di analogia in Agostino aveva richiamato l'attenzione nel 1932 E. Przywara, maestro ed ispiratore di Balthasar. In diversi punti delle sue opere ma soprattutto nella grandiosa *Analogia entis*, nuova ed., Einsiedeln 1962 (specialmente alle pp. 163-171), PRZYWARA osserva che alla polarità orizzontale-analogica dei rapporti, nell'anima, di sensibile-intelligibile, esterno-interno, temporale-eterno, in Agostino se ne affianca un'altra, quella dell'anima verso Dio, che è un rapporto, cioè un'analogia, di tipo verticale. La connessione nell'anima degli opposti in tensione, la loro analogia (*ἀναλογία*), è squilibrata in un primo momento dall'analogia verticale (*ἀνω*), ma successivamente composta dal movimento di Dio verso l'anima: l'*ἀναλογία* del rapporto analogico dell'anima nei contrari viene non solo perpendicolarmente attraversato dall'*ἀνω* del rapporto dell'anima con Dio, ma questo stesso *ἀνω* porta in sé la tensione tra un all'in su, verso Dio, e un all'in giù, da Dio. Il movimento all'in su risolve verso l'alto le tensioni dell'*ἀναλογία*, il movimento all'in giù propone all'*ἀναλογία* un equilibrio che viene dall'alto. Questa è l'analogia agostiniana.

<sup>84</sup> Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. II, Einsiedeln 1962, pp. 97-144. La citazione è a p. 142.

## ANTOLOGIA

## I - LE INTERPRETAZIONI MEDIEVALE, PROTESTANTE-LIBERALE E RAZIONALISTA

1. S. TOMMASO, *Quaestiones Disputatae, De spiritualibus creaturis*, ed. Marietti, vol. II, Torino 1953, pp. 407-410. *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.*

Inoltre Agostino così scrive nel XII libro del *De Trinitate*: bisogna piuttosto credere che la natura dell'anima intellettiva è stata fatta in modo che in contatto [con gli intellegibili] li percepisca in una luce incorporea del suo stesso genere, allo stesso modo in cui l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda nella luce corporea. Questa luce con la quale la nostra mente intende è l'intelletto agente. Da questo consegue che l'intelletto agente appartenga all'anima e si moltiplichi per tanti quanti sono gli uomini e le anime....

Ma perché si possa scrutare più profondamente l'intenzione di Agostino e conoscere la verità di questa questione, bisogna sapere che alcuni filosofi antichi, negando che vi fosse un'altra fonte di conoscenza al di fuori dei sensi ed altri enti che non fossero sensibili, dissero che noi non possiamo avere alcuna certezza su ciò che è vero, e ciò in virtù di due ragioni. La prima dipendeva dal fatto che assumevano il continuo divenire delle cose sensibili senza che nulla vi potesse essere di stabile. La seconda derivava dal fatto che diversi giudicavano diversamente circa il medesimo oggetto, come se fossero gli uni svegli, gli altri dormienti, gli uni malati, gli altri sani. Né si poteva trovare un criterio per stabilire chi di questi giudicasse più veritieramente, per una vicinanza oggettiva alla verità. E queste sono le due ragioni a causa delle quali Agostino riferisce che gli antichi dissero che noi non possiamo conoscere la verità. Fu per questo che Socrate, disperando di poter cogliere la verità ultima delle cose, si dedicò tutto all'etica. Ma Platone, suo discepolo, pur convenendo con i filosofi antichi che le cose sensibili sono in perpetuo divenire e che la virtù non può raggiungere un giudizio certo intorno alle cose, al fine di stabilire i fondamenti della scienza pose da una parte le forme delle cose separate dalle cose sensibili e per loro stesse immutabili, e disse che queste erano il fondamento; dall'altra parte pose nell'uomo una potenza cognoscitiva, superiore al senso, la mente cioè o l'intelletto illuminato da un certo superiore sole intellegibile. Agostino, poi, dopo aver seguito Platone per quel tanto che era possibile alla fede cattolica, non stabilì che le forme delle cose fossero per sé sussistenti, ma le pose

come archetipi delle cose nell'intelletto divino, e argomentò che noi giudicassimo, mediante loro, di tutto per mezzo dell'intelletto illuminato dalla luce divina; però noi non giudichiamo vedendo gli archetipi stessi, cosa che sarebbe impossibile a meno di dire che noi vediamo l'essenza stessa di Dio; ma intendeva dire che noi giudichiamo in virtù di ciò che quelle ragioni supreme imprimono nella nostra mente.

2. A. v. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Verlag J. C. Mohr (Paul Siebeck), 4 ed., Tübingen 1910, vol. III, p. 139.

Quella che è in poche parole la dottrina agostiniana sulle prime e sulle ultime cose ci fa spostare il segnalibro su un campo che pur non essendo immediatamente correlato ad esse, lo è mediamente: la fisionomia e i compiti della Chiesa di qua. « Dottrina » delle prime cose e delle ultime è in sé un'espressione impropria, dal momento che (e qui si sta dicendo ciò che in definitiva è la cosa più importante) di « dottrina » in quanto tale non esiste traccia in Agostino, bensì di riscoperta, fatta nella fede, di esperienze. La modificazione più decisiva che Agostino ha apportato al cristianesimo dogmatico trasmessogli sta in questo: che egli ha capito « che il cristianesimo in primo luogo è tutt'altra cosa da ciò che in genere si chiama *dottrina* » (Reuter). La legge è dottrina; l'evangelo è forza. La legge porta con sé razionalismo, l'evangelo pace. Agostino ha capito questo chiaramente ed ha perciò situato la religione nella sfera dell'intima viva esperienza, sottraendola ai nessi della conoscenza e dell'osservazione. Certamente egli ha finito per porre questo suo nuovo tipo di conoscenza all'interno delle categorie del passato, e questo in quanto egli era un cristiano cattolico, cioè gli mancava il senso della forza di ciò che per se stesso è esclusivo; tuttavia il rapporto con il passato, che è proprio ad ogni riformatore capace di incidere, non ci può far dimenticare di porre in luce quella che è stata la sua propria caratteristica. Chi vuole che si tenga sempre presente l'« intero » Agostino così come l'« intero » Lutero, non può sottrarsi al sospetto di volersi sottrarre al « vero » Agostino come al « vero » Lutero.

3. K. JASPERS, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano, 1973, tr. it. di Filippo Costa, pp. 481-482.

#### *Il significato che ha per noi Agostino*

In Agostino, più che in altri, si può studiare la vera realtà cristiano-cattolica della fede (ma non Gesù stesso né la cristianità del Nuovo

Testamento). È lui specialmente che ci insegna a conoscere i problemi fondamentali posti al mondo intero dal pensiero cristiano. Per quanto ci è possibile, dobbiamo sapere come il credente si riconosce salvato dalla rivelazione di Dio, anche se non la accettiamo. Non è il cattivo illuminismo che riduce la Chiesa a un inganno di preti, a errori di pensiero e a superstizioni, ma è il sentimento dei profondi motivi agostiniani che può portare colui che filosofa, incontrandosi con il suo vero grande avversario, a chiarire le posizioni idonee ad essere sostenute nella lotta contro la fede rivelata.

Nell'opera di Agostino studiamo i motivi della cattolicità nel loro senso più profondo. Egli ignorava ancora la sventura che sarà costituita dall'ingresso nel mondo di una Chiesa fattasi istituzione del potere politico, sventura più continua, raffinata, conseguente, spietata di tutte le altre potenze temporali di carattere transitorio. Agostino prese parte all'elevazione della Chiesa che aveva il suo passato di persecuzioni ed era stata da poco ufficialmente riconosciuta. Con l'entusiasmo che suscita una realtà straordinaria allo stato nascente, egli portò a compimento ciò che poteva costituire la coscienza ecclesiastica nella sua forma relativamente più pura, libera e completa. Nella sua opera si può trovare al livello più alto l'eterno contrasto messo in luce dalla Chiesa tra cattolicità e ragione, tra il carattere chiuso dell'autorità e quello aperto della libertà, tra l'ordinamento assoluto del mondo considerato come presenza della trascendenza e gli ordinamenti mondani relativi come quel piano dell'esserci in cui si tollerano le possibilità essenzialmente molteplici, tra il porre il centro della vita nel culto e il porlo nella libera meditazione, tra la comunione esterna della preghiera, in cui ciascuno si chiude nella sua solitudine, e la solitudine di fronte a Dio la quale nella comunicazione con gli uomini cerca di superarsi attraverso il processo infinito di quell'amore che ci fa diventare noi stessi. Ma allora è più importante per noi ricavare da Agostino le posizioni fondamentali che sono indispensabili per il nostro pensare intorno a Dio e alla libertà, per la chiarificazione della nostra anima, e quegli atti fondamentali dell'accertamento i quali conservano la loro forza persuasiva anche senza la fede rivelata. Mediante il pensiero di Agostino cogliamo il punto più profondo dell'interiorità che trascende se stessa e a partire dal quale riceviamo la guida e il linguaggio in cui gli uomini possono incontrarsi come uomini, anche se l'intenzione di Agostino sta nel compimento e nella giustificazione della solitudine assoluta dell'anima di fronte a Dio. Agostino ci fa partecipare alla sua esperienza delle situazioni-limite, dell'assenza di ogni

speranza per il mondo come tale, delle perversioni della libertà umana che non hanno via d'uscita. E allora tutto questo non viene da noi accolto come un atto di libertà della ragione che cerca il suo cammino senz'alcuna garanzia, sperando solo nell'aiuto che può ricevere quando essa fa seriamente ciò che può, ma come la certezza della grazia garantita dall'autorità ecclesiastica e dalla sua verità unica ed esclusiva. La grandezza che Agostino presenta agli uomini che filosofano sta nel fatto che noi siamo presi da una verità la quale, per il modo in cui ci prende, non è più la mera verità cristiana di Agostino. Per il filosofare indipendente, pensare assieme ad Agostino significa la coincidenza concreta ed esistenziale dei suoi movimenti di pensiero con quelli originariamente filosofici e il problema critico di sapere in che modo questi movimenti, compiuti senza alcun legame con il fondamento della fede cristiana, non sono più, probabilmente, gli stessi ma restino tuttavia veri ed efficaci. Il rapporto con il pensiero di Agostino ci lascia sempre disorientati. Se nella sua coscienza di Dio possiamo riconoscere la nostra, allo stesso tempo però (se non isoliamo alcune pagine del suo testo) essa ci appare sotto una forma estranea che ce ne allontana e la verità che ci parla dal suo profondo torna perciò ad esserci inaccettabile.

La grandezza del pensiero di Agostino ci fornisce l'esempio più impressionante di questa inevitabile situazione di fatto: l'inaudita pretesa con la quale un uomo vuole istruire un altro intorno a Dio e imporre come testimonianze assolute della rivelazione uomini che per il sapere umano seguivano, tutti senza eccezione, la via dell'errore. Se in questa pretesa si rende anche operante l'amore dell'uomo per l'uomo, quell'amore che vorrebbe fare partecipare gli altri alla certezza della fede e che rende felice quello stesso che la annuncia, allora deve qui in modo altrettanto inevitabile affermarsi la volontà di potenza cui si fa incontro una volontà di sottomissione la quale sul punto principale non vuole più ormai pensare da sé.

Si determina così un'inquietante atmosfera di umiltà superba, di ascesi sensuale, di costanti occultamenti e capovolgimenti che attraversano la realtà del cristianesimo più che ogni altra. Agostino fu il primo a penetrare a fondo questa situazione. Egli conobbe il tormento del disaccordo interiore e dei motivi falsi e nascosti; il dogma del peccato originale ha reso assoluta questa calamità per l'esserci nel mondo e l'ha in certo modo giustificata. Questa capacità di guardare nel fondo di se stesso passa attraverso il pensiero cristiano e giunge a Pascal, a Kierkegaard, a Nietzsche.

II - LA DISCUSSIONE DEGLI ANNI TRENTA SUL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA RAZIONALE E MISTICA, E SUL PROBLEMA DELLE FONTI CULTURALI

4. H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. De Boccard Editeur, Paris, 1938, pp. 342-345.

Non commettiamo il grave errore di interpretare questi testi in un'atmosfera tomista o alla S. Ignazio: essi devono essere tutti intesi in senso forte. Per Agostino non si tratta solo di consacrare a Dio la vita intellettuale in generale, ed in modo tutto sommato esteriore, con un semplice atto d'omaggio, una rettificazione dell'intenzione delle preghiere d'offerta o di ringraziamento; bisogna che essa serva, sia ricondotta ad un contributo diretto per la vita religiosa. D'altra parte in nessun punto si vede la preoccupazione di definire sul piano teorico un ordine di valori propriamente umani, naturali, distinti (almeno di diritto) dall'ordine soprannaturale. Tutto è violentemente ricondotto all'unico necessario.

Non sto cercando di imporre al lettore un'impressione personale: S. Agostino ha espresso la sua dottrina su questo argomento con tutta la precisione ed il rigore desiderabili. La troviamo enunciata in particolare nel trattato sulla cultura cristiana *De doctrina christiana*, principalmente in tutto il primo libro che, diversamente dai libri II-IV di carattere tecnico, si presenta come una vasta introduzione mirante a determinare il posto ed il ruolo del lavoro intellettuale nell'insieme della vita cristiana.

Mi sia permesso di ridurre ad un semplicissimo schema lo sviluppo di queste pagine vigorose. Ogni conoscenza scientifica, egli dice, ha per oggetto sia delle cose, sia dei segni, *omnis doctrina vel rerum vel signorum*. A loro volta le cose si dividono tra quelle di cui si deve godere, *frui*, e quelle di cui ci si deve solo servire, *uti*. S. Agostino precisa queste due nozioni e particolarmente si nota che egli riconduce al termine *frui* tutta la sua dottrina della felicità e del bene supremo. Se dunque esiste un bene tale che il suo possesso sazia tutti i nostri desideri, non abbiamo il diritto di soffermarci su alcun altro bene. Tutte le altre cose, *res*, non devono essere che dei mezzi da utilizzare per raggiungere questo fine: viaggiatori in cammino verso la patria beata, non abbiamo il diritto di attardarci a godere delle bellezze del paese attraversato, né del fascino del paesaggio. Ora, questo bene esiste, lo conosciamo, è la Trinità divina, è Dio, bene ineffabile e sovrano, immutabile saggezza eterna: solo di questo si deve godere.

Su questo tema, S. Agostino insiste, ritornandovi continuamente:

dobbiamo amare Dio, dice il Vangelo, riallacciandosi al *Levitico* e al *Deuteronomio*, « con tutto il nostro cuore con tutta la nostra anima e con tutto il nostro spirito ». Dobbiamo riportare tutto all'amore di Dio *in illam dilectionem Dei quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuitur*.

Non seguirò S. Agostino nello sviluppo che egli consacra alla sua teoria della *ordinata dilectio*; mi limiterò a fissare le conseguenze che egli delinea molto chiaramente in ciò che concerne la vita intellettuale, la cultura: il principio evangelico ai suoi occhi implica « che tutti i nostri *pensieri*, tutta la nostra *vita*, e tutta la nostra *intelligenza* devono essere riportati a Dio da cui riceviamo tutto. Quando si dice *con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutto il tuo spirito*, egli non lascia libera alcuna particella della nostra vita, alcuno spazio libero dove godere di un altro essere che non sia Lui. Se qualche cosa entra nel nostro spirito e viene a sollecitare il nostro amore la si conduca là dove il torrente dell'amore (vero) precipita nella sua interezza... ».

Vi può essere nulla di più chiaro? La sola vita intellettuale legittima sarà quella che si consacrerà completamente ad alimentare in noi l'amore supremo di Dio e quello, subordinato, del prossimo. Concludendo la sua seconda lettera a Januarius, S. Agostino esprime un'ennesima volta il suo pensiero su questo punto: « Quanto a te, carissimo, qualunque cosa tu legga o studi, fa in modo di ricordarti che è stato detto *scientia inflat caritas aedificat* (I Cor. 8, 1). L'amore spirituale « non è invidioso, non gonfia d'orgoglio » (I Cor. 13, 4). Dunque serviamoci della facoltà di conoscere come di uno strumento, *adhibeatur scientia tamquam machina quaedam*, per costruire l'edificio della carità che è destinato « a durare eternamente » anche « quando la scienza avrà avuto fine » (I Cor. 13, 8). La scienza subordinata ai fini della carità è utilissima; in se stessa, senza questa subordinazione, essa si è rivelata non solo superflua ma anche dannosa... ».

La cultura agostiniana non sarà solo subordinata alla vita religiosa per il suo oggetto, il suo programma, ma anche per lo spirito che l'animerà. Non basta consacrare lo sforzo della propria intelligenza ad un oggetto di natura religiosa, nel caso particolare allo studio delle Sacre Scritture. Lo studio non deve essere perseguito per se stesso, ma deve essere attentamente subordinato al progresso dell'anima verso la perfezione; si può passare il proprio tempo a « scrutare le testimonianze del Signore » e tuttavia restare degli « operatori di iniquità », se si « cerca più la scienza che la santità ».

Citando un versetto della Scrittura che egli ama commentare: *scientia inflat caritas aedificat* (I Cor. 8, 1), S. Agostino lo applica non solo alla falsa scienza, che è male a causa del suo oggetto, ma anche alla

scienza stessa delle cose religiose, quando questa non sia immediatamente ricondotta al progresso dell'amore spirituale: « proinde et ipsa scientia, *quamvis ad legem Dei pertineat*, si in aliquo sine caritate fuerit, inflat et nocet ».

5. CH. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1920, pp. 210-212.

Dio, al contrario, immetterebbe nel nostro spirito le idee già formate via via che i nostri pensieri si venissero formulando? Egli allora svolgerebbe il ruolo di intelletto agente; la Luce divina « imprimerebbe quella rappresentazione delle verità eterne che sarebbe la causa della nostra conoscenza » (Portaliè); essa svelerebbe il volto intellegibile delle cose sensibili, nel particolare svelerebbe l'universale che vi si trova determinato, nella visione della bella costruzione libererebbe la specie impressa che, recepita dallo spirito umano, gli farebbe concepire la bellezza in generale. Invece di ricevere la capacità di astrarre l'intellegibile, riceveremmo l'intellegibile già astratto.

Questa interpretazione in se stessa ci pare poco esplicativa e soprattutto poco in armonia sia con i testi di S. Agostino sull'argomento, sia con i principi generali della sua dottrina. Infatti essa non costituisce, di per se stessa, una vera risposta al problema della conoscenza. Essa non sostituisce le teorie fondamentali della partecipazione e dell'astrazione, ma al contrario le suppone. Per l'oggettività del concetto, è veramente accidentale che esso sia formato dal nostro spirito a contatto delle cose sensibili o che sia messo in lui, completamente formato, da Dio: la sua natura e la sua portata non ne sono in alcun modo modificate. S. Agostino non poteva trovare la ragione del valore intrinseco delle nostre idee in una modalità così esteriore della loro formazione. Ma se, come i testi esigono, bisogna far dipendere l'apparire delle nostre idee dal presentarsi delle cose sensibili e se lo spirito considera l'idea, una volta che è nata, come realizzata nell'oggetto presentato dai sensi, non è allora chiaro che l'idea è stata scoperta nella realtà materiale? E se essa è stata estratta dalla realtà sensibile, bisogna ben fare derivare da Dio la capacità per mezzo della quale lo spirito ha potuto far ciò, ma sarebbe un comprendere male il modo in cui le creature sono rette, il volere che Dio abbia operato un atto necessario alla funzione naturale dello spirito umano, dal momento che tutto avviene come se lo spirito lo operasse lui stesso. « Dio governa le cose che ha creato lasciando che si realizzino da sole e producano i loro propri movimenti » (*De Civ. Dei*, VII, 30).

D'altra parte non si può capire il modo in cui S. Agostino parla dei nostri giudizi sulle cose se l'intelligenza non esercita un'attività propria e se essa è una facoltà assolutamente passiva. Si afferma che l'intelligenza paragona, giudica, classifica; ciò non può voler dire che essa riceva i paragoni, i giudizi, le classificazioni già bell'e fatti. Considerata come una pura ricettività, si potrebbe forse ancora definirla un occhio interiore, sebbene tuttavia si credesse a quest'epoca che l'occhio stesso proiettasse una luce sull'oggetto: ma non si potrebbe certo chiamarla luce col termine così ordinariamente usato da S. Agostino, perché essa non farebbe che assorbire la luce senza rifletterla su nulla.

S. Agostino non poteva dunque, in alcun senso, concepire come trasmettitrice di idee completamente formate l'influenza creatrice della Verità Prima sullo spirito. Restava possibile una sola posizione, secondo cui noi collaboriamo con Dio nella formazione delle nostre idee. Noi riceviamo dalla luce increata la forza luminosa necessaria per scoprire l'intelligibile in seno al mondo materiale in cui siamo posti. Dato che le nostre idee sono opera di questa forza che è nostra, ma che viene dall'alto, esse sono veramente in noi una luce che ci deriva dalla Luce divina e che è un riflesso, un grado inferiore di questa Luce. Perciò, per esprimere la dipendenza delle nostre conoscenze rispetto alla Luce prima, conviene usare i termini agostiniani, così energici, di visione in Dio, di contemplazione nella verità eterna, di legame con le cose intellegibili, di impressione della Luce increata, ed altre simili. La nostra interpretazione non si piega affatto sotto il peso di espressioni così forti, anzi, ad approfondirla, si vede che essa le esige come proprio abito naturale. È vero che al giorno d'oggi le si usa solo con riserva, essendo esse state usurpate dall'ontologismo, ma esse non erano state create per questo sistema. Di solito si è distolti dall'attribuire un significato così peripatetico alla teoria agostiniana della conoscenza a causa del pregiudizio secondo cui in Aristotele e S. Tommaso i dati sensibili collaborano alla formazione dell'intelligibile, mentre in S. Agostino questa collaborazione è inconcepibile. Da una parte si dimentica troppo che, nella teoria aristotelica e scolastica, il fantasma non gioca altro ruolo che di presentare all'intelletto agente un oggetto in cui si trovi veramente dell'intelligibile, che rimane sottratto alla presa dei sensi; e d'altra parte si scorda che, secondo il pensiero agostiniano, essendo ogni creatura, anche materiale, un riflesso della Verità perfetta, essa è costituita nel suo fondo da una partecipazione all'intelligibile: e perché tale partecipazione non potrebbe essere colta? Le due metafisiche coincidono per ciò che concerne l'essenziale: esse devono giungere ad una stessa teoria della conoscenza.

6. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1949, pp. 116-120.

Se è dunque così, le difficoltà inestricabili accumulate su questo problema parteciperebbero tutte, direttamente o no, di un equivoco fondamentale: si paragona la dottrina agostiniana dell'illuminazione alla dottrina aristotelica dell'astrazione come se si potesse ricavare la ragione sufficiente del concetto da una dottrina fatta per rendere ragione della verità. Una delle grandi difficoltà dell'agostinismo medievale fu il dover inserire l'astrazione nell'illuminazione, o cosa ancor più difficile, il tentare di ricavarla da essa. Furono tentate tutte le vie: Dio intelletto agente, soppressione dell'intelletto agente a vantaggio del solo intelletto possibile, fusione dei due intelletti, identificazione dell'intelletto agente con l'illuminazione divina stessa, tante soluzioni che potrebbero proclamarsi di Agostino proprio perché egli non ha sostenuto nessuna di esse. Trovandosi in una situazione meno difficile, lo storico moderno non è forse obbligato ad uscirne mostrando buon viso a tutti, cosa che farebbe appunto se si impegnasse a provare che l'illuminazione agostiniana contiene ciò che solo l'astrazione aristotelica ha come compito di dare. Ma i testi autorizzano una simile interpretazione?

Prima di tutto essa presenta il vantaggio di risolvere una curiosa contraddizione: tutti coloro che sostengono che l'illuminazione agostiniana ha un contenuto, trovano dei testi d'appoggio per la loro interpretazione, così come possono allegare dei testi a sostegno della propria tutti coloro che negano che l'illuminazione agostiniana trasmetta all'intelletto umano delle idee completamente formate. Non si potrebbe negarlo, è proprio di una visione in Dio che Agostino ci parla e d'altra parte non c'è dubbio che noi non vediamo le cose in Dio. Ciò che di fatto il nostro intelletto vede nella luce della illuminazione, e non per mezzo della luce propria, è la verità dei suoi giudizi e non il contenuto delle sue idee.

Ogni volta dunque che un agostiniano parla di una intuizione nelle idee divine, l'aristotelico cita i testi di S. Agostino che ricordano il ruolo necessario della sensazione: ma le sensazioni servono al concetto dell'oggetto sensibile, non alla verità del pensiero. Al contrario, quando un aristotelico presta all'agostinismo una dottrina dell'intelletto agente, l'agostiniano replica che allora questo intelletto agente non può essere che Dio, ma l'intelletto agente aristotelico produce dei concetti, mentre l'illuminazione agostiniana produce la verità. Da quell'eccellente storico che sapeva essere, S. Tommaso d'Aquino ha ben visto che, se si introduce un intelletto agente nell'universo di Plato-

ne esso non saprebbe svolgervi le stesse funzioni che in quello di Aristotele. In un mondo aristotelico ci vuole un intelletto agente per produrre l'intelligibile, cosa di cui si incarica l'astrazione; nel mondo platonico, al contrario, l'intelletto agente non è richiesto per produrre degli intelligibili, dato che l'intelletto umano li trova bell'e fatti nelle sue immagini, ma solo per conferire la luce intellettuale al soggetto intelligente. Illuminazione del pensiero ad opera di Dio nell'agostinismo; illuminazione dell'oggetto tramite un pensiero che Dio illumina, nell'aristotelismo: ecco la differenza tra l'illuminazione-verità e l'illuminazione-astrazione. Senza dubbio l'illuminazione aristotelica del sensibile tramite l'intelletto umano può presupporre una illuminazione dell'anima ad opera di Dio, ma il fatto che una simile conciliazione sia teoricamente possibile non autorizza a concludere che S. Agostino l'abbia effettuata, né che coloro che la effettuano intendano l'illuminazione nello stesso senso in cui l'intendeva S. Agostino. Una volta realizzata la conciliazione, resta da sapere se l'uomo riceva da Dio un intelletto tomista capace di produrre la verità dei suoi giudizi, oppure un intelletto agostiniano senza il potere intrinseco di leggere in se stesso la verità.

Un secondo vantaggio dell'interpretazione proposta sarebbe quello di rispettare ugualmente i testi che suppongono una attività reale e quelli che suppongono una reale passività dell'intelletto umano, perché questa passività e questa attività devono essere entrambe affermate, sebbene non sotto il medesimo rapporto. Il pensiero agostiniano è attivo prima di tutto rispetto al corpo che anima e in corrispondenza ai cui stimoli produce le sensazioni; è poi attivo riguardo le immagini particolari così generate che esso riunisce, dissocia, paragona e in cui legge l'intelligibile. Ma presto appare nel pensiero qualcosa di cui né gli oggetti che esso pensa, né esso stesso che li pensa saprebbero rendere ragione, cioè il giudizio vero con il carattere di necessità che esso implica. La verità del giudizio è l'elemento che esso, non avendo la capacità di produrlo, deve ricevere.

Per comprendere esattamente il pensiero di Agostino bisogna dunque soffermarsi su questo elemento formale di necessità presente in ogni verità, perché sembra appunto che tale sia il punto esatto d'applicazione dell'illuminazione divina. Io sento un uomo che mi parla e mi espone le sue idee; mi dice che comprende questo e quello, che vuole la tal cosa o la tal altra, io lo comprendo e di conseguenza formulo dei concetti ed anche gli credo, ma non so se ciò sia vero perché non ho alcun mezzo di verificare quello che mi dice: l'illuminazione divina non gioca alcun ruolo in questo genere di conoscenza in cui non appare la verità. Ma ecco che il mio interlocutore si mette a parlare del pen-

siero umano in generale: immediatamente il mio punto di vista cambia: io so che ciò che dice è vero e l'approvo, oppure so che è falso e lo rifiuto. È proprio qui che interviene l'illuminazione divina, perché qui si tratta di verità. Non dobbiamo più credere semplicemente che il tal uomo pensa questo in particolare ma dobbiamo sapere ciò che deve pensare l'uomo in generale. Da dove dunque ci viene questa certezza di ciò che deve essere il pensiero umano? Non certo dall'esperienza perché noi non abbiamo visto con i nostri occhi un certo numero di pensieri per formarci un'idea di ciò che deve essere il pensiero e, inoltre, per quanto l'esperienza interna o esterna possa spiegare la formazione dell'idea, essa non potrebbe in alcun caso rendere ragione della sua necessità.

7. E. V. IVANKA, *Plato christianus, Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964, pp. 219-220.

Per poter dunque omologare la *forma verum* (la cui conoscenza, secondo il dettato platonico, egli considera come il fondamento necessario per una conoscenza autenticamente spirituale) con la stessa divinità, e cioè con il Dio trinitario, Agostino non trasforma, come Platone, la conoscenza di Dio in un atto dell'intelletto razionale, in una conoscenza che finisce per rappresentare l'orizzonte previo di ogni singola conoscenza di idee; bensì all'opposto attribuisce, per quanto paradossale possa sembrare questa affermazione dal punto di vista teoretico-conoscitivo, il carattere mistico, l'« istantaneità » tipica della conoscenza interiore di Dio, anche alla conoscenza concettuale.

Quantunque quando parla della conoscenza di Dio dica: « Deus veritas est... Noli quaerere quid sit veritas, statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum... Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris cum dicitur Veritas, mane si potes; sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena » (*De Trin.* VIII, 2, 3), tuttavia la stessa folgorazione, che potrebbe essere considerata come un sintomo dell'opposizione tra la conoscenza di Dio e la normale conoscenza concettuale, viene attribuita alla conoscenza delle idee, delle *rationes aeternae* in un passo del *De Trin.* (XII 14, 23): « Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes, verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, quantum fieri potest,

non in eis manet perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio ».

È chiaro che con questo passo un elemento fondamentale della gno-  
sologia platonica con la sua struttura razionale è stato a tal punto  
soppiantato da perdere il suo senso originario; parliamo cioè della re-  
ciproca implicanza delle idee, il *sundesmòs* percorso dal ragionamento  
dialettico ascensivo e discensivo, l'unico che per il platonismo permette  
realmente di stabilire e definire. Ma che questo sia avvenuto non senza  
sfasature all'interno del pensiero agostiniano lo si vede dal fatto che  
per una conseguenza logica Agostino è costretto da questa qualificazio-  
ne della conoscenza concettuale identificata nella sostanza alla cono-  
scenza mistica, a dedurre alcune conseguenze che possono valere sol-  
tanto per la conoscenza intuitiva.

Infatti, spinto dalla consequenziarietà del suo pensiero, Agostino  
va così lontano da esigere come condizione per la conoscenza delle *ra-  
tiones aeternae*, dei concetti supremi e delle idee, la disposizione mo-  
rale, l'amore a Dio, che è il presupposto per la conoscenza di Dio at-  
traverso la via interiore dell'anima. Così dice nel *Liber 83 quaestio-  
num*, alla *quaestio* 46 sollevando il problema circa l'esistenza delle  
idee: esistono delle *rationales* mediante le quali Dio ha creato ogni es-  
sere, esse sono eterne e sussistono in Dio: « *quarum participatione  
fit, ut sit, quidquid est, quomodo est. Sed anima rationalis inter eas res  
quae sunt a Deo conditae, omnia superat, et Deo proxima est, quando  
pura est, eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine  
illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit... istas ra-  
tiones...* ». Non potrebbe essere espresso più chiaramente ciò che in  
ultima analisi interessa ad Agostino. Se egli si spinge sino ad affermare  
che l'amore di Dio è la condizione per la conoscenza dei concetti più  
generali e supremi, allora bisogna dire che non ha mai considerato la  
piena conoscenza di Dio come raggiungibile normalmente a partire dal-  
la coscienza umana, né l'ha concepita come l'orizzonte all'interno del  
quale si situano tutte le altre conoscenze; piuttosto ha finito proprio  
per concedere (per il fatto di considerarla collegata alla conoscenza in-  
tuitiva di Dio) perfino alla normale conoscenza concettuale il carattere  
di una illuminazione e di una evasione-innalzamento al di là della sfera  
del ragionamento quotidiano.

III - PROBLEMI INTERPRETATIVI PER LA DETERMINAZIONE DEI CONCETTI DI CARITAS, GRATIA, CONCUPISCENZA, SENSAZIONE, ANALOGIA PSICOLOGICA

8. A. NYGREN, *Eros e agape*, Il Mulino, Bologna, trad. it. di Nella Gay, pp. 536-541.

Se Dio non si fosse abbassato fino a noi nella sua *gratia*, non avremmo mai potuto salire fino a lui nella *caritas*. Da questa idea deriva alla grazia una straordinaria importanza, ma anche una limitazione. *Senza* la grazia non vi è accesso a Dio. *Senza* la grazia non basta l'aria alle ali della *caritas* per elevarsi fino a Dio. La grazia « precede » ogni nostra azione come il mezzo, però, « precede » il fine. *La meta è e rimane l'ascesa della caritas a Dio*. Torniamo così alla linea dell'eros. Quanto si era detto della via di salvezza agostiniana di tipo ascendente rimane tuttora valido; la grazia è infatti inserita nello schema ascendente soltanto come mezzo imprescindibile per l'ascesa stessa. Ciò che non era riuscito alla legge ed al libero arbitrio, a causa del nostro desiderio vincolato alle cose terrene, riesce ora alla grazia di Dio, poiché essa viene incontro all'uomo con il *bonum* eterno e soprannaturale destando in lui la nostalgia del cielo. La grazia non abolisce la legge, ma adempie ciò che essa esige. Contrariamente alla legge essa non obbliga al bene, ma fa del bene un diletto. La grazia non esclude neppure il libero arbitrio; ma gli dà un nuovo oggetto, quindi anche una nuova direzione, e la perfezione. « *Gratia Dei ex nolente volentem facit* ». Ciò che prima, sotto il segno della legge, era difficile, è facile e dilettevole ora a chi ha ricevuto la *caritas* nel proprio cuore. Che cosa non sopporterebbe e non si addosserebbe l'uomo spinto dall'amore, pur di ottenere ciò che ama? Non pensa che questo possa essere un sacrificio. Così la *caritas*, infusa mediante la grazia nel cuore dell'uomo, riesce a fare sì che l'ascesa a Dio, malgrado la fatica che costa, non sia sentita come ardua e penosa.

Da quanto detto, risulta che Agostino in realtà non sfugge alla tendenza dell'eros, nemmeno quando, parlando della grazia e dell'Incarnazione, sottolinea così fortemente l'avvento divino. Anche qui, infatti, la comunione con Dio è essenzialmente concepita secondo lo schema ascendente. Fede ed Incarnazione non sono che il mezzo necessario alla ascesa. *La discesa di Cristo ha come meta la nostra ascesa*. Dio si è fatto uomo, affinché diventassimo dei. Quanto poco l'idea di grazia possa servire di contrappeso alla tendenza dell'eros ce lo dimostra inequivocabilmente il fatto che Agostino — in piena coerenza, dato che la grazia si identifica con la *infusio caritatis* — la definisce servendosi

della immagine della scala, sulla quale possiamo ascendere alla vita ed aprirci la via fino alla patria celeste. Non si tratta dunque di una linea diversa: *il nostro* amore per Dio è sempre il fattore decisivo nella comunione con Dio; però non possiamo avere questo amore senza l'amore *di Dio*, che ha quindi un posto ben determinato in tale concezione. Certo, il fatto che Dio si sia abbassato in Cristo fino all'uomo riveste la massima importanza, ma non ha però, secondo Agostino, un *valore intrinseco*. Si potrebbe dire che *l'interesse di Agostino non si rivolge alla motivazione causale dell'Incarnazione, accentrandosi unicamente su quella teleologica*. Considerare l'Incarnazione dal punto di vista *causale* significa fermarsi al miracolo compiuto dall'amore divino stesso. Essenziale nell'Incarnazione è il fatto che Dio, il Santo, si china misericordiosamente verso il peccatore e vuole entrare in comunione con lui. Anche dal punto di vista *teleologico* si considera l'Incarnazione come la rivelazione dell'amore divino, ma essa sarebbe avvenuta essenzialmente per darci la capacità di elevarci a Dio. Nel primo caso l'accento è posto su Dio e sul suo amore, che scende e fa dono di sé, nel secondo è posto sull'uomo e sul fatto che egli riceve il mezzo necessario per ascendere e per auto-affermarsi spiritualmente.

Nella dottrina agostiniana della grazia notiamo un caratteristico intrecciarsi della tendenza teocentrica e di quella egocentrica conforme alla sua posizione tanto antimoralistica che eudemonistica. Nel suo antimoralismo Agostino è decisamente teocentrico. Non abbiamo nulla da noi stessi, tutto ci viene dalla grazia di Dio. La *caritas*, che è l'adempimento della legge e la radice di ogni bene, non fa parte delle nostre doti naturali, e non la possiamo in alcun modo conquistare. Nasce in noi quando ci è data dal di fuori, da Dio, quale grazia immeritata; deve essere sparsa nel nostro cuore in virtù dello Spirito Santo. In tutto ciò Agostino non perde mai di vista Dio. Tuttavia il concetto di *caritas* è anche inserito in uno schema eudemonistico, nel quadro di una psicologia del desiderio la cui impronta è decisamente egocentrica. Quando la *caritas* è infusa nel cuore umano vuole dire che esso continua ancora a cercare l'appagamento del suo desiderio, ma non più nel mondo sensibile, bensì in un *bonum* sovrasensibile. Qui lo sguardo è incessantemente rivolto al proprio io e a ciò che può soddisfare ai suoi bisogni.

La costante obiezione di Agostino ai neoplatonici è di non conoscere l'Incarnazione e di non fare posto alla grazia nella loro concezione. È chiaro che egli vuole introdurre il motivo cristiano dell'agape. Ma ciò non provoca un suo rifiuto totale della soteriologia neoplatonica. Anche come cristiano egli si attiene alla via di salvezza dell'eros: la introduce nella sua dottrina della *caritas* e la elabora insieme alla sua

concezione della grazia. La *caritas*, che nel suo amore volto all'alto reca impresso essenzialmente il suggello dell'« eros celeste », è l'unica vera via verso Dio. Essa tuttavia, finché è comandata dalla legge, rimane improduttiva, una via impraticabile per noi. Deve dunque intervenire un fattore dinamico che vinca la nostra pesantezza ed ogni ostacolo naturale all'ascesa. Ciò avviene quando Dio infonde con la sua grazia la *caritas* nel nostro cuore. La grazia è il motore che muove il nostro eros celeste, la *forza* che permette la riuscita della nostra ascesa.

Questo pensiero ha fatto di Agostino il fondatore della dottrina cattolica della grazia. Collegando insieme la *gratia* e la *caritas*, la discesa di Dio e la nostra ascesa, egli ha ottenuto la *sintesi* tra la primitiva concezione cristiana della salvezza e la soteriologia ellenistica, tra le vie di salvezza dell'agape e dell'eros, sintesi che è prevalsa più tardi nella Chiesa medioevale. La Chiesa cattolica ha rifiutato il pensiero agostiniano sulla grazia in vari suoi punti, ma per quanto riguarda la concezione di fondo sulla grazia come « amore infuso » che rende possibile la nostra ascesa a Dio, ha seguito fedelmente la via imboccata da Agostino.

9. J. BURNABY, *Amor Dei. A study of St Augustine's teaching on the Love of God as the motive of Christian Life*, Hodder and Stoughton, London, 1960, pp. 95-99.

È istruttivo notare come alla conclusione di questa discussione psicologica che porta nel *De civitate* al racconto della caduta dell'uomo, l'amore, che dapprima era uguagliato alla volontà come principio determinante di tutti i movimenti affettivi dell'anima, sia stato riportato al significato ristretto di una singola affezione specifica. Ma l'amore che rimarrà in cielo non è desiderio, bensì l'« immutevole amore di un bene raggiunto » (*De civ.* XIV, 9), come in Paradiso prima della caduta vi era « amore ininterrotto a Dio e mutuo amore nel puro e leale rapporto del matrimonio e di questo amore si provava grande piacere per il fatto che il suo oggetto era sempre presente per essere goduto » (*Ib.*, XIV, 10).

Questa ambiguità di connotazione è caratteristica dell'uso da parte di Agostino delle parole *amor* e *amare*. Egli può definire l'amore come « ricerca di una cosa per la propria salvezza », e parlare nello stesso contesto della presenza o assenza di amore per qualcosa di già posseduto. Nel *De Trinitate*, l'« amore di sé » dell'anima è identico alla sua « volontà stessa », e qui le esigenze dell'argomento teologico costringono Agostino a distinguere il desiderio dalla fruizione. Egli osserva in un punto che è il bisogno (*indigentia*) che tradisce la presenza

dell'amore e che, quando l'oggetto amato è sempre a portata di mano, vi è la minore consapevolezza dell'amore (*De Trin.* X, 19). Altrove, però, egli definisce l'amore che costituisce il legame della Trinità con l'anima come « nient'altro che la volontà che cerca o *possiede* un oggetto di godimento »; e nella sua comparazione e differenziazione finale della Trinità divina e della sua immagine nell'uomo, egli dice che l'atto di volontà che « procede » dall'io trova la sua consumazione nell'atto di conoscenza di sé, cosicché « ciò che era stata la tensione (*appetitus*) della volontà in quanto ricerca, diventa l'amore della volontà in quanto godimento (*amor fruentis*) » (*De Trin.* XV, 47). La *raison d'être* di ogni amore umano è quella unione realizzata di amante e amato in cui il desiderio fa posto al puro godimento, perché al bisogno è venuto incontro il bene che gli è appropriato.

Può essere stata benissimo la composizione del *De Trinitate* a far sì che Agostino capisse qualcosa della complessità psicologica dell'amore, prevenendolo dal ridurre lo scopo a quello di una qualsiasi singola emozione, ma non vi può essere dubbio su ciò che è dominante nella sua concezione dell'amore cristiano. Esso è *desiderium*, la brama insoddisfatta del cuore che è pieno di nostalgia. Qui sarebbe sufficiente indicare il significato che egli dà regolarmente a carità nella triade « teologica ». È lo stesso nei *Soliloqui* e nei primi trattati, come nei *Sermoni*, nelle ultime lettere e nel *De Trinitate* stesso. « La mano destra di Dio tesa giù verso di noi in nostro Signor Gesù Cristo, deve essere afferrata con fede ferma, aspettata con sicura speranza, bramata con amore ardente (*ardenti caritate desideremus*) » (*De lib. arb.* II, 54). « L'uomo in cui è la fede che opera attraverso l'amore deve sperare ciò che Dio promette. La speranza è perciò la compagna della fede... e con loro è l'amore con il quale bramiamo (*desideramus*), col quale lottiamo per arrivare, col quale noi siamo infiammati, col quale abbiamo sete e fame » (*Serm.* 53, 11). « Cosa è l'adorazione di Dio se non l'amore di lui, per la qual cosa ora noi bramiamo di vederlo (*desideramus eum videre*), e crediamo e speriamo che Lo vedremo » (*De Trin.* XII, 22). Il *desiderium* è il tema costante della predicazione di Agostino. « L'intera vita dell'uomo cristiano è un santo bramare. Ciò che si brama in quanto non lo si vede ancora..., rifiutando la visione Dio estende la brama, attraverso questa Egli estende l'anima ed estendendo questa Egli fa posto in essa... Così, fratelli, desideriamo ardentemente perché saremo colmati... » (*In Ep. Io.* IV, 6). « La brama è il tesoro del cuore; (*desiderium sinus cordis est*) noi riceveremo se estenderemo la nostra brama il più ampiamente possibile. Questo è per noi il significato della Sacra Scrittura, della congre-

gazione dei popoli, della celebrazione dei sacramenti, del santo battesimo, dei canti di lode a Dio, del mio discorso in questo momento: che questa brama non solo possa essere seminata e germinare, ma possa crescere fino ad essere di una tale capacità di misura da poter essere in grado di ricevere ciò che l'occhio non ha visto o che mai vi è stato nel cuore dell'uomo » (*In Io. Ev. tr.* 40, 10). E in un'esposizione del testo *Nessun uomo viene a me se il Padre non lo ha condotto*: « Datemi un innamorato: egli capirà ciò di cui parlo; datemi uno che brama, che ha fame, che è un pellegrino assetato in questo deserto, che sospira le sorgenti della sua terra eterna: datemi un tale uomo, egli saprà ciò che io intendo »... (*Ib.* XXVI, 4).

È chiaro che questo predominio, nelle descrizioni del motivo cristiano, della caratteristica del *desiderium*, della brama insoddisfatta, corrisponde alla visione complessiva di S. Agostino del rapporto di questo mondo con quello futuro, della vita cristiana come pellegrinaggio e della felicità come di qualcosa impossibile a realizzarsi in questa vita. Come abbiamo visto, la sua « concezione di un altro mondo » non è solo la sua comune eredità cristiana, essa deriva dalla radice della sua religione personale. « *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te...* ».

Siamo pronti a rilevare che, quando Agostino parla dell'amore di Dio (per cui usa indifferentemente le espressioni *amor Dei* e *caritas Dei*), il genitivo è sempre oggettivo in mancanza di un avvertimento contrario: egli intende il nostro amore per Dio e non l'amore di Dio per noi. Le parole di *Rom.* V, 5 (« *l'amore di Dio è sparso ampiamente nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è dato* ») non costituiscono solo il suo principale argomento scritturale contro il pelagianesimo; questo testo e quello del 73° Salmo (« *È bene per me tenermi saldamente a Dio* ») rappresentano, insieme, i cardini del suo intero schema di religione. Ma egli intende l'« amore di Dio » in *Rom.* V, 5 non come l'« amore con il quale Dio ci ama ma quello con il quale Egli fa sì che noi Lo amiamo » (*De spir. et Litt.* LVI). Ciò che è ancor più stupefacente, egli dà sempre la stessa interpretazione al genitivo nel « *Quis nos separabit a caritate Christi?* » di *Rom.* VIII. Il contesto di entrambi i passaggi nell'Epistola, naturalmente, rende certi che questa esegesi è sbagliata. I genitivi di S. Paolo possono non essere puramente possessivi — essi probabilmente denotano piuttosto la fonte da cui deriva l'amore; ma certamente essi non sono puramente oggettivi ed è un fatto della più grande importanza per l'apprezzamento della sua dottrina che Agostino non esiti mai nell'intenderli così. Come vedremo, l'amore di Dio che è sparso

ampiamente nei nostri cuori non è mero affetto umano: in ultima analisi, nel senso più profondo, esso è l'amore proprio di Dio che è nostro per Suo dono. Ma il suo oggetto rimane alla fine Dio e non l'uomo — o piuttosto l'uomo solo in quanto è « in Dio ».

10. A. Guzzo, *Agostino e Pelagio*, in « Giornale di metafisica » (1954), pp. 520-522.

Storicamente, dunque, se il pelagianismo *sorge* come protesta contro una dottrina della grazia che possa significare necessitazione divina dell'umano volere; e se l'antipelagianesimo di Agostino è una radicale difesa del significato non deterministico che può esser dato alla grazia quando questa sia concepita necessaria perché l'umano volere è insufficiente, debole, intimamente combattuto dopo la sua determinazione al peccato, ma non perciò privato della sua essenziale e naturale libertà: la questione è se Agostino sia riuscito a salvare la libertà umana pur ammettendo che da Dio solo, e per un'iniziativa che nessun merito umano può vantarsi d'aver preparato, derivi la grazia che porge all'uomo l'energia di salvarsi. La soluzione di Agostino è così capillare, che non è meraviglia come basti la più lieve disattenzione per non percepirla. Chi tentasse di condensarla in una formula — nonostante i pericoli di tutte le formule — potrebbe dire che, poiché il libero volere umano è necessario ma non sufficiente, è necessaria la grazia; ma anche questa, in qualche modo, per sé sola non è sufficiente, perché sarebbe non grazia, ma fato, se operasse senza l'uomo e in luogo dell'uomo, ed è invece grazia, grazia di Dio per Gesù Cristo, se scende in un libero volere che, se non la respinge, per essa diventa, di libero ma impotente, libero e potente. Un punto, a ogni modo, è chiarissimo: che Agostino non solo non raccomanda la pura fede trascurando le opere, ma concepisce la grazia come esprimentesi direttamente e necessariamente in opere, anzi insegna attività e sforzo volitivo, non attesa e inerzia, perché è compito dell'uomo vivere, realizzare la grazia.

Per Agostino, se il volere umano non è libero, la grazia non è grazia. Essendo libero, *può* fare il bene: ma che riesca a fare da sé, con le sole sue forze, il bene che *può* fare, Agostino nega per ragioni che, a mio credere, non sempre sono colte nel loro giusto significato.

La dottrina agostiniana della grazia è stata spesso spiegata come un'inevitabile conseguenza dell'ammissione del domma del peccato originale. Credo che uno studio attento degli scritti antipelagiani di Agostino autorizzi la conclusione opposta: che cioè Agostino dal principio della necessità della grazia fu condotto a *dover* ammettere

la trasmissione del peccato originale e della conseguente debolezza volitiva da Adamo a tutte le generazioni degli uomini. Giacché, lungi dal muovere da tal principio, Agostino vi giunse perché non potette non giungervi, e con un disagio che non fece nulla per nascondere o attenuare. Proprio il concetto « filosofico » di un Dio buono, solo autore e reggitore di tutte le cose, esigeva — questo è pacifico — che, se l'universo contiene dei mali, questi fossero addebitati alle creature e non al creatore, e quindi, poiché nelle creature non c'è se non quanto v'ha messo il creatore, che il male fosse imputato a un atto innaturale e antinaturale delle creature, volgenti contro Dio i beni da lui ricevuti. Ma, se Dio ha creato l'uomo libero perché potesse liberamente attuare le sue leggi, e invece l'uomo ha volto contro Dio la propria libertà, questo dissidio tra l'uomo e Dio non può esser tolto dall'uomo, che ha offeso e abbandonato il suo padre celeste: può esser tolto solo da un atto di perdono e d'amore da parte di Dio, che riaccoglie, solo perché *vuol* riaccoglierlo, l'uomo che l'ha abbandonato. Questa concezione s'intende benissimo se riferita all'uomo adulto che pecca e, messi da sé fuori della casa del Padre, non può rientrarvi se questi non gli perdoni; ma come può intendersi nel caso dei neonati innocenti, incolpevoli di qualsiasi male? perché li si battezza? perché la Chiesa ritiene di doverli lavare e purificare se non hanno commesso nessun male? Il vescovo Agostino si trovava di fronte a un sacramento essenziale della Chiesa, e doveva giustificarlo, anzi comprenderlo, non solo quando — come allora da molti si preferiva — era somministrato ai già adulti, ma anche quando era dato ai neonati. I pelagiani, non volendo ridurre il battesimo dei bambini a un semplice rito esteriore, ammisero perfino che il battesimo, in essi, lavasse loro colpe personali, contando per colpe personali dei neonati, per esempio, l'avidità con cui lattano. Ma ad Agostino questa spiegazione parve mostruosa, repugnante: e poiché doveva pur attribuire agl'infanti qualche colpa per riconoscerne necessario il lavacro, non gli rimase che ricordarsi delle parole di Paolo: « Per un uomo il peccato entrò nel mondo », interpretandole come affermanti la trasmissione fisica della debolezza volitiva derivante dal peccato del primo uomo, di generazione in generazione.

Si è voluto spiegare questa svolta del pensiero agostiniano con l'influenza di alcuni particolari commenti alle Epistole paoline, ma bisogna, allora, spiegare perché il pensiero di Agostino si fermò su l'interpretazione di tali commenti, preferendola a ogni altra. Se non erro, gli scritti antipelagiani di Agostino mostrano chiarissima la ragione per la quale egli *dovette* accettare la formula della *massa damnationis*, cioè il principio della trasmissione fisica del peccato originale e della con-

seguinte debolezza, pur non potendo spiegare — e dichiarandolo senza ambagi — come possa la trasmissione fisica contagiare l'anima, che, infine, bisogna ammettere creata singolarmente da Dio, e non propagata dalle anime dei genitori. E la ragione d'ammettere la trasmissione fisica del peccato originale è che la Chiesa battezzerebbe invano i neonati se non s'ammettesse in essi presente il peccato originale.

11. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Verlag Herder, Freiburg, 1929, vol. II, pp. 174-175.

Agostino intende per concupiscenza il piacere ed il desiderio, moralmente disordinati e sregolati, delle creature; desiderio che a causa di questa mancanza di regola spinge al male; egli vede la concupiscenza se non esclusivamente, certamente in modo preminente, trovare il suo luogo nella sfera sensibile dell'anima, specialmente nell'ambito sessuale. In sé, osserva Agostino, la *concupiscentia* può essere compresa in senso buono, si potrebbe parlare di una *concupiscentia beatitudinis*; ma questa terminologia non si trova usata nella Sacra Scrittura. E dal momento che l'apostolo Giovanni (I, 2, 16) parla in senso negativo della *concupiscentia carnis e oculorum*, quest'uso indicativo ed esemplare è rimasto nell'insegnamento della Chiesa.

Abbiamo detto che la *concupiscentia carnis*, quando si deve parlare di trasmissione del peccato, sta a significare chiaramente il desiderio sessuale ed il piacere (*libido*). Anche quando ci si accinge alla descrizione dello stato di peccato per Agostino la sfera della sensualità sta in prima linea; mi basta ricordare la frase da lui più volte ripetuta: *cum qua et ex qua nascimur*. Tuttavia ciò che abbiamo osservato a proposito della *libido* vale anche per la stessa *concupiscentia*: entrambi i termini non tanto indicano la pulsione sessuale ed il piacere nella loro natura fisiologica e psicologica, quanto il disordine dell'impulso o rispettivamente l'impulso stesso nella sua sregolatezza morale. Tutto quello che è stato creato e che trova la sua collocazione nell'uomo è buono: « Sostanza, figura, vita, senso, ragione e tutte le altre cose sono beni anche nell'uomo peggiore » (*Contra Julianum pelagianum*, III, 56).

Ora dal momento che i sensi nel momento della loro funzione e del loro soddisfacimento provano del piacere, Giuliano può dire a buon diritto che il piacere di tutti gli organi del senso è qualcosa di naturale. Ma, aggiunge Agostino, lo stato normale, o detto diversamente lo stato paradisiaco, era tale da impedire che « il piacere dei sensi corporei » danneggiasse la « totale disponibilità dell'anima e del corpo di fronte ai diritti della virtù », o in altri termini avrebbe impedito che « qual-

cosa di proibito venisse desiderato » (*Opus imperfectum contra Julianum*, I, 71).

Agostino non vuole decidere se nella consumazione del matrimonio in Paradiso sarebbe emerso ciò che oggi si chiama piacere sessuale; di fronte a questo particolare tipo di piacere sensibile egli si pone, come si è osservato, più di ogni altro in un atteggiamento serio nella misura in cui ritiene che questo piacere di per sé necessariamente, almeno per un attimo, è in grado di mettere in questione l'autocontrollo morale dello spirito.

Tuttavia, come spessissimo dice, non intende fare di questa questione un punto controverso, né intende vedere il « male della concupiscenza » risiedere nel piacere o nell'impulso sensibile stesso. Questa concupiscenza infatti di per sé poteva anche essere presente nello stato paradisiaco; in ogni caso allora essa non avrebbe rappresentato un momento di ribellione interiore, di lotta costante, di debolezza vergognosa, come è oggi il caso anche per il giusto. Agostino concede volentieri a che non si contrassegni il piacere sessuale come *vitium* o come *malum*; solo che si deve ammettere che anch'esso a seguito del peccato è stato corroso, si è viziato a tal punto che perlomeno la sua disubbidienza di fronte allo spirito è un *malum* o un *vitium*. Agostino ha in mente quel tipo di *concupiscentia carnalis* che « concupisce contro lo Spirito e contro la quale lo Spirito deve concupire » (*Gal.* 5, 17), quel tipo di legge delle membra « che è avversa alla legge della ragione » (*Rom.* 7, 23).

12. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, 1927, pp. 416-417.

Il significato principale rappresentato da Agostino per il pensiero trinitario, risiede nella sua speculazione psicologica. È possibile individuare a questo proposito in lui un progressivo decisivo sviluppo. Nei primi anni della sua attività di teologo-scrittore è ravvisabile l'influsso delle sue letture nella concezione del Verbo divino, della Sapienza, perfino nella concezione dello Spirito Santo. Quello che potevano offrirgli gli scritti dei greci e gli scritti di occidentali impregnati di spirito greco per una spiegazione psicologica della Trinità era tuttavia poca cosa.

Naturalmente nella misura in cui questo influsso prevaleva, la sua personale speculazione diventava insicura e carente. Invece quanto più si sottraeva a quell'influsso e si affidava alla potenza speculativa del

suo proprio genio, tanto più prepotenti si diffondevano i ragionamenti teoretici. L'aver scoperto con una mano così felice che l'anima è una copia della vita trinitaria di Dio deve essere attribuito alla sua impostazione fondamentalmente psicologica.

Agostino, l'inarrivabile psicologo della patristica, il genio della psicologia nell'età dei Padri, Agostino, al centro del cui universo intellettuale sta la riflessione su Dio, coniuga il contenuto profondo della fede con i risultati più raffinati della ricerca psicologica. Dal fondo intimo della vita della sua anima personale il suo spirito si slancia non soltanto sino all'unica essenza divina, ma anche penetra dentro nella vita trinitaria segretissima ed interiore delle tre persone divine.

Tra uomo e Dio il suo spirito tesse delle fila indistruttibili. La rappresentazione delle processioni divine acquisisce una nuova incomparabile vitalità. Agostino era stato preceduto nel tentativo di spiegare la prima processione (se si prescinde dalle osservazioni occasionali di Ippolito e da quelle oscure di Mario Vittorino) soltanto da Tertulliano, il quale aveva caratterizzato, grazie al suo orientamento psicologico, il generare come un pensare.

Per quanto concerneva invece la terza persona della Trinità Agostino dopo una esegesi accurata poteva trovare nella letteratura precedente unicamente l'osservazione che essa era il legame tra il Padre ed il Figlio. Mentre Epifanio non riesce a spiegare più precisamente questa affermazione, mentre Mario Vittorino pensa di poter indicare il collegamento tra la prima e la seconda persona mediante la conoscenza, Agostino indica il connotato di quel legame spiegando che lo Spirito Santo è l'amore reciproco del Padre e del Figlio. Se è vero che non bisogna attribuirgli la qualifica di originalità in merito alla spiegazione psicologica della prima processione, non gliela si può negare quanto alla caratterizzazione dello Spirito Santo come amore scambievolmente tra Padre e Figlio. In ogni caso anche se il germe della speculazione psicologica emerge dallo spirito di Tertulliano, è in Agostino che essa assume le dimensioni di una pianta poderosa. Il grande padre della Chiesa cerca di provare la verità di tutta la sua speculazione portando in appoggio la Sacra Scrittura. Per quanto grande, in virtù della sua spiegazione psicologica, sia l'apporto di Agostino alla riflessione sulle processioni divine, purtuttavia l'attività teoretica gli solleva una quantità di problemi che rimangono irrisolti. Il più importante dei quali è quello della differenza tra atti divini personificati e atti essenziali. Il pensatore di Ippona ha la tendenza ad impostare il problema più in direzione della terza persona che della seconda, finendo per trasmetterne la soluzione alle età successive.

13. M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia, 1949, pp. 164-168.

Se la sensazione implica il sentir di sentire (come dirà il Campanella), non è solo *passio corporis*, ma anche *attività dell'anima*, altrimenti l'uomo non avrebbe la coscienza delle impressioni ricevute. L'anima è l'attività vivificatrice del corpo e ad essa va riportato quanto patisce il corpo e « che essa non ignora »<sup>1</sup>. Perciò « vi è sensazione quando l'anima non ignora ciò che subisce il corpo »<sup>2</sup>. *Anima non latet*: sentire una sensazione non è del corpo, ma dell'anima per mezzo del corpo: *sentire non est corporis, sed animae per corpus*<sup>3</sup>. Il corpo è un mezzo necessario<sup>4</sup> ma passivo, e non c'è sensazione che per l'attività dell'anima, alla quale appartiene il sentire. L'anima, in fondo, è la vera *causa* della sensazione; il corpo è la *concausa* indispensabile: il corpo e l'anima sono simultaneamente le due condizioni della sensazione<sup>5</sup>. Senza l'anima vi sarebbe « passione », ma non « sensazione » o conoscenza, in quanto il senso non ha la capacità di conoscere ciò che si produce in esso<sup>6</sup>. La sensazione è la risultante della impressione organica e della modificazione dell'anima, senza la quale non ci sarebbe la percezione delle cose esteriori, poiché « non il corpo, ma l'anima per mezzo del corpo, ha la sensazione »<sup>7</sup>. Da qui la conseguenza che gli oggetti sentiti non hanno né sensazione né sensibilità. Dire che la rosa è rossa non significa che la rosa abbia la sensazione del suo colore, ma che noi vediamo il colore di essa. È l'anima che sente e la ragione giudica le qualità delle cose.

In breve, la sensazione non è dovuta all'azione del corpo sull'anima. Dato che il sentire è dell'anima, il corpo non esercita alcun'azione su di essa. L'anima, forza spirituale animatrice, agisce all'interno del corpo, sottoposto da Dio al suo dominio: *Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam*

<sup>1</sup> Per Agostino, l'anima è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte del corpo: vi è espansa (*porrigitur*) come attività vivificatrice. Perciò è tutta intenta alle sensazioni che interessano o tutto l'organismo o una parte di esso (*Epist. CLXIV*, c. 2, n. 4; *De immortal. animae*, c. XVI).

<sup>2</sup> *De quant. animae*, c. 23, n. 41.

<sup>3</sup> *De Genesi ad litt.*, l. III, c. 5, n. 7; l. XII, c. 24, n. 51: *Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur.*

<sup>4</sup> *Ivi*, c. XXII, n. 38; l. VII, c. 18; l. XII, c. 20.

<sup>5</sup> *Fit enim in sensu, qui neque sine corpore est, neque sine anima. De Trinit.*, l. XI, c. 2, n. 5.

<sup>6</sup> *Ivi*, n. 3.

<sup>7</sup> *Ivi*, l. XII, c. 24, n. 51, cit.

*illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tamquam subiecto divinitus dominationi suae*<sup>8</sup>.

Per Agostino, come vedremo meglio in seguito, l'universo è ordine gerarchico: esistono esseri inferiori ed esseri superiori ed è legge propria dell'ordine che l'inferiore non può in nessun modo agire sul superiore. Ora è evidente che l'anima, per la sua natura e per la sua destinazione, è superiore al corpo; dunque sarebbe contraddittorio ammettere un'azione del corpo sull'anima. Il sentire, che è proprio dell'anima, non implica, anzi esclude, un'azione del corpo sull'anima, la quale si serve di esso come di strumento o di materia per produrre qualcosa<sup>9</sup>. È l'anima che è principio di movimento, di vita, di unità del corpo, suo messaggero (*nuntius*), al quale si trova mescolata. Essa sente attraverso lo strumento corporeo, che si chiama senso<sup>10</sup>. Conseguente che la *passio corporis* non può produrre nell'anima la sensazione. *Hic existit quiddam mirabile*<sup>11</sup>, dice S. Agostino. Cerchiamo di renderci conto di questo qualcosa di meraviglioso.

S. Agostino nel magnifico libro VI del *De Musica* distingue diverse specie di ritmi: a) *i ritmi esteriori o sonantes*, il suono materiale o il movimento dell'aria prodotto dal suono; dunque ritmi corporali che colpiscono l'orecchio<sup>12</sup>; b) *i ritmi intesi (occursores)*, ritmi di reazione, dati dall'intervento dell'anima per mantenere l'armonia del corpo che subisce l'azione degli oggetti esterni; c) *ritmi progressores*, dovuti al modo di pronunziare, di scandire per mezzo della voce (allungando o abbreviando) o anche internamente senza aprire la bocca; d) *ritmi ricordati (recordabiles)*, i quali presuppongono i primi due generi di numeri (per mezzo della sola memoria possiamo riprodurre sensazioni passate senza che alcun movimento dell'aria tocchi il nostro orecchio); e) *ritmi giudiciales*, cioè che giudicano la qualità dei ritmi piacevoli o spiacevoli e approvano o disapprovano<sup>13</sup>.

A prima vista sembra che i sonori, cioè i suoni prodotti da un cor-

<sup>8</sup> *De musica*, l. VI, c. 5, n. 9.

<sup>9</sup> *De Genesi ad litt.*, l. XII, c. 16, n. 33...

<sup>10</sup> *De Trinit.*, l. XI, c. II, n. 2: ... *anima tamen commixta corpori per instrumentum sentit corporeum, et idem instrumentum sensus vocatur.*

<sup>11</sup> Il GILSON (*op. cit.*, p. 77) commenta: «Tel est le paradoxe auquel se réduit ce problème». Gli agostiniani posteriori e lo stesso S. Bonaventura, pur rifacendosi alla dottrina della sensazione del Maestro, come nota lo stesso GILSON (*La philos. de Saint Bonaventure*, pp. 328-342), attenuarono il rigore di questa posizione.

<sup>12</sup> Lo stesso si dica per gli altri sensibili, relativi agli altri sensi.

<sup>13</sup> Ecco l'enumerazione secondo l'ordine gerarchico stabilito da Agostino: *vocentur ergo primi judiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes* (*De Musica*, l. VI, c. 6, n. 16). Cfr. sui cinque generi di ritmi l'analisi chiara ed acuta del GILSON (*Introduction cit.*, pp. 78 e segg.) da noi tenuta presente.

po, producano sia i ritmi intesi o la sensazione del suono, sia quelli ricordati, in quanto non vi possono essere questi due generi di ritmi senza il primo. D'altra parte, se così fosse, bisognerebbe concludere che un movimento corporeo o materiale produce nell'anima la sensazione e il ricordo. Ma ciò è ammettere che il corpo agisca sull'anima, l'inferiore sul superiore, contro la decisa affermazione contraria di S. Agostino. Allora bisogna dire che i ritmi sentiti e ricordati non sono prodotti da quelli sonori<sup>14</sup>. Resta da spiegare come sia possibile la sensazione.

Abbiamo già detto che l'anima, per Agostino, è attività vivificante del corpo; essa è creata, come vedremo meglio in seguito, col « desiderio » del corpo, al quale vuole unirsi e al quale conferisce la vita. *L'anima fa vivere il corpo*: dà unità alle sue parti e lo difende dalle azioni dannose che dall'esterno lo minacciano<sup>15</sup>. Come farebbe a difendere il corpo se essa non percepisse le modificazioni che su di esso, *animato dall'anima*, producono gli oggetti esterni? Percepire queste modificazioni è sentire: l'anima dunque non potrebbe esplicare la sua funzione animatrice, governatrice e difenditrice del corpo<sup>16</sup>, senza la sensazione. Nei senzienti vivere è sentire; che è attività che l'anima esercita sul corpo<sup>17</sup> e in difesa di esso. Come attività vivificatrice, l'anima non è nel corpo per subire e ricevere, ma per agire e dare, come conviene alla sua natura, superiore a quella corporea e al suo rango di reggitrice e di dominatrice del corpo. Per A., animare il corpo è agire sul corpo<sup>18</sup>. Dimostrato così che la sensazione è un'azione dell'anima, il problema del come sia possibile la sensazione, pur esclusa ogni azione del corpo sull'anima, è risolto. Secondo l'esempio dei ritmi, è vero che il suono dell'aria produce modificazioni sul nostro orecchio (ritmi sonori), ma è anche vero che l'orecchio, come ogni altro organo, è vivificato da tutta l'anima, che è « presente » quando esso è colpito dall'aria. È appunto la *tensione* dell'anima che produce la sensazione (ritmi sentiti). Pertanto il problema di come il corpo possa agire sull'anima nasce da un errato modo d'intendere la sensazione, come azione inspiegabile del corpo sull'anima. Invece, dimostrato che la sensa-

<sup>14</sup> *De Mus.*, I. VI, c. 5, n. 8: *non ergo, cum audimus, fiunt in anima numeri ab iis quos in sonis cognoscimus.*

<sup>15</sup> *De Gen. ad litt.*, I. III, c. 16, n. 25.

<sup>16</sup> ... *agendo atque administrando corpori anima data sit* (*De quant. anim.*, c. 38, n. 81).

<sup>17</sup> *Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur* (*Ivi*, c. 38, n. 70).

<sup>18</sup> Cfr. il passo sopra cit. (nel testo) del *De Musica*, I. VI, c. 5, n. 9. *Nisi agens aliquid*, si legge nel *De immort. animae*, c. 13, n. 20.

zione è dell'anima e non del corpo, il problema risulta inesistente. Esso era la conseguenza di una concezione materialistica della sensazione (epicurei), che Agostino ha dimostrato erronea, quale conseguenza di un'assurda dipendenza dell'anima dal corpo. La passione materiale che il corpo subisce è dunque « bien plutôt un appel lancé vers l'âme par le corps qu'une action exercée par le corps sur l'âme »<sup>19</sup>.

Consideriamo, a chiarimento di quanto abbiamo esposto, le sensazioni di piacere e di dolore. Il nostro corpo si trova nel mondo a contatto con altri corpi, che agiscono su di esso; perciò l'anima deve adattare la sua azione a quella di agenti esterni che il corpo subisce<sup>20</sup>. Molte di queste azioni, inavvertite, non richiedono dall'anima una particolare attenzione. Altre invece producono modificazioni favorevoli o giovevoli, sfavorevoli o nocive al corpo. Nel caso di un'azione nociva, che ostacola le funzioni naturali del corpo, l'anima, che lo vivifica e difende, fa uno sforzo per rimuovere l'ostacolo e reintegrare il corpo nella sua naturale condizione<sup>21</sup>. L'anima non ignora dunque le passioni del corpo, che richiamano la sua *attenzione*. La sensazione di dolore è pertanto *l'atto di attenzione esercitato dall'anima sopra una modificazione nociva per il corpo, che essa anima*. Parimenti la sensazione di piacere è l'atto di attenzione esercitato dall'anima sopra una modificazione piacevole del corpo, che essa anima. Sono queste propriamente le sensazioni, il sentire, in cui l'anima acquista coscienza delle azioni da essa operate sul corpo per adattarlo alle modificazioni (che lo ostacolano o lo favoriscono) che gli altri corpi esercitano su di esso.

#### IV - LE NUOVE STRADE DELL'ESEGESI: NEO-MARXISMO, SECOLARIZZAZIONE, TEODICEA ESTETICA

14. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1959, vol. I, pp. 588-590.

E per quanto possa sembrare stupefacente questi sogni non mirano immediatamente al futuro. Essi corrono avanti come verso un qualche luogo, ma il futuro si veste apparentemente con ciò che sta dinnanzi. Ecco allora che si rende possibile la domanda: la *civitas Dei* è nel

<sup>19</sup> GILSON, *op. cit.*, p. 83.

<sup>20</sup> In questo adattamento l'anima, che nella sensazione è attiva, in un certo senso è anche passiva rispetto ad essa: si adatta al corpo, in qualche modo si pone sul piano sensibile, ad essa inferiore.

<sup>21</sup> Vedi il passo del *De quant. anim.* c. 38, n. 81, cit. nella nota 16.

senso più autentico un'utopia? o piuttosto essa è la manifestazione di una trascendenza immediatamente presente e che è pronta a trasformarsi in al di qua? viene sviluppato realmente il sogno da svegli di un ordine sociale non-ancora-apparso, o invece viene calata giù nel mondo una trascendenza già bell'e rifinita (*ecclesia perennis*)?

Spesso la Città di Dio agisce nella storia di Agostino come se fosse soltanto allo stato germinale, e per conseguenza con una valenza utopico-futura. Ma spesso se ne parla come di una grandezza presente con funzioni *anti* e raggiunge la qualifica all'esistenza allo stesso modo del suo opposto, l'altra *dramatis persona*, la Città del Diavolo. La *civitas Dei* in Agostino è festeggiata come se fosse presente sia nella città-stato levitica che nella Chiesa di Cristo. Così uno spazio di tempo futuro così potente come quello del regno millenario viene sacrificato alla Chiesa; in essa quel regno è già realizzato.

E ancora un punto di importanza capitale: la presenza della *civitas Dei* si evidenzia alla fine come una immagine fissa della Grazia che raccoglie in sé gli eletti predestinati. E questo sia che costoro abbiano desiderato la Città di Dio sia che non l'abbiano fatto, sia che si siano sforzati, abbiano sognato, lavorato per essa oppure no. Il Regno di Dio come ogni altro valore della teologia agostiniana può così poco essere oggetto della conquista personale che esso proviene dalla Grazia ed è qui per mezzo di lei, e non per mezzo delle opere; anche la differenza storica che passa tra *civitas Dei* e *civitas terrena* è acquisita aprioristicamente in forza della predestinazione divina; come lo è per la Grazia così il contenuto di luce e di cielo che sta in lei agisce irresistibilmente.

Tutte queste cose allontanano di fatto la città-stato ideale di Agostino dalla progettazione e dalla volontà autenticamente utopiche: *ciò non pertanto la civitas Dei è utopia*. Essa per la verità non ha alcuna volontà di trasformazione; per Agostino in generale esiste soltanto una libertà, di tipo fisico, di voler volere, ma non ne esiste una, dopo il fallo di Adamo, di tipo morale, di poter volere (*non possumus non peccare*). Tuttavia nella misura in cui la Grazia non dispone l'uomo soltanto al bene futuro ma anche al bene che c'è già, la città di Dio agisce come stimolo anticipato nei confronti dell'uomo e vive utopicamente in lui, come una attesa delle cose predestinate negli eletti.

E quanto al suo contenuto essenziale, la comunità dei perfetti e dei santi in terra, essa, come abbiamo visto, apparirà soltanto alla fine della storia presente. La *civitas Dei* emergerà del tutto soltanto quando lo stato mondiale andrà a satana a cui di fatto appartiene. La *civitas Dei* non si aggira nella storia soltanto con le caratteristiche definite di

una *dramatis persona*, essa viene anche realizzata dalla storia stessa come « acquisizione dell'immagine divina »; o più prudentemente, si dovrebbe dire, ne emerge come un risultato.

Essa sovrasta sull'intero processo storico, è « il corpo eterno, dove nessuno nasce perché nessuno muore, dove domina una vera e profonda felicità, dove il sole non si innalza sul bene e sul male, ma il sole della giustizia rischiarerà soltanto i buoni » (*De civitate Dei*, V). Certamente questa è trascendenza ma non del tipo di quella che si oppone fissiticamente all'utopia. *Socialis vita sanctorum* è un genere di trascendenza storico-utopica, poiché a differenza di Paolo essa si pone di nuovo per terra. Anche Paolo usa il termine di città di Dio, tuttavia (e questo è caratteristico per comprendere il passaggio da Gesù a Paolo) la pensa separata, lassù, nel senso puramente trascendente di « città dei cieli »; con Agostino invece qualcosa è posto di nuovo come nuova terra.

Proprio per questo la sua trascendenza può essere considerata utopica: per il fatto che essa si intreccia con la speranza produttiva della *storia umana* portando con sé deviazioni, pericoli, trionfi e non, come è il caso di ciò che è meramente trascendente, cose ormai definite, dunque fisse. Coerentemente perciò, per Agostino, la *civitas Dei* è presente soltanto come pietra di scandalo e come una realtà anticipata in figura, fortemente precaria; come utopia essa vive soltanto alla fine della storia attuale. In più Agostino assume ancora un ulteriore traguardo oltre quello della perfetta città di Dio: in relazione a quello anch'essa è soltanto un gradino preliminare. Infatti la *civitas Dei* non è il regno che è oggetto di preghiera nel padrenostro: questo regno ha un nome in Agostino, è il *regnum Christi*. Anche la *civitas Dei* occasionalmente viene nominata così, con un'intenzione di abbellimento apologetico, ma per la verità in nessun luogo in Agostino il *regnum Dei* ha il significato di *civitas*, e questo perché il suo luogo è fuori dal tempo.

Come dunque per Agostino il sabato terreno è una festa anticipatrice di quello eterno, allo stesso modo la *civitas Dei*, attualmente presente in modo soltanto apparente, racchiude in sé la sua utopia: cioè il *regnum Christi* come l'eterno e definitivo sabato. Il settimo giorno della creazione è ancora aperto, su lui Agostino ha pronunciato la più centrale delle parole utopiche: il settimo giorno lo saremo noi stessi, *Dies septimus nos ipsi erimus* (*De civ. Dei*, XXII).

15. R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, London, 1970, pp. 182-185.

« Gesù annunciava il Regno ed invece venne la Chiesa », osservò una volta A. Loisy. Spogliata della sua ironia, l'affermazione è una precisa espressione dello stato di cose durante il periodo tra la prima e la seconda venuta. Gesù annunciò la presenza del Regno nella Sua stessa persona. In Lui tutte le cose erano fatte nuove, le promesse fatte da Dio al Suo popolo erano compiute. E tuttavia le cose sembravano, e sembrano tuttora, continuare immutate e così continueranno fino alla fine. Durante questo periodo, « l'ultima età », la Chiesa è posta in mezzo al mondo per prestare testimonianza al Suo Signore ed al suo Regno che sta per venire. La Chiesa non è la presenza di Cristo nel mondo: è il segno di questa presenza. La provvisoria esistenza distinta della Chiesa durante quest'epoca come fatto empirico, sociologico, non deriva da alcun bisogno di personificare la santità in una struttura sociale (come per una ecclesiologia di tipo donatistico o alla S. Cipriano) ma dal suo essere un segno. Essa è un segno perché è costituita così com'è dalla missione che il Signore ha posto in essa: di portare testimonianza a Lui e al Suo Regno. Se deve essere segno, in quanto tale deve essere visibile, cioè deve essere percepibile come distinta dalle altre cose del « mondo ». Sebbene sia parte del mondo e non fuori di esso, le è data una posizione speciale all'interno di esso in quanto segno di qualcosa che deve ancora venire, un Regno il cui avvento è basato su una venuta che ha già avuto luogo una volta e per tutti. Come segno, la Chiesa indica sia il passato che il futuro. Predicando il Suo Signore ed il suo Regno, la Chiesa realizza se stessa come il segno che il suo Signore ha istituito per indicare il perfezionamento della sua opera. Il significato della Chiesa non è qualcosa che risiede in essa, che essa possiede: esso sta nel suo rapporto con qualcosa di cui è l'araldo, un « segno anticipatore ».

Agostino, nella sua teologia sacramentale, si avvicinò all'elaborazione di una teologia della Chiesa come segno, ma di fatto egli non elaborò una ecclesiologia su questa linea.

Di fatto egli aveva a sua disposizione una raffinata teoria di segni e di significati che, sebbene non elaborata per questo scopo, avrebbe potuto fare piena giustizia alla sua concezione della Chiesa. Un segno, così come egli lo definisce, è « qualcosa che oltre ad essere ciò che se ne percepisce, fa venire in mente qualcos'altro » (*De doct. chr.*, II, 1, 1). Qualsiasi cosa che possa fare da segno può essere trattata sia nel suo aspetto normale come *res*, senza considerarla nella sua funzione si-

gnificante, sia nella sua funzione di portatrice di significato come un *signum*. Ciò è vero persino di cose come le parole, nelle quali non avremmo che poco o nessun interesse eccetto che per il loro significato. Una parola usata come segno (*signum*) è un elemento in una comunicazione significativa; usata come cosa (*res*) sarebbe un modello ottico di segni sulla carta o un modello sonoro, un sistema di vibrazioni, o forse di funzionamento anatomico. Perciò, in generale, un segno può essere considerato sia dal punto di vista di ciò che è in se stesso, prescindendo dal suo significato, sia dal punto di vista di ciò che esso è se usato significativamente, con un valore espressivo. Agostino formulò la sua teoria dei segni allo scopo di spiegare il metodo da usare nello studio e nella esposizione della Scrittura e particolarmente per parlare di figure bibliche o « tipi », che indicavano al di là di se stessi, come di anticipazioni di futuri « anti-tipi ». Questa teoria potrebbe avere vaste applicazioni; in particolare non è stata molto esplorata la sua portata nella teologia sacramentale. Non mi consta che Agostino l'abbia mai usata per spiegare una concezione della Chiesa come segno, ma nella sua opera si può trovare almeno una stretta approssimazione a questo. Nella *Città di Dio* un passaggio famoso rappresenta la Città Santa del Vecchio Testamento come prefigurazione della Città celeste:

« Una certa ombra o immagine profetica di questa Città [la celeste] serviva qui sulla terra per significare piuttosto che per presentare questa Città... Anch'essa [la Gerusalemme terrena] fu chiamata città santa più a causa del suo significato simbolico che di una verità di fatto, la cui realizzazione giace ancora nel futuro...

... Perciò una parte della città terrena è qui tradotta in un'immagine della città celeste, a significare non se stessa [la Gerusalemme terrena] ma un'altra [la Gerusalemme celeste]... Perciò troviamo nella città terrena [cioè nel mondo pre-cristiano] due forme, una che presenta se stessa, l'altra che serve a rappresentare la Città celeste che essa manifesta con il significato della sua presenza ».

A Gerusalemme, la città materiale, si dà un simbolico riferimento con la Gerusalemme celeste, ma non per questo essa cessa di essere ciò che è, una città degli Ebrei del Vecchio Patto. Ugualmente si potrebbe fare con la Chiesa: una parte del mondo riconciliato in Cristo è distinta, all'interno di questo mondo, dal suo significato speciale; la Chiesa è il mondo separato per significare ed indicare il Regno che sta per venire. La Chiesa, presa in se stessa, senza la sua dimensione di segno, non è distinta dal mondo. Presa nella sua dimensione significativa, essa anticipa il Regno come suo araldo. Sebbene non possa essere identificata con il Regno escatologico, può tuttavia essere chiamata « il Regno di Dio » o « di Cristo » proprio come l'antica Gerusalemme poteva essere

detta « la Città santa » a causa del suo riferimento simbolico. Come *res* la Chiesa è persa nel « mondo »; come *signum* essa è una realtà distinta in quanto indica il Regno.

16. H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit, Eine theologische Aestetik*, vol. II, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962, pp. 127-129.

Il dualismo platonico tra il mondo superno reale e spirituale e quello inferiore apparente e sensibile continua tuttavia ad essere presente là dove si pone il problema dell'inserimento, nella gerarchia dei valori, della cultura mondana, dello stato coi suoi ordinamenti e la sua autorità. Se per Agostino ogni autentica verità è trascendente e perciò stesso caratterizzata religiosamente, ne consegue che una verità mondana, indifferente in rapporto al Dio vivente, a priori può soltanto situarsi nella sfera dell'apparenza.

Molto tempo prima delle conclusioni del *De civitate Dei* per Agostino rimaneva indiscutibile il fatto che nell'ambito intramondano « non vi può essere vera libertà » (dal momento che essa trova il suo significato di liberazione solo nel rapporto amorevole con Dio), ma che al massimo vi può essere una libertà apparente, civile e politica, per quanto nulla potrebbe impedire a che il legislatore dello stato terreno si ispiri, nella formazione e nell'elaborazione della legge temporale, alla legge eterna. A questa visione appartiene anche la dottrina negativa contenuta nel *De Magistro*: nessun discepolo impara realmente da un maestro terreno, bensì prendendo come occasione le sue parole trova in se stesso la verità.

Ma, di nuovo, questo platonismo non deve essere inteso nel senso di un dualismo volgare come se il mondo fosse diviso orizzontalmente in due parti, una sfera della sensibilità-apparenza e una sfera dello spirito-verità; piuttosto il vuoto d'essere consiste in questo, che l'inferiore non è unicamente rapportato al superiore per la misura in cui corrisponde alla verità, mentre la verità dell'essere riguarda non soltanto il mondo superiore, bensì il mondo nella sua totalità, per quanto considerato in una progressione dall'alto al basso. Questo vero mondo non include soltanto il corporeo, il temporale, la sensibilità come suoi irradamenti, bensì anche, come Agostino sottolinea espressamente, il peccato, l'estraniamento e perfino la dannazione dell'inferno.

Qui è possibile rintracciare quella grande visione d'assieme che ha fatto pronunciare ad Harnack a proposito di Agostino il giudizio di « ottimismo estetico ». Si tratta di una contemplazione della totalità del mondo dal punto di osservazione supremo della provvidenza divina, una

visione che abbraccia con lo sguardo l' « intero disegno del mosaico pavimentale » e non invece soltanto un tassello quadrato da esso estratto. Si tratta di un universo che viene visto nella luce di quel Dio « mediante il quale il tutto è completo anche in virtù del suo lato sinistro » e « che non permette che sorga la pur minima dissonanza in quanto il bene minore sta in consonanza con quello migliore ». « Allo stesso modo in cui in un quadro i colori neri nel rapporto con il tutto diventano belli, ugualmente l'immutabile provvidenza divina ci offre a titolo di ammaestramento questo intero campo di contrasti » per mezzo dei quali anche ciò che « è imperfetto » può contribuire « alla perfezione dell'insieme, alla bellezza del tutto ».

Certamente qui non si deve supporre che allora il peccato è stato voluto da Dio, « perché se no sarebbe mancato qualcosa alla perfezione dell'insieme »; né si deve obbiettare che allora per Dio sarebbe stato una cosa da nulla renderci sin dall'inizio liberi dal peccato e perfetti, dal momento che il peccato dipende dalla libera volontà della creatura e non da Dio; ma Dio è abbastanza potente da ordinare il disordine immanente al suo proprio ordine trascendente, iscrivendolo in una armonia più alta.

Agostino dovette difendere la sua tesi contro i manichei sin nei dettagli più intimi; con titubanza, ma tuttavia deciso, egli finì per non fare alcuna eccezione per le sofferenze delle creature irragionevoli, né per le sofferenze dei bambini di pochissimi anni, né per il suicidio, né infine, per l'esistenza stessa dell'inferno. Quelle medesime immagini che Plotino ed Origene avevano adoperato per giustificare l'esistenza del deforme, dello spregevole, del male fisico ed in ultima analisi per l'esistenza della punizione medicinale, vengono assunte da Agostino per giustificare l'esistenza del male morale e della pena eterna della perfetta giustizia. La sfumatura delle espressioni oscilla lievemente tra la semplice affermazione che l'insradicabile ordine divino abbraccia contemporaneamente il bene ed il male, o che anche la menzogna deve servire alla verità, o che la « esattezza » dell'amore di Dio e del suo ordinamento diventa giustizia penale per l'uomo, non per se stessa ma per i peccati di questo (sì che rimane sempre fedele a se stessa) o che a questo proposito gli uomini fedeli hanno da supplire alle lacune provocate dagli angeli caduti, e quella dichiarazione asprissima secondo la quale è la stessa bellezza ad esigere l'antitesi al punto di dire che in un complesso armonico nessuna gradazione può essere pretermessa.