

L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*, "Institutum Patristicum Augustinianum", Roma 1995.

Relazione di Maria Giulia Mecozzi

Il presente lavoro intende rintracciare e far emergere le fondamentali linee antropologiche del pensiero agostiniano a partire da cinque saggi contenuti in un'opera molto più ampia intitolata: *Il mistero del male e la libertà possibile*. Tale obiettivo fungerà da "filo rosso" in tutta la tesina, che prenderà in esame i singoli saggi, rintracciandone i punti salienti e soprattutto i risultati importanti a cui l'autore è giunto. Procederemo secondo il seguente ordine. Il primo articolo che esamineremo sarà "La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea" di Marta Cristiani; successivamente passeremo ad esaminare il saggio di Vittorino Grossi: "La questione antropologica nelle *Confessioni*. Il mistero del male e la libertà possibile". Il terzo articolo preso in considerazione, che si pone in continuità con il precedente, sarà di José Oroz Reta, intitolato "Il problema del male e le esigenze della libertà nelle *Confessioni*". Il tema della volontà, tanto discusso in Agostino, sarà invece analizzato da Italo Sciuto in "La volontà del male tra Libertà e arbitrio"; mentre in ultimo, ma di certo non per importanza, esamineremo il breve ma denso intervento di Pietro Antonio Ferrisi: "Male, misticismo e sessualità nel pensiero di Agostino".

"La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea", di Marta Cristiani

La tesi centrale che la Cristiani in questo saggio vuole mettere in luce, facendo riferimento principalmente al terzo libro delle *Confessioni*, è la motivazione psicologica che giustificherebbe l'adesione di Agostino alla dottrina manichea; la cui dignità è sempre poco storicamente riconosciuta a causa della frattura di mentalità che a livello etico la caratterizza. Solo ridando dignità all'etica manichea riusciremo ad arrivare ad un giudizio equilibrato del pensiero agostiniano ed a capirne la sua complessità.

L'etica manichea era caratterizzata dalla contrapposizione di due principi cosmici (bene e male) che arrivano a determinare esiti opposti sul piano dell'agire morale. Di qui deriva il sentirsi privo di colpa di un individuo che attribuisce ogni responsabilità ad una natura estranea o nemica, provocando una scissione interna all'individuo, mentre per l'Agostino delle *Confessioni*, sulla via dell'abbandono del manicheismo, la scissione è operata da un impulso perverso interno al soggetto capace di rendere l'individuo "nemico a se stesso". Agostino conclude dicendo che il vero peccato consiste sia nel non riconoscersi in colpa, sia nel preferire con responsabilità una sconfitta dell'onnipotenza divina rispetto ad una sconfitta dell'individuo di fronte all'azione divina della salvezza. Dunque Agostino individua la *malattia* manichea in quella scelta totalmente deresponsabilizzata e deresponsabilizzante nei confronti dell'uomo, che nega la colpa individuale e non riconosce come capace di male l'uomo. Di qui l'Ipponate, di fronte alla rivendicazione della volontà di vivere come elemento costitutivo dell'essere umano, arriverà all'accettazione della responsabilità nella colpa.

Le due accuse principali che Agostino sferra contro la deresponsabilizzante dottrina manichea sono: innanzitutto l'aver pensato Dio come corruttibile, il che sarebbe da considerare, per il filosofo d'Ipbona, non solo un'empietà ma anche una contraddizione in termini. La cosmologia manichea risulta infatti limitata proprio per la sua incapacità di pensare un Dio incorruttibile nella stabilità dell'essere, il che presuppone all'origine una sconfitta che rende la natura divina suscettibile. La seconda accusa gioca sulla nota abilità manichea nella costruzione di creature fantastiche definite *phantasma splendida* abitanti dei deliranti racconti manichei, i quali narrano com'è stato costruito il mondo. Esse sono descritte da Agostino nel *Contra Faustum*, come prive di fondamento naturale e comunque assolutamente non meritevoli di venerazione.

La Cristiani analizza il famoso episodio del furto delle pere, contenuto nelle *Confessioni*, definendolo paradossale per la sproporzione tra gravità della colpa intenzionale e la scarsa rilevanza

dell'azione; il che dimostra una presenza della volontà a se stessa che però è in qualche modo destinata a fare i conti con una certa dose di deresponsabilizzazione. Anche se lo stesso Agostino afferma che a sollecitare l'orgoglio è il non sentirsi in colpa, in realtà appare essere più orgogliosa la rivendicazione, in una dinamica dell'atto gratuito, di una volontà di potenza che è tesa ad imitare l'onnipotenza quale attributo supremo. In questo caso è lo stesso Agostino che si paragona al celeberrimo Catilina, al quale attribuisce la passione gratuita del male.

Dunque per la Cristiani, la tesi agostiniana della piena autonomia della volontà in ogni scelta negativa attribuisce all'uomo una posizione non più tanto confortevole come quella assegnatagli dall'etica manichea. Essa infatti mette in crisi tutte le filosofie che fino a quel momento si erano spese per elaborare soluzioni consolatorie. Questa difficile dignità del volere nella sua potenzialità di male, inoltre, è una delle basi strutturali della coscienza occidentale dell'io, consapevole della capacità di infliggere un'offesa all'onnipotenza divina nel riprodurre al negativo le prerogative infinite.

Una risposta che Agostino fornisce al sentimento di colpa consiste nel riconoscersi totalmente in esso e nel fondare la dignità dell'umano su questo pessimismo della volontà. Dobbiamo però al tempo stesso riconoscere che nessuno come Agostino è mai riuscito a definire pienamente la funzione della volontà. Contro ogni moderna risposta (freudiana o marxista) al sentimento di colpa, la risposta dell'Ipponate acquista un significato etico, in quanto dall'accettazione del peccato e della colpa riesce a dedurre coerentemente le conseguenze, consapevole del fatto che esse si andranno a scontrare con tutte le terapie dell'anima elaborate dal manicheismo. Infatti i manichei venivano accusati di non aver coscienza riflessivamente della propria psiche proprio per la loro "carnalità" con cui concepivano Dio.

Il manicheismo risulta caratterizzato da un radicale pessimismo che si coglie nel rovesciamento di ogni mito o caduta dall'alto. Infatti a sovvertire l'ordine, e quindi origine della violenza, è in principio l'aspirazione del male, che vuole trasfigurarsi in luce e spingersi verso l'alto. Questo desiderio di perfezione non può essere fermato nemmeno dalla volontà del bene. Ne emerge un universo in cui nessuno possiede un autentico potere di salvezza ed in cui c'è un forte senso di spiritualità che nasce dall'accettazione di una natura umana malata. Dunque, dato il contesto dell'universo manicheo, risulterà difficile attribuire a qualcuno la responsabilità del male: risulta infatti impossibile intravedere una libertà del volere in una terra caratterizzata in origine dall'impulso cieco e violento delle tenebre. La dottrina di Mani conduce ad una realtà inconscia e oscura al logos greco-latino che parla e si esprime attraverso il mito. Conduce, cioè, alla radicale cancellazione dell'identità umana e divina.

“La questione antropologica nelle confessioni. Il mistero del male e la libertà possibile”, di Vittorino Grossi

In questo saggio, Grossi, si propone non solo di far emergere la questione antropologica insita nelle *Confessioni* ma anche di riflettere sul problema del male e della libertà sempre relativa al tempo delle *Confessioni*. Essendo un obiettivo molto ampio, si è deciso di procedere nel modo seguente:

- Accennare brevemente ai possibili orientamenti della ricerca antropologica agostiniana, specificatamente nella ricerca sulle categorie di libero arbitrio e libertà.
- Trattare la questione antropologica insita nelle *Confessioni*.

Per quanto riguarda il primo punto, Grossi fa notare che, nell'Agostino convertito, sono le *voluntates* degli uomini a fare propriamente la storia. Partendo da quest'assunto, Agostino cominciò a considerare la libertà non più solo a livello istituzionale, ma anche e soprattutto rispetto al singolo individuo; giunge così alla conclusione per cui non sono liberi gli uomini dotti di scienze liberali, ma coloro che non sono schiavi delle passioni, cioè che godono della libertà in senso etico. Di qui il problema della possibilità della libertà etica.

Dall'insieme dell'opera agostiniana, Grossi fa emergere un *campus* proprio della ricerca sulla libertà. I lettori di Agostino ne indicano quattro.

1. Libero arbitrio e libertà vengono compresi da Agostino all'interno di un correlato, diventando *liberum arbitrium/libertas-gratia*.

2. Libero arbitrio e libertà sono da comprendere all'interno del pensiero neoplatonico di Plotino, soprattutto quando Agostino parla della caduta dell'anima e delle realtà eterne nel temporale. Infatti nelle *Confessioni* l'uomo agostiniano si presenta come una deforme dispersione del molteplice. È nel temporale che l'anima, appesantita dal corpo mortale, brama onori e voluttà. Essa, per essere liberata dalle affezioni e riportata all'unità, dovrà essere aiutata. Al riguardo la filosofia platonica non sapeva rispondere. Risponde invece la dottrina cristiana, che con l'incarnazione del verbo nella storia indicava nella misericordia divina (realizzata nel Cristo redentore), come l'aiuto per consentire all'anima di riportarsi all'unità originaria. Ciò che a Grossi pare peculiare nella riflessione di Agostino è sicuramente l'essere riuscito a rilevare che anche allo stato innocente la libertà di Adamo era correlata alla grazia di Dio, in quanto l'uomo ha bisogno di essa a prescindere da una difficoltà a muoversi libero. Rimettersi in correlazione con la grazia di Dio vuol dire ridarsi la libertà (che per Agostino coincide con la grazia della conversione).

3. Libero arbitrio e libertà sono anche da comprendere all'interno del problema della morte eterna, nella quale corpo e anima, nature nell'uomo congiunte, verrebbero abbandonate per sempre alla seconda morte, cioè all'assenza di Dio creatore, redentore e Sommo Bene. La liberazione da questa seconda morte può avvenire solo tramite la grazia divina, in quanto consentirà al libero arbitrio/libertà di recuperare la grazia perduta conseguentemente al peccato di Adamo e di non staccarsi da Dio. Tale necessità della grazia divina per la libertà umana nella condizione del dopo peccato di Adamo, è stata dettata, secondo Grossi, dalla teoria escatologica della seconda morte. Per dire meglio, la grazia era il terreno su cui agiva la libertà umana anche prima del peccato di Adamo; cioè la libertà umana poteva agire sul piano del bene grazie alla grazia di Dio. In seguito alla caduta dei progenitori venne immesso il seme della malattia mortale in tutte le generazioni umane ponendola come necessaria.

4. Infine, libero arbitrio e libertà vanno intesi all'interno del problema dell'*unde malum*. Anche la questione del male coinvolgeva direttamente la concezione della libertà. A tale problema l'Ipponate dedicò quattro opere: il *De libero arbitrio* e il *De natura boni*, nei quali viene considerata la libertà in connessione al problema del male; il *De gratia et libero arbitrio* e *De corruptione et gratia* nei quali viene esplicitato come la libertà possa liberarsi dal condizionamento del male originario in ogni nascituro.

Rigettando la soluzione dualista della dottrina manichea, Agostino incentra il suo discorso sulla volontà umana quale origine del male. La volontà è spinta ad agire per qualche motivo che può o accogliere o respingere ed è dunque la libertà che sceglie tra motivi superiori e motivi inferiori. Il libero arbitrio, invece, consisterebbe in quella capacità dell'anima o dell'uomo di presiedere al volere o meno di un'azione, che coincide con la capacità dell'uomo ad autodeterminarsi nel bene come nel male. È in tale autodeterminazione (*voluntas*) che si manifesta la singolarità della persona umana.

Altra dimensione importante, che Grossi giustamente sottolinea per capire il concetto di libertà in Agostino, è l'esperienza trascendentale della conoscenza. La libertà necessita di quell'*humus divino*, di cui venne privata dopo la prima trasgressione. La possibilità di recupero può essere data solo nella grazia divina.

Per quanto concerne il secondo punto, ovvero la trattazione della questione antropologica all'interno delle *Confessioni*, Grossi tiene in particolar modo a mettere in risalto due dati particolari che ne emergono in Agostino: il primo riguardante la responsabilità della sua coscienza di essere diventato vescovo della Chiesa cattolica; il secondo riguarda la scoperta del ruolo della grazia di Dio nell'agire dell'uomo.

1. Le *Confessioni* vennero scritte entro il 396, durante i primi anni del suo episcopato. Dunque le Sacre Scritture assunsero per Lui un ruolo dominante nella sua ricerca della verità, in quanto Egli le considerava come depositarie delle domande sull'uomo.

Nelle *Confessioni* la domanda antropologica si evidenzia nei primi nove libri ed essa riceverà una risposta, formulata a partire dal libro della *Genesi*, solo nei libri 11 e 13. Nel libro 10 invece si trova un'importante correlazione fra memoria di Dio e memoria di sé. L'undicesimo libro apre ad una riflessione sul tempo per cui la temporalità viene alla luce come l'ambiente naturale del costruirsi dell'individuo che tende al suo destino ed è solo in essa che l'uomo può esercitare la sua libertà.

La conversione gli consentì di superare lo scetticismo che non gli permetteva un approccio sereno alla ricerca della verità: ora la verità, oltre a poter essere cercata, può anche essere trovata. Tale visione fu raggiunta grazie alle categorie del platonismo contenute nelle opere tradotte dal retore romano Mario Vittorino. Costui gli fece scoprire, insieme all'esegesi di Ambrogio, un approccio alla lettura della Bibbia differente da quello dualista assimilato nelle scuole manichee. La Bibbia divenne per Agostino sia un punto di partenza, sia un punto di arrivo, per affrontare ogni ricerca sull'uomo e su Dio. Ciò è confermato sia dal libro 11 delle *Confessioni*, nel quale l'uomo pone le domande a Dio, cioè alla Rivelazione contenuta del Testo Sacro e non più a se stesso; sia nell'opera *De Trinitate* in cui il principio epistemologico agostiniano pone la fede come punto di partenza per ogni comprensione ulteriore della ragione. Come se la ragione senza fede fosse cieca.

Inoltre è proprio grazie alle Sacre scritture che Agostino acquisì un'importante dato; quello secondo il quale iniziare a credere è frutto della grazia di Dio.

2. La prima opera scritta dall'Agostino vescovo fu l'*Ad Smplicianum*. Essa è considerata dallo stesso Agostino un'opera di svolta, in quanto rappresenta un nuovo modo di pensare le possibilità dell'uomo nei riguardi della grazia di Dio. Infatti, chiarito il rapporto tra grazia divina e libertà dell'uomo arriva a dichiarare che anche per l'inizio del credere, e non solo per la libertà dell'uomo, c'è bisogno della grazia divina. Dunque la grazia è stata data per rendere fedeli e non solo a chi è fedele.

3. Nelle *Confessioni* non emerge soltanto un approccio differente nei confronti delle Sacre Scritture, ma anche i principi di ricerca antropologica che fungono da bussola in tutta l'opera.

a. L'unitarietà del comportamento umano era considerata dallo stesso Ipponate un profondo mistero, in quanto esso comprendeva due entità: una interiore e l'altra esteriore (ma non in senso platonico di unione transitoria nel tempo). L'uomo di Agostino è un unico essere nel quale, anche se l'anima è superiore al corpo essa è una parte del composto umano con il corpo. Ne emerge il profilo di un uomo non più scisso in corpo e spirito ma come composto, perché creato come unità non scindibile. C'è comunque da precisare che l'anima non è soggetta alla variabilità del corpo, il quale è continuamente esposto a perturbazioni esterne.

b. L'incarnazione del verbo in Agostino è considerato un vero e proprio principio ermeneutico dell'antropologia. Esso consente all'Ipponate di superare l'antropologia platonica.

c. L'uomo/memoria. Riguardo questo tema Agostino parte dalla riflessione sul dato biblico dal quale emerge che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio. Ciò è letto da Agostino alla luce di due nuove categorie da Lui elaborate: memoria e tempo. Agostino riuscì a rompere con la tradizione, la quale concepiva il tempo in maniera ciclica, riuscendo a riportare questa categoria nella dimensione della "coscienza storica". Egli indicò poi nella categoria della "memoria" un dato, che emergeva dalla Sacra Scrittura, di un uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Essa infatti è pensata dal filosofo d'Ippona come qualcosa di immenso che si rifà all'eternità stessa di Dio. Come fosse una traccia dell'eternità Divina, la quale è senza tempo; anzi oltre il tempo.

d. L'uomo/libertà – le possibilità del libero arbitrio. Dalla polemica contro i manichei, Agostino era uscito nelle *Confessioni* affermando che solo il libero arbitrio è responsabile del male. Dunque a Grossi, in quest'ultimo passaggio, interessa rilevare le possibilità del libero arbitrio in relazione al problema dell'*unde malum*. Mentre scriveva le *Confessioni*, Agostino si accorse che in realtà l'atto libero, anche rimanendo tale, è in un certo senso preparato dalla grazia di Dio. Dunque recupera teologicamente un rapporto congiunto della grazia e del libero arbitrio che è necessario dall'*initium fidei*. Il libero arbitrio, per l'Agostino delle *Confessioni*, è la causa definitiva di ogni male, anche del peccato di Adamo.

“Il problema del male e le esigenze della libertà nelle *Confessioni*”, di José Oroz Reta

Il problema del male può essere considerato in Agostino il problema dei problemi. Esso comunque viene affrontato in modo differente dall'Ipponate: prima della conversione si cerca di risolverlo attraverso l'adesione alla dottrina manichea; dopo la conversione e l'adesione alla fede cattolica, invece, si cercherà soprattutto di difendere la soluzione trovata. Naturalmente alla base del problema del male c'è un altro dei problemi angosciosi che afflisse Agostino: il problema della libertà.

Oroz Reta imposta il lavoro cercando innanzitutto di fornirci notizie bibliografiche connesse alla *difficilissima quaestio* del male. La prima soluzione che Agostino approcciò nel corso della sua vita fu quella offerta dalla setta manichea, la quale affermava l'esistenza di due principi eterni, quello del bene e quello del male e rintracciava la causa del peccato dell'uomo, non nell'uomo stesso, ma in una forza esterna che lo fa peccare. Una tale concezione dualista che inoltre concepiva il male come sostanza non soddisfaceva Agostino, il quale rimaneva profondamente scettico di fronte tale soluzione.

Un altro problema che lo affliggeva era l'impossibilità di concepire una natura spirituale priva di corpo. Tramite la lettura dei neoplatonici egli si accorge dell'errore di fondo dei Manichei e prende coscienza del fatto che la causa del male non è efficiente ma deficiente; dipende cioè da una mancanza rintracciata nell'imperfezione della creatura (male fisico) e dal cattivo uso che l'uomo fa della volontà libera (da cui si genera il male morale). Arriverà successivamente a formulare la soluzione del male che tutti conosciamo: il male ontologicamente non esiste perché tutto ciò che Dio, in quanto infinitamente buono, ha creato è buono. Dio non è l'autore del male. L'autore del male è l'uomo che comunque non avrà mai il potere di sovvertire l'ordine ontologico che Dio ha imposto.

Nonostante i risultati raggiunti, Agostino doveva ancora liberarsi da una concezione corporea di Dio. Finalmente, con l'aiuto dei neoplatonici riuscì a cogliere la vera natura del male rigettando da un lato la soluzione manichea, per la quale il male era un principio primo; e dall'altro la soluzione neoplatonica che identificava il male con la scia più bassa delle emanazioni. Il male è parassita del bene, è *defectio boni* ed è possibile solo in correlazione al bene. Il male è una malattia del bene, è una sua privazione (*corruptio*). Se ogni cosa che esiste è buona il male non è una sostanza.

Inoltre Agostino distingue tra male fisico e male morale. Mentre il primo può essere un male nei confronti di alcuni e non di altri, dunque il male nei confronti del particolare può essere considerato un bene nei confronti del tutto; il secondo è la perversione della volontà, la quale si distoglie dal bene sommo (Dio) per rivolgersi ai beni inferiori. Nonostante il peccato appaia come un male assoluto, anch'esso appartiene all'ordine dell'universo. Dunque la sola causa efficiente del male morale (peccato) è l'uomo, il quale fa un uso improprio dei beni inferiori, o meglio, pospone il Bene Sommo ai beni inferiori o temporali. E tutto parte dalla volontà libera dell'uomo, che è stata donata all'uomo da Dio affinché potesse ratificare la sua orientazione verso Dio. Noi siamo liberi solo se siamo uniti a Dio. È la vicinanza a Dio che rende l'uomo libero. Pensare di fare a meno di Dio soffoca la volontà e dunque l'uomo non è più libero. La felicità, per Agostino, consisterebbe proprio nel riconoscere questa dipendenza da Dio. Dunque il male non è nell'oggetto del peccato ma è nell'uso che ne facciamo, è nell'atto umano.

In tutto ciò, però, la volontà non diminuisce il suo ordine ontologico. Essa è un bene medio, cioè capace di bene e anche di male. Infatti essa pur volendo sempre il bene può comunque essere sviata dalla ricerca del bene. Ma, come affermato in precedenza, l'uomo anche se pecca non può sovvertire l'ordine ontologico creato da Dio e dunque l'unico male possibile è il male morale il quale è attribuibile alla volontà umana. La causa del male è radicata nella volontà cattiva (non originariamente nell'essere) che si fa tale quando sceglie il male, venendo meno così alla sua bontà originaria. Di qui deriva un allontanamento che è indice di *mutabilitas*.

Per quanto concerne il problema della libertà, secondo Oroz Reta Agostino ci offre una visione nuova rispetto al panorama filosofico che lo circondava. La libertà non è un valore assoluto ma relativo. Essa fa riferimento sia al fine, sia agli ostacoli che si devono superare per il raggiungimento di tale fine. Di qui la questione muta in modo significativo: dall'essere liberi si passa all'essere liberati dagli ostacoli che si oppongono al raggiungimento del fine e quindi del nostro bene. L'uomo che è libero nell'azione cerca un fine proprio volontariamente e coscientemente. Inoltre, secondo Agostino, la libertà non si oppone alla necessità. Per poter determinare se c'è o non c'è libertà in un'azione, bisogna far riferimento alla presenza o meno di un orientamento verso il bene. Solo se il fine dell'azione è il mio bene allora la mia azione è *libertas*.

Dato che nelle opere del filosofo d'Ippona si riscontrano problemi relativi alla terminologia della libertà, data la sua vita tormentata da continue conversioni, Oroz Reta passa ad analizzare le esigenze della libertà facendo riferimento principalmente all'opera delle *Confessioni*. La libertà è il dono più grande che l'uomo ha ricevuto da Dio e proprio per questo essa implica una grandezza della sua responsabilità quanto nel bene, quanto nel male. Nelle *Confessioni* vediamo che la grazia di Dio è necessaria per fare la volontà umana capace di conseguire il suo oggetto. Questo perché la vera libertà comporta non solo un volere ma anche un potere.

La libertà dà quell'efficacia ad quel potere definito come libero arbitrio affinché esso sia reso davvero libero. Agostino indica come meta e fine ultimo dell'uomo la felicità completa nel possesso di Dio e dunque la vera libertà consiste nell'obbedire a Dio o meglio, nell'amore di Dio. È questa la libertà che poi distinguerà gli abitanti della Città di Dio che amano Dio, da quelli della città terrena che amano se stessi.

Nella dottrina Agostiniana si possono distinguere tre diversi gradi di libertà:

1. *Dio veramente libero*. La libertà si concepisce solo partendo da Dio, l'unico sommamente libero. Cristo, suo figlio, è venuto tra gli uomini per dare testimonianza della libertà perfetta ed è con il suo aiuto che gli uomini riusciranno ad essere liberi e a dominare il peccato. Questo però solo nel caso in cui parteciperemo attivamente alla sua grazia.

2. *Gli angeli e i santi*. Essi sono liberi non per natura, ma per conformazione di grazia. Per loro non esiste alcun pericolo che la loro volontà ritorni verso un bene estraneo al suo vero bene.

3. *L'uomo creato libero*. La volontà del primo uomo era caratterizzata da una spontaneità nativa verso il bene: l'uomo era spontaneamente sottomesso e obbediente ai precetti divini. Dunque la prima libertà si caratterizzava proprio per questa capacità di fare del bene senza mai venirne meno ma ciò non ne escludeva la *possibilità*. Dunque si può concludere, riassumendo la situazione umana in questo modo: Dio creò l'uomo con una volontà buona ma lasciò al suo libero arbitrio la facoltà di volere o meno preservare sempre quello stato, cioè lasciandolo libero di poter cambiare questa sua volontà buona in una cattiva.

“La volontà del male tra libertà e arbitrio” di Italo Sciuto

La riflessione di Italo Sciuto ci propone di ritornare al problema dell'*unde malum* facendo riferimento ai libri VII e VIII delle *Confessioni* nei quali viene raccontata la conversione come risoluzione a tale problema, ma non solo. Infatti per Agostino lo scioglimento del problema del male porta con sé anche alla risoluzione del conflitto in cui si trova la *volutas*. Tale conflitto è insito nella volontà, il che vuol dire che essa anche se è libera di fare del bene si trova sempre trattenuta nel farlo.

In questo saggio Sciuto si propone di mettere in evidenza tre aspetti della filosofia agostiniana:

a. Agostino dimostra originalità rispetto ai neoplatonici e agli stoici nel mostrare e risolvere i problemi.

b. La tradizione medievale non ha fatto tesoro delle sue riflessioni intorno alla volontà, libertà e male.

c. In Agostino si può trovare una “soluzione” al problema del male ma che inevitabilmente rimanda all'enigma di una volontà in conflitto con se stessa.

In Agostino, come in nessun altro, il concetto di “libertà della volontà” non è riducibile al concetto di libero arbitrio. Ciò è evidente in particolar modo del libro VII delle *Confessioni*. Quando si parla di “libertà” si fa riferimento a due problemi strettamente connessi: quello della *scelta* tra determinazioni contraddittorie e quello della *spontaneità* o autodeterminazione (il soggetto inizia da sé uno stato di cose). Dunque il conflitto tra le “due volontà” si deve riferire non soltanto alla *scelta* ma anche alla *spontaneità*.

Conflitto della volontà

Nella elaborazione del conflitto della volontà: Sciuto evidenzia in Agostino tre livelli.

Il primo livello, che fa riferimento al libro VII delle *Confessioni* e al *De libero arbitrio*, si caratterizza per quella visione del male la cui causa è il *liberum voluntatis arbitrium* da cui deriva un’identificazione tra “volere” e “potere”. Nell’uomo vi sono due volontà che dilanano l’anima.

Nel secondo livello, Agostino argomenta filosoficamente un tema che già Paolo aveva esposto in una Lettera ai Romani. Il peccato consiste nel fatto che io non faccio il bene che voglio, ma faccio il male che non voglio e dunque nell’uomo si evidenzia la difficoltà della volontà per la quale il “dovere” non implica il “potere”. È in questo conflitto tra “dovere” e “potere” che nasce il concetto di volontà proprio della tradizione occidentale.

Il terzo ed ultimo livello risolutivo, invece, si entra pienamente nel problema della volontà. Una volontà palesemente squilibrata in quanto quando comanda il colpo viene obbedita, al contrario quando comanda se stessa il “potere” viene meno.

Di qui la considerazione avanzata da Sciuto sul fatto che, in Agostino, il concetto di volontà libera nasce sotto un’essenziale contraddizione. Ma, nonostante ciò, riesce comunque a rappresentare una novità sia rispetto ai manichei, in quanto affermare che nell’uomo ci siano “due volontà” non vuol dire che esistono due nature una e l’altra malvagia; sia rispetto agli stoici che riducevano il “volere” a “potere” in quanto l’onnipotenza che contraddistingueva la loro dottrina subisce una forte incrinatura.

Dallo scontro tra le due volontà nasce il dissidio della *mens* con se stessa. Tale *dissipatio mentis* Agostino la spiega in termini di peccato originale e dunque la soluzione non può essere pensata senza l’intervento della grazia divina; inoltre porta con se delle conseguenze antropologiche relevantissime.

a. Nel *De libero arbitrio* la volontà è un “bene medio” in quanto si può usare sia bene che male. L’unica difficoltà sta nel rintracciare la causa della volontà che vuole male ed Agostino risolve il tutto affermando che il libero arbitrio ha una capacità di scelta tra volontà del bene e volontà del male.

b. Nelle *Confessioni* la *dissipatio mentis* non si spiega più con l’identità tra libero arbitrio e volontà, in quanto in essa la volontà non è più solo scelta tra determinazioni contraddittorie.

c. Nel *De Trinitate* risolve il conflitto della volontà con l’amore e dunque la volontà viene intesa come un’azione che unisce.

La volontà dunque sarà libera solo se liberata ed un modo è proprio la pratica dell’amore.

Azione, volontà e memoria

Dal *De Trinitate* si evince che amore e volontà fungono da unificatori, cioè creano unità nell’uomo che, in quanto realtà mediana, è diviso. L’uomo è “immagine di Dio” solo per la sua *mens* che in qualche modo appartiene all’anima, non per la sua intera natura. Lo è per una parte di sé (*mens*). Assunto ciò, di qui prende avvio la riflessione agostiniana sull’azione e soprattutto sulla libertà. Ciò che è veramente libero nelle nostre azioni (ciò che dipende da noi) non si riferisce all’agire nel suo aspetto esteriore ma ad un atto interiore; ciò che è veramente libero è l’immateriale che Agostino definisce come dimensione dello *spiritus*. La libertà si trova solo in un’anima conforme all’intelligenza.

Inoltre essa è connessa fortemente alla potenza; infatti libertà vuol dire consolidarsi nel bene. Volere il male vuol dire impotenza. Posta la questione in questi termini, diviene chiaro che Agostino esalta l’azione proprio perché pone la volontà e non la ragione come principio di libertà. Ma la volontà è bloccata al suo interno e inibisce l’azione. Si pone così il problema dell’inizio

assoluto dell'azione, il quale riguarda tutti gli uomini. Di qui scaturisce la dottrina delle tre libertà che va dalla *libertas minor* alla *libertas maior*. La prima è quella del primo uomo che consiste nel *posse non peccare*, la seconda è quella dell'uomo storico che consiste nel *non posse non peccare* e la terza è propria dei beati e di Dio e consiste nel *non posse peccare*.

Premessa di questa antropologia agostiniana è la *memoria*, attraverso la quale è possibile comprendere l'enigma della volontà. È attraverso lo sfondo della storia che capiamo il valore del soggetto e delle sue azioni. Memoria, intelletto e amore sono unite dalla volontà e il soggetto agisce tramite queste tre potenze. Sta in questo la differenza con la trinità: mentre quest'ultima è queste tre potenze l'uomo le *usa*.

Liberazione dal male

La debolezza del libero arbitrio che l'uomo possiede viene formulata teologicamente da Agostino attraverso l'argomento del peccato originale. Quest'ultimo ha talmente indebolito l'uomo da renderlo capace solo del male ed esso verrà liberato solo quando il puro volere potrà tradursi in effettivo potere, cioè in azioni buone. La liberazione del libero arbitrio è soprattutto un compito umano in quanto può essere realizzato solo nella finitezza costitutiva. La libertà dell'uomo si dà solo come liberazione. Dunque la liberazione dal male si realizza nella prassi e si dà soprattutto come prassi. Libertà è liberazione, cioè l'atto che consiste nel togliere il male. La soluzione al problema del male, per l'uomo storico, sta nell'impegno attivo nel toglierlo.

Sul male morale e la sofferenza

Riprendendo un saggio di Ricoeur, Sciuto cerca di mettere in evidenza un pensiero riguardo al rapporto tra il male e sofferenza per niente assente in Agostino. Quando si parla di male, non bisogna pensare solo al male morale, ma anche alla *sofferenza*, la quale non è riducibile alla semplice colpa. Essa richiede una risposta differente. La *sofferenza* costituisce un mistero, un vero enigma in quanto pone il difficile problema del male "gratuito". Ricoeur non dà risposte ma si limita a sottolineare che evidenziarne la sua purezza lo mostrerebbe nella sua nudità, il che è ben di più del male morale.

"Male misticismo e sessualità nel pensiero di Agostino", di Pietro Antonio Ferrisi

Secondo Ferrisi la riflessione di Agostino sul male si articola in due momenti: il primo momento è una teoresi connessa ai mutamenti di prospettiva antropologica, il secondo momento invece è una linea di continuità formale che abbraccia tutto l'arco della sua speculazione. La struttura formale che permane immutata in tutto il percorso di meditazione di Agostino si articola in due punti:

1. Il male considerato come dispersione, molteplicità disarticolata. Un dominio della divisione che sminuisce l'essere della creatura e la conduce verso il nulla.

2. Il male come "*privatio boni*" posto in sillogismo come termine medio capace di fondare il passaggio dalla bontà ontologica dell'unità alla disgregazione di questa.

Scopo primario di quest'ultimo saggio di Ferrisi è analizzare il male dal punto di vista del *principium individuationis* mettendo in luce come la creatura razionale tanto più si afferma singolarmente identificandosi con ciò che per sua natura non è, e tanto si disperde privandosi di quel *bonum* che risulta essere l'unità interiore. Dunque l'affermarsi del male è un vero e proprio processo di depotenziamento ontologico il cui inizio è rappresentato dalla caduta dello spirito universale nel particolare, mentre la sua fine si compie nella dissipazione dell'unità.

Ferrisi ritiene necessario, affinché si possano raggiungere gli obiettivi prefissati, analizzare le strutture ontologiche nel loro contenuto e vedere come si pongono con i mutamenti dell'antropologia teologica.

- a. (Periodo fino al 396) Alla base della nuova visione antropologica, dopo il rifiuto della dottrina manichea, troviamo la filosofia platonica e neoplatonica che contrappone la carne allo spirito. Il corpo, anche non essendo un male assoluto, rappresenta un limite alla conoscenza intellettuale e alla possibilità dell'uomo di giungere a conoscere la sua vera essenza. In questa prima fase il male si configura come attaccamento al sensibile e ai valori del corpo. L'uomo, se vuole

conoscere se stesso e la propria essenza, deve procedere verso la totale unificazione interiore. Ecco il senso dei gradi della purificazione mistica i quali possiedono, ognuno rispetto al precedente, una sempre maggior distanza dal sensibile fino a giungere alla totale adesione alla Verità e quindi alla riunificazione. La catarsi del male dunque si compie solo con la liberazione dell'anima dal corpo e la morte in ciò è vista come una condizione necessaria. A consentire l'ascesa al sommo bene è la ragione, mentre l'attività sessuale è vista come qualcosa che ostacola la riunificazione in quanto rimane legata alla dimensione propria della sensibilità animale. È la continenza che permette all'anima di continuare il processo di ritorno a Dio.

b. (*Confessioni* e *De Trinitate*) Si evince uno slittamento rispetto all'impostazione di matrice neoplatonica, in quanto le facoltà che ora Agostino apprezza di più non sono più la ragione e l'intelletto, ma la volontà e l'amore. La spinta che riesce a portare l'uomo verso il raggiungimento dell'unità interiore avviene tramite l'amore. L'*amor Dei* è potenza unificante e purificatrice. Diventa ormai chiaro che da una concezione intellettualistica si è passati ad una volontaristica. Il corpo diventa parte integrante nel determinare la sostanzialità dell'uomo e dunque l'elemento fisico non è più subordinato a quello spirituale. L'anima priva di corpo, possiede anch'essa un certo grado di imperfezione e di conseguenza risulta impossibile per lei accedere al Sommo Bene senza che si sia riunificata con la sua dimensione corporale nella resurrezione.

All'origine di questa nuova impostazione del problema del male, Ferrisi indica due elementi centrali: rivalutazione della fisicità dell'uomo e tematizzazione del significato unificante dell'amore. La *libido carnalis* non è più vista come qualcosa di negativo per la dimensione sensibile dell'uomo; lo è invece la *libido possidendi*. Il male, in questa fase di distacco dal neoplatonismo si definisce come un rapporto di antitesi tra volontà umana e volontà di Dio. La dissipazione nel sensibile la molteplicità di esperienze vengono caricate di valenze negative solo quando la perdita dell'unità viene concepita come sinonimo di *amor sui*, cioè l'amore egoistico che è all'origine di ogni dispersione. La creatura tanto più cerca di affermare il proprio io, tanto più è soggetta alla forza della dispersione.

c. C'è anche una profonda rivalutazione del piacere sensibile, per cui il moto disordinato delle membra viene letto come il moto di un'anima che si ripiega su sé stessa in un egoistico autocompiacimento. È solo tramite la forza unificatrice dell'amore, concepito sotto forma di *caritas*, che la creatura razionale riuscirà a ripristinare l'unità e a superare la dispersione. Dunque la dispersione, propria della dimensione sessuale, viene interpretata come un *defectus amoris* e dunque l'anarchia che caratterizza la dimensione sensibile dell'uomo porta l'ipponate a concepire la *libido* come un male che vizia la natura.

d. Le differenze tra le due fasi sono riassunte da Ferrisi in modo emblematico attraverso la stesura di due punti riassuntivi:

- Nel primo periodo l'elemento spirituale viene identificato nella corporeità. Qui la catarsi del male si attua ad opera dell'intelletto che dovrà riunificarsi e tornare a contemplare nell'anima la Verità.

- Nella fase successiva si accetta il ripiegamento egoistico dell'io. La purificazione dell'anima dal male avverrà attraverso l'*amor caritas* che spinge la volontà umana a negarsi in Dio.