

Il Libro settimo delle *Confessioni*: Dio e il male

The seventh Book of *Confessions*: God and Evil

Paolo Pagani

Università “Ca’ Foscari” Venezia

pagani.p@unive.it

DOI: 10.17421/2498-9746-06-06

Sommario

Il presente contributo ricostruisce puntualmente i contenuti filosofici del Libro VII delle Confessioni di Sant’Agostino. La progressiva purificazione della concezione del divino, porta il nostro autore a un superamento della visione materialistica e dualistica del manicheismo e a una assunzione critica del meglio della tradizione neoplatonica. Agostino però radicalizza l’indicazione neoplatonica, giungendo a sostenere che tutto ciò che è, in quanto è, è bene. Il male, non solo non ha una sua fonte ontologica propria, ma neppure ha una sua propria consistenza: esso è privazione di bene. Nell’articolo si cerca di ricostruire criticamente come un simile plesso di tesi — così carico di corollari a ogni livello — trovi giustificazione teoretica nel testo agostiniano.

Parole chiave: Agostino; manicheismo, neoplatonismo; bene e male; privatio.

Abstract

This contribution reconstructs the philosophical contents of Book VII of the Confessions of St Augustine. The progressive purification of the conception of the divine leads our author to overcome the materialistic and dualistic vision of Manichaeism and critically assume the best of the Neoplatonic tradition. Augustine, however, radicalizes the Neoplatonic indication, going so far as to argue that all that is, as it is, is good. Evil not only does not have its own ontological source, but also has its own consistency: it is deprivation of good. In the article we try to reconstruct critically how such a complexion of theses — so full of corollaries at every level — finds theoretical justification in the Augustinian text.

Keywords: St. Augustine; Manichaeism; Neoplatonism; Good and Evil; Privatio.

INDICE

1	Una transizione metafisica	116
2	Superamento del dualismo manicheo.	118

3	La non originarietà del male	119
4	Il corruttibile e l'incorruttibile	121
5	La domanda sull'origine del male	122
6	Excursus su bene e male prima di Agostino	125
	6.1	125
	6.2	125
7	L'incontro coi "libri dei platonici"	126
8	Quali libri?	128
9	Interiorità e verità	128
10	Tutto è buono	129
11	Che cosa vuol dire "buono"	131
12	Un'architettura estetica	133
13	Male come privazione di bene	133
14	Il male morale	134
15	L'adesione alla prospettiva neoplatonica	136
16	Una sintesi sul tema del male nel Libro VII	136

1 UNA TRANSIZIONE METAFISICA

Nel Libro VII delle *Confessioni*¹ Agostino racconta del proprio progressivo superamento della posizione manichea in direzione di una concezione metafisicamente adeguata di Dio. Il primo passaggio di tale superamento va da una concezione totalmente antropomorfa a una più finemente materialistica del divino.

1.1. *Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuventutem, quanto aetate maior, tanto vanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet. Non te cogitabam, Deus, in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi; semper hoc fugi et gaudebam me hoc repperisse in fide spiritalis matris nostrae, catholicae tuae; sed quid te aliud cogitarem non occurbat.*

Superato l'equivoco di pensare Dio secondo connotazioni corporee, Agostino non è però in grado di concepire (*cogitare*) la sua natura in modo radicalmente diverso. Non possiede ancora categorie che possano captare la realtà spirituale.

Et conabar cogitare te homo et talis homo, summum et solum et verum Deum, et te incorruptibilem et inviolabilem et incommutabilem totis medullis credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram id, quod corrumpi potest,

¹Citeremo le *Confessioni* in latino, secondo il testo disposto da F. Skutella (riveduto in seguito da M. Pellegrino) per la Biblioteca Teubneriana di Lipsia (1934). Gli altri testi di Agostino saranno citati secondo l'edizione dei Padri Maurini e tradotti a nostra cura (tenendo però conto delle traduzioni offerte nell'edizione delle opere complete di Agostino curata da Padre Trapé per Città Nuova).

deterius esse quam id quod non potest, et quod violari non potest, incunctanter praeponebam violabili, et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest.

Un punto fermo nella riflessione agostiniana sull'argomento è però questo: Dio non può essere concepito come corruttibile, violabile, mutevole. Ciò sarebbe contraddittorio con la natura divina. Agostino non sa ancora dar conto di questa convinzione; però ragionevolmente ritiene che l'incorruttibile sia migliore del corruttibile, l'invioabile del violabile, l'immutabile del mutevole. *Corrumpi, violari, patiri* sono evidentemente difetti dell'esse. Segnalano che chi ne è soggetto ha qualcosa d'altro come originariamente potente su di sé. Il dio luminoso dei manichei, da parte sua, si affaccia sul male che originariamente lo fronteggia, lo limita, lo minaccia; e ciò inizia ad apparire inaccettabile agli occhi di Agostino.

Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae: et vix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et irruerat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum sive infusum mundo sive etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum incorruptibile et inviolabile et incommutabile, quod corruptibili et violabili et commutabili praeponebam, quoniam quidquid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur, sed prorsus nihil, ne inane quidem, tamquam si corpus auferatur loco et maneat locus omni corpore vacuatus et terreno et humido et aereo et caelesti, sed tamen sit locus inanis tamquam spatiosum nihil.

Comunque, Agostino continua a concepire Dio come spazio-temporalmente esteso, sia pure all'infinito (*per infinita diffusum*): quasi fosse un contenitore fisico e informe di tutti i corpi. In questa fase della sua riflessione egli ancora pensa che ciò che non ha estensione spaziale sia niente.

1.2. *Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar.*

La convinzione per cui ciò che non occupa spazio è niente, rende Agostino poco chiaro (*conspicuus*) a se stesso, in quanto l'animo ha caratteristiche che non sembrano spaziali (accoglie in sé ogni realtà fisica, senza diventare fisicamente quella realtà, concepisce significati puri e concetti universali): caratteristiche che però Agostino cerca ancora di captare entro categorie spaziali.

Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid.

L'*intentio* (cioè l'atto con cui si conosce) viene intesa dal nostro autore come "qualcosa di grande" (*aliquid magnum*), ma forse ancora in senso fisico. L'Agosti-

no “narrato” va gradatamente persuadendosi che tale “grandezza” non può essere di tipo fisico, ma non è ancora giunto a un pieno convincimento in proposito.

Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret aeris corpus, aeris huius, qui supra terram est, quominus per eum traiceretur penetrans eum non dirrumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum, sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris sed etiam terrae corpus et ex omnibus maximis minimisque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam, occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem omnia, quae creasti. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non poteram; nam falsum erat. Illo enim modo maior pars terrae maiorem tui partem haberet et minorem minor, atque ita te plena essent omnia, ut amplius tui caperet elephantum corpus quam passeris, quo esset isto grandius grandioreque occuparet locum, atque ita frustatim [a pezzetti] partibus mundi magnas magnas, brevibus breves partes tuas praesentes faceres. Non est autem ita. Sed nondum illuminaveras tenebras meas.

Dio considerato come tenue fisicità, capace di penetrare ogni corpo, viene allora inteso anche come distribuibile e recepibile, dove più dove meno, nelle varie regioni dell’universo. Questa divisibilità, però, comporterebbe coerentemente corrottibilità. L’estensione è dunque incompatibile con la incorrottibilità, quindi con la divinità.

2 SUPERAMENTO DEL DUALISMO MANICHEO.

Dio non può più essere pensato da Agostino secondo il dualismo manicheo, cioè come un principio luminoso che originariamente si oppone a un principio maligno e tenebroso, che ha il potere di limitarlo. L’argomento che egli propone in proposito ha la forma di un “dilemma retorico” (*dilémmaton*):

se è A, allora è o B o C,
 ma non è B,
 e non è C,
 ergo non è A.

Nella fattispecie: “Se a dio si oppone il male, o il male può corromperlo o il male non può corromperlo²; ma il male non può corromperlo (altrimenti non sarebbe dio), e neppure non potrà corromperlo (altrimenti non ci sarebbe conflitto); ergo a dio non si oppone il male”.

2.3. *Sat erat mihi, Domine, adversus illos deceptos deceptores et loquaces mutos, quoniam non ex eis sonabat verbum tuum, sat erat ergo illud quod iam diu ab usque Carthagine a Nebridio proponi solebat et omnes, qui audieramus, concussi sumus; quid erat*

²In questo caso particolare, C equivale a $\neg B$.

tibi factura nescio qua gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent opponere, si tu cum ea pugnare noluisse? Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, violabilis tu et corruptibilis fores. Si autem nihil ea nocere potuisse diceretur, nulla afferretur causa pugnandi et ita pugnandi, ut quaedam portio tua et membrum tuum vel proles de ipsa substantia tua misceretur adversis potestatibus et non a te creatis naturis atque in tantum ab eis corrumperetur et commutaretur in deterius, ut a beatitudine in miseriam verteretur et indigeret auxilio, quo erui purgarique posset, et hanc esse animam, cui tuus sermo servienti liber et contaminatae purus et corruptae integer subveniret, sed et ipse corruptibilis, quia ex una eademque substantia.

Il *dilémmaton* da noi sopra formalizzato è da Agostino attribuito all'amico Nebridio, da lui conosciuto nel periodo cartaginese.

Itaque si te, quidquid es, id est substantiam tuam, qua es, incorruptibilem dicerent, falsa esse illa omnia et execrabilia; si autem corruptibilem, id ipsum iam falsum et prima voce abominandum. Sat erat ergo istuc adversus eos omni modo evomendos a pressura peccatoris, quia non habebant, qua exirent sine horribili sacrilegio cordis et linguae sentiendo de te ista et loquendo.

3 LA NON ORIGINARIETÀ DEL MALE

Il male non può essere inteso, dunque, come una forza originariamente opponentesi al divino, per l'impossibilità di intendere quest'ultimo come passivo, mutevole e corruttibile. Ma, se il male non è originario, deve avere un'origine.

Si noti che nel tentativo di rispondere alla domanda su tale origine Agostino introduce, quasi inavvertitamente, una nuova concezione del divino: quella di Dio come trascendente e creatore. Egli prende in sostanza tale concezione dalla Rivelazione. Solo più avanti (nei Libri XI e XII) si proporrà di darne una calibrazione metafisica.

3.4. *Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem firmeque sentirem Deum nostrum, Deum verum, qui fecisti non solum animas nostras sed etiam corpora, nec tantum nostras animas et corpora, sed omnes et omnia, non tenebam explicatam et enodatam causam mali. Quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam constringerer Deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam.*

Comunque sia, l'indagante non potrà collocare il male in dio stesso, come una sua dimensione o una sua parte. Se così facesse, diverrebbe lui stesso — per così dire — “causa di male”: più precisamente, causa di una disordinata concezione metafisica.

3.5. *Et intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam.*

Agostino distingue tra un “male che facciamo” e un “male che subiamo”: si tratta, rispettivamente, del “male ci colpa” (*malum culpae*) e del “male di pena” (*malum poenae*). Il primo dovrebbe avere come causa la nostra volontà libera; il secondo dovrebbe avere come causa la volontà divina.

Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum. Sublevabat enim me in lucem tuam, quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere.

Un punto fermo nell’indagine è la consapevolezza che la certezza di vivere coincide con la certezza di avere una volontà. (Questo è un aspetto dell’eredità agostiniana che, agli inizi dell’Ottocento, Maine de Biran farà valere contro Cartesio).

Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimum eram et ibi esse causa peccati mei iam iamque animadvertēbam.

Agostino dice di “avvertire” (*animadvertere*) la propria diretta responsabilità quanto al volere e non volere, e di essere consapevole che in questo movimento della volontà (*ibi*) sta “la causa del proprio peccato”.

Quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam, qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar.

D’altra parte, quanto di involontario gli capita di fare (*quod invitus facerem*), gli pare alcunché di subito anziché compiuto. E un male subito non è certo “colpa”, bensì “pena” — eventualmente conseguente a qualche colpa.

Sed rursus dicebam: “Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tantum bonus, sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et bene nolle? Ut esset, cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo? [Si noti la contrapposizione tra l’amarrezza della seminazione del male e la dolcezza propria del Creatore di tutte le cose]. Si diabolus auctor, unde ipse diabolus?”

Se non che, questa distribuzione di responsabilità non risolve ogni problema. Infatti, se — superata la fase manichea — Dio viene individuato come Creatore, dovrà essere ricondotto a Lui tutto ciò che riguarda la creatura (e anche la creatura libera): dunque in Lui risiederà la condizione ultima di possibilità dello stesso male commesso dall’uomo. Se poi si vorrà ripristinare il dualismo manicheo ipotizzando che chi fa il male è “creatura del diavolo”, quale sarà l’origine del diavolo, che non può certo essere pensato come alcunché di assoluto (stante la sua natura diveniente)?

“Quod si et ipse perversa voluntate ex bono angelo diabolus factus est [“è divenuto”: da fieri], unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?”

In realtà il diavolo è a sua volta creatura: una creatura angelica che ha scelto il male liberamente. Quindi, anche di quel suo male potrà essere individuata nel Creatore la condizione ultima di possibilità.

His cogitationibus deprimebar iterum et suffocabar, sed non usque ad illum infernum subducebar erroris, ubi nemo tibi confitetur, dum tu potius mala pati quam homo facere putatur.

Sarebbe però un gravissimo errore confondere le cose e ritenere che, essendo il Creatore condizione ontologica di possibilità del male, ne sia per ciò stesso anche il responsabile. Con questo si dimenticherebbe che Egli è creatore anche di nature libere.

4 IL CORRUTTIBILE E L'INCORRUTTIBILE

4.6. *Sic enim nitebar invenire cetera, ut iam inveneram melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quidquid esses, esse incorruptibilem confitebar.*

In Agostino si consolida il giudizio secondo cui Dio non può non essere incorruttibile. L'incorruttibile, infatti, è migliore del corruttibile. Ciò che resta (ciò che *valet*) è meglio di ciò che passa. Ciò che non resta, infatti, non ha realmente valore. In che senso?

Ciò che è stato è stato, a suo tempo; ma ora non è più. Non è esistito di meno rispetto a ciò che non passa, bensì è esistito diversamente. Ciò che diviene, anche quando è, non è mai fino in fondo: è una "generazione verso l'essere" (*ghénesis eis ousian*) — come dice Platone nei dialoghi dialettici —, anziché una pienezza d'essere. La realtà che diviene è lì e non è lì; è una promessa mai del tutto mantenuta; è una offerta mai del tutto posseduta. È ultimamente sfuggente, a sé e a me; tanto che se ne può avere nostalgia anche quando è in presenza. Si può dire che è un ingresso nell'essere, un varco, una promessa. È una realtà buona, senza essere il bene nella sua attuazione piena.

Neque enim ulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid, quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es. Cum autem verissime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponatur, sicut iam ego praeponebam, poteram iam cogitatione aliquid attingere, quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis.

Dio non sarebbe Dio se qualcosa gli fosse preferibile; e l'incorruttibile è sicuramente preferibile al corruttibile. È qui in atto una riflessione analoga a quella che troveremo in Anselmo: se Dio non fosse incorruttibile, si potrebbe concepire alcunché di migliore rispetto a Lui, e quindi Dio non sarebbe Dio.

Ubi igitur videbam incorruptibile corruptibili esse praeferendum, ibi te quaerere debebam atque inde advertere, ubi sit malum, id est unde sit ipsa corruptio, qua violari

substantia tua nullo modo potest. Nullo enim prorsus modo violat corruptio Deum nostrum, nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improvviso casu, quoniam ipse est Deus et quod sibi vult, bonum est, et ipse est idem bonum; corrumpi autem non est bonum. Nec cogeri invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior esses: voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est.

Dio non può volere il male, perché il male è la corruzione, e l'incorruttibile per essenza non può volgersi alla autocorruzione. Inoltre, Dio non può subire il male, perché in Lui la volontà non è maggiore della potenza (quindi la potenza non è minore della volontà): ovvero, non c'è cosa che Dio voglia e che non possa. Questo è un modo per dire che Dio è onnipotente, in quanto ha la potenza in pari con la sua volontà. Infatti in Dio gli attributi non sono qualcosa che Egli "ha", bensì che egli "è". In Dio tutto è Dio alla stessa stregua: una eventuale interna sproporzione introdurrebbe in Lui una complessità, e quindi una potenziale corruttibilità.

Et quid improvisum tibi, qui nosti omnia? Et nulla natura est, nisi quia nosti eam. Et ut quid multa dicimus, cur non sit corruptibilis substantia, quae Deus est, quando, si hoc esset, non esset Deus?

Neppure può accadere a Dio di subire qualcosa di imprevisto, perché l'altro da sé Egli lo conosce in quanto lo crea: quindi lo conosce totalmente, e nulla può venirgli da quella parte, che non sia da Lui previsto.

5 LA DOMANDA SULL'ORIGINE DEL MALE

Il quadro metafisico sopra approssimativamente delineato non risolve, ma piuttosto mantiene aperta la domanda sull'origine del male (*unde malum?* – da dove il male?).

5.7. *Et quaerebam, unde malum, et male quaerebam et in ipsa inquisitione mea non videbam malum.*

La domanda "da dove venga il male" (*unde malum*) non può che essere posta male, se non si cerca prima che cosa il male sia, e – prima ancora – che cosa sia il bene, di cui il male è male. La domanda dovrà originariamente vertere sulla realtà originaria e sul suo rapporto con quel mondo nel quale sperimentiamo il male.

Et constituebam in conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea cernere possumus, sicuti est terra et mare et aer et sidera et arbores et animalia mortalia, et quidquid in ea non videmus sicut firmamentum caeli insuper et omnes angelos et cuncta spiritalia eius, sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinata, ut imaginatio mea; et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram, et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, undiqueversum

sane finitam, te autem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari; sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam

Il quadro metafisico che Agostino ora ipotizza è sì quello creazionistico, ma prefigurato in termini ingenui. Dio è pensato ancora come un contenitore fisico del mondo, capace di penetrarlo integralmente — eccedendolo. Un mare infinito che contiene e imbeve di sé una spugna finita. L'elemento ora insistito è la relazione tra "infinito" e "finito", come connotanti rispettivamente Dio e mondo. Qui però l'infinito è ancora captato entro una configurazione spaziale.

et dicebam: "Ecce Deus et ecce quae creavit Deus, et bonus Deus atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit; et ecce quomodo ambit atque implet ea: ubi ergo malum et unde et qua huc irrepsit? [si insinuò: da irrepo, is, irrepsi, irreptum, irrepere] Quae radix eius et quod semen eius?"

Ma se è così, e se Dio è buono — dove "buono" vuol dire originariamente consistente, non diviso in se stesso, incorruttibile —, da dove viene il male, cioè la corruzione, la divisione separante, la difettività? Da dove può essere penetrato in una roccaforte custodita dal bene?

An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciatum cor, et tanto gravius malum, quanto non est, quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus.

Nell'ipotesi che il male — in assenza di condizioni che lo rendano possibile — debba essere dichiarato inesistente, naturalmente dovrà ritenersi un male quantomeno il timore che il male ci sia (o il *quod timemus* o il *quia timemus*): e questo timore evidentemente c'è. Si realizza qui una situazione di tipo elenctico, come sempre accade là dove si cerchi di aggirare evidenze strutturali. Se il male non c'è, sarà male supporre che ci sia o — come osserva Agostino — temere che ci sia (temere che ci sia qualcosa che in effetti non c'è, sarebbe un atteggiamento quantomeno patologico).

Unde est igitur, quoniam Deus fecit haec omnia bonus bona? Maius quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia.

Se Dio è il bene, e se ha creato ogni cosa altra da Lui, da dove viene il male? Infatti ogni cosa è bene (*bona sunt omnia*): non solo tutte le cose (*cuncta*) nel loro complesso, ma ciascuna cosa (*omnia*), anche singolarmente considerata. Questa è la rivoluzionaria affermazione di Agostino.

Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non converteret? Cur et hoc? An

impotens erat totam vertere et commutare, ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit, ut nulla esset omnino? Aut vero existere poterat contra eius voluntatem? Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam sivit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere? Aut iam, si aliquid subito voluit agere, hoc potius ageret omnipotens, ut illa non esset atque ipse solus esset totum verum et summum et infinitum bonum? Aut si non erat bene, ut non aliquid boni etiam fabricaretur et conderet qui bonus erat, illa sublata et ad nihilum redacta materie, quae mala erat, bonam ipse institueret, unde omnia crearet? Non enim esset omnipotens, si condere non posset aliquid boni, nisi ea quam non ipse considerat adiuuaretur materia”.

Qui Agostino evoca l'ipotesi greca che fa della materia la radice del male. Se non che, questa ipotesi non ha più senso in una prospettiva in cui Dio crea ogni cosa senza presupposti materiali, bensì *ex nihilo*. Se invece si assume la vecchia prospettiva manichea, che considera una materia malvagia coeterna col principio luminoso, e indipendente da esso — anzi, ad esso refrattaria —, un principio luminoso che fosse impotente rispetto a una tale realtà (ad esso eternamente opposta) non potrebbe dirsi propriamente Dio. Si noti che in questa seconda ipotesi, l'eternità retrocede a infinita estensione temporale (*infinita spatia temporum*).

7.11. *Iam itaque me, adiutor meus, illis vinculis solveras, et quaerebam, unde malum, et non erat exitus. Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, Domino nostro, atque Scripturis sanctis, quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est. His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo quaerebam aestuans, unde sit malum.*

Il tenere quali punti fermi l'incorruttibilità (e prima ancora l'immutabilità) di Dio, non elimina la domanda sul male, ma semmai rende possibile porla in modo competente.

Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me. Et cum in silentio fortiter quaerem, magnae voces erant ad misericordiam tuam, tacitae contritiones animi mei. Tu sciebas, quid patiebar, et nullus hominum. Quantum enim erat, quod inde digerebatur per linguam meam in aures familiarissimorum meorum! Numquid totus tumultus animae meae, cui nec tempora nec os meum sufficiebat, sonabat eis? Totum tamen ibat in auditum tuum, quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desiderium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum. Intus enim erat, ego autem foris, nec in loco illud.

Nella sua ricerca dell'origine del male — che è poi inevitabilmente una ricerca dell'origine del bene — l'Agostino narrato cerca una risposta fuori di sé; mentre avrebbe dovuto interrogare un “lume” interiore (l'interiorità oggettiva), che non tradisce, a meno che non si sia noi estranei alla nostra stessa interiorità (*intus enim erat. Ego autem foris*).

At ego intendebar in ea, quae locis continentur, et non ibi inveniebam locum ad requiescendum, nec recipiebant me ista, ut dicerem: "Sat est", et: "Bene est", nec dimittebant redire, ubi mihi satis esset bene. Superior enim eram istis, te vero inferior, et tu gaudium verum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti.

Nei beni particolari l'Agostino narrato trova attrattive sufficienti a distrarlo rispetto al bene assoluto, ma insufficienti a offrirgli una dimora stabile e soddisfacente.

6 EXCURSUS SU BENE E MALE PRIMA DI AGOSTINO

6.1

Secondo l'indicazione agostiniana, ogni manifestazione dell'essere è buona. Ma che cosa vuol dire questo ulteriore nome dell'essere? L'italiano "buono" traduce il greco *agathón* e il latino *bonum*. *Agathón* è ciò che "merita" attenzione e stima; *bonum* viene dall'arcaico *duonum* e, remotamente, dalla radice indoeuropea DVE, che è quella che dà origine al verbo *dveo* o *beo*: cioè, "rendo beato".

Nella duplice indicazione che ci viene dal termine greco e da quello latino, è già presente l'interno dinamismo dell'essere come buono: esso attrae, ma anche dona se stesso; promette, e mantiene; è fine ed acquietamento di ogni moto. I due lati sono tra loro complementari: l'essere è invito, seguendo il quale ci si perfeziona.

6.2

Un dato pacifico della storia della filosofia, è che la coestensività dell'essere e del bene è estranea alla mentalità greca. Platone, qui erede della tradizione orfico-pitagorica, rappresenta una posizione decisamente dualistica in materia. Scrive infatti nella *Repubblica* (cfr. II, 379 c): «Non di tutto è causa il bene, ma è causa di quanto è bene; e non è causa di male. Il Dio, poiché è buono, non può esser causa di tutto, come dice il volgo; ma, rispetto agli uomini, di pochi eventi è causa: poiché ci toccano molto meno beni che mali. E dei beni a nessun altro si deve riferire la causa, e dei mali bisogna cercare la causa in altro, e non nel Dio». Il bene, che è per Platone l'impronta divina, va a stamparsi in una materia originaria — coeterna con Dio — che è detta *chora*: letteralmente "la regione separata", cioè la zona di resistenza al progetto divino: fonte di instabilità e di imperfezione.

Aristotele sembra avvicinarsi ad una concezione trascendentale del bene, quando scrive nel primo Libro dell'*Etica Nicomachea* (cfr. 1094 a 3), che «bene è ciò cui tutte le cose [*panta*] tendono». Ma, anche nel suo impianto metafisico resta qualcosa del modello dualistico di Platone: non più una regione assolutamente inintelligibile, come la *chora*, ma una "materia prima" che,

sempre informata dall'attrazione di Dio, lo fronteggia però autonomamente dall'eternità.

Plotino sembra avvicinarsi ancor più ad una concezione trascendentale del bene, quando afferma — nella prima delle sue *Enneadi* — che, per ogni realtà, il bene è «vivere secondo la propria natura (*katà physin*)»³. Dunque — secondo Plotino —, ogni natura è buona, in quanto deriva dall'Uno-Bene, e a Lui aspira in qualche modo di ritornare. Anche la realtà del male è da Plotino ricondotta alla realtà del bene: il male, infatti, «appare solo nell'assenza del bene (*apousia agathou*)». Esso non ha dunque una essenza (*eidòs*) sua propria. O meglio, la sua essenza è il non-essere: ma non il “non essere assoluto (*to pantelòs me on*)”, bensì *to héteron*: il non essere relativo, inerente al bene⁴. Ciò che però egli non sa determinare è se il male sia semplicemente quel non essere relativo che inerisce al molteplice e al diveniente (quindi, qualcosa che non è estraneo alla natura); oppure se esso sia la *stéresis*, cioè la “privazione” di qualcosa che sarebbe dovuto secondo natura.

In ogni caso — si tratti di *negatio* o di *privatio* —, il male è legato, per Plotino, alla “materia”, che è radice del divenire e della molteplicità. Dunque, anche in Plotino resta un residuo di greicità, per cui la materia — che pure è il prodotto estremo della processione dall'Uno — finisce per coincidere con il male originario⁵. Eppure, sempre per Plotino, la materia non è il “male assoluto” (*kakòn mònnon*); in quanto, se è concepibile l'esistenza di un bene assoluto, non lo è l'esistenza di un suo vero e proprio “contrario”⁶: l'esistenza di una privazione che non sia privazione di qualcosa di positivo, infatti, sarebbe una ipotesi autocontraddittoria. Del resto, la materia — in quanto non è il niente — dovrà avere anch'essa qualche positività.

7 L'INCONTRO COI “LIBRI DEI PLATONICI”

Risolutivo per impostare il problema metafisico in modo non grossolano, e per intendere il male in termini appropriati è l'incontro di Agostino con il pensiero dei neoplatonici. Ce ne parla lui stesso nel prosiegua della narrazione.

9.13. *Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est et habitavi inter homines, procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis*

³E per l'anima umana, bene sarà tendere al “bene come tale” (*aplòs agathòn*) (cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 7, 1).

⁴Cfr. *ivi*, I, 8, 1.

⁵Cfr. *ivi*, I, 8, 5.

⁶Cfr. *ivi*, I, 8, 6; I, 8, 15.

et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi.

9.14. *Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Indagavi quippe in illis litteris varie dictum et multis modis, quod sit Filius in forma Patris non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter id ipsum est, sed quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudine hominum factus et habitu inventus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod Deus eum exaltavit a mortuis et donavit ei nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus in gloria est Dei Patris, non habent illi libri. Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine eius accipiunt animae, ut beatæ sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est et Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi. Abscondisti enim haec a sapientibus et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos vias suas videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra.*

Il provvidenziale incontro con un uomo di cui Agostino non ha stima, e di cui non fa il nome, lo mette in contatto con “i libri dei platonici”. In questi libri egli dice di aver trovato una metafisica coerente con la teologia cristiana, ma non la dottrina dell’Incarnazione — che non può trovare posto in un discorso filosofico. In particolare, in quella letteratura sembra esserci l’apparato categoriale del primo capitolo del *Vangelo secondo Giovanni*, al netto del *Verbum caro factum est*. Il “*Nous*” plotiniano, ad esempio, sembra corrispondere al “*Logos*” giovanneo e alla “luce che illumina ogni uomo”. Il *Nous*, del resto, si distingue dall’anima e sta a questa — secondo le *Enneadi* plotiniane — come la luce sta all’occhio. Naturalmente, né nelle *Enneadi* né in testi del neoplatonismo si può trovare ciò che per la mentalità greca è follia: che il divino si faccia umano e patisca le cose degli uomini.

Ciò che Agostino riscontra è qualcosa che potrebbe valere anche per molta letteratura idealistica moderna: il neoplatonismo riprende e valorizza teoreticamente figure che attingono alla Rivelazione cristiana, ma le ripropone al netto di

ciò che, nella Rivelazione stessa, è l'essenziale, cioè escludendo il loro libero ed effettivo incarnarsi nella storia.

8 QUALI LIBRI?

Col nome di “platonici” Agostino indica i “*recentiores philosophi nobilissimis quibus Plato sectandus placuit*” (i filosofi degli ultimi tempi che — essendo i più nobili — ritennero di seguire le orme di Platone): Plotino, Porfirio, Giamblico, Apuleio (cfr. *De civitate Dei*, VIII, 12). Se nel *De Civitate* gli autori citati sono quelli, nel contesto narrato nelle *Confessioni* dobbiamo escludere che l'incontro agostiniano riguardi Apuleio (che l'Agostino narrato aveva conosciuto prima del periodo milanese), e forse anche Giamblico (che Agostino sembra non aver letto direttamente prima della conversione). Restano Plotino e Porfirio.

Che cosa il nostro autore sembra aver letto di Plotino? Sembra accertato che delle *Enneadi* tradotte in latino da Mario Vittorino egli conoscesse sicuramente i seguenti trattati: I, 4 (sul bello); I, 8 (sul male); III, 2 e III, 3 (sulla Provvidenza); V, 1 (sulle ipostasi); V, 2 (sulla genesi degli esseri); V, 3 (su ciò che per natura è atto a conoscere); VI, 6 (sui numeri); VI, 9 (sull'Uno e sul Bene).

Da queste letture Agostino dice di aver tratto le seguenti indicazioni. (1) La verità sta oltre la scena del divenire: essa è indisponibile rispetto al nostro mutevole punto di vista; giudicare significa disporsi rispetto alla verità, non disporre di essa. (2) La verità è immateriale, diversamente da quanto sostenuto nel materialismo manicheo. (3) Dio è immateriale e infinito. (4) Per cogliere la verità, che è la traccia che Dio dà di sé, dobbiamo rientrare in noi stessi, ed esercitare lo sguardo degli “occhi della mente”.

9 INTERIORITÀ E VERITÀ

Agostino dà conto di ciò che la lettura di quegli scritti determinò nel suo itinerario intellettuale.

10.16. *Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus.*

Il primo passo è un “rientro in sé”, che equivale a una scoperta di luoghi che non occupano spazio.

Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine.

Questi luoghi interiori non occupano spazio e quindi sono in grado di dar luogo alla “luce immutabile” della verità. L’immagine della verità come di una luce – non fisica – che è superiore all’anima, cioè precede l’“occhio” dell’anima (la sua capacità visuale) è tipica del neoplatonismo. Si pensi alla V Enneade di Plotino.

Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. [...]

Conoscere la verità significa entrare in contatto con quelle *regulae et lumina* che restano attraverso i tempi e che non sono variabili in funzione di chi vi accede.

“Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est?”. Et clamasti de longinquo: “Immo vero ego sum qui sum”. Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur.

La verità è ciò in riferimento a cui si può riconoscere ogni vero determinato: compreso il residuo elenctico dell’esistenza del proprio Io. Per questo, Agostino dice che è più facile dubitare del proprio stare al mondo che dell’esserci della verità. Siamo formalmente preceduti anche nell’ordine dell’evidenza: la prima evidenza per noi non siamo noi stessi, bensì ciò in riferimento a cui risultiamo noi stessi indubitabili.

10 TUTTO È BUONO

Nel contesto in cui discute del male, Agostino ribadisce che niente è ontologicamente cattivo: neppure le realtà finite, che mutano continuamente.

11.17. *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.*

Solo ciò che resta immutabilmente (*incommutabiliter manet*) è in senso pieno, cioè sussiste in modo assoluto. Le altre realtà (*cetera*) non sono un niente, ma neppure sussistono in senso assoluto (*nec omnino esse nec omnino non esse*). Hanno la loro sussistenza dalla assoluta sussistenza di Dio, ma si tratta di una sussistenza non assoluta.

Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innovat omnia; et Dominus meus es, quoniam bonorum meorum non eges.

Agostino applica a sé ciò che vale per ogni realtà non-assoluta: anche la sua sussistenza (o immanenza in sé) è possibile solo grazie alla permanenza in Dio

(ontologica ma, nel caso di una creatura cosciente e libera, anche esistenziale). La successiva citazione del Salmo 15 precisa che il Creatore non ha bisogno della creatura. Immanendo in sé, crea e ricrea ogni cosa.

12.18. *Et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret.*

Nell'esser corruttibile è implicito analiticamente il poter perdere una certa integrità, quindi un certo bene. Mentre nell'essere incorruttibile è implicito analiticamente il non poter perdere integrità, e quindi o possederla indefettibilmente o non averne alcuna (non sussistendo affatto).

Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt; ergo quandiu sunt, bona sunt.

Qui si dice ripetutamente che gli enti che si corrompono “sono privati del loro bene” (*privantur bono*). L'espressione tecnica “*malum privatio boni*” (il male è privazione di bene) è però più tarda, come più avanti vedremo.

Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset.

Agostino ribadisce che se il male fosse alcunché di sostanziale, e quindi di autonomamente strutturato, avrebbe le caratteristiche del bene ontologico.

Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia bona valde.

Questo brano — data la sua importanza — merita di essere valorizzato, ma non senza qualche premessa.

L'affermazione della trascendentalità del bene (anche se non in questi termini, che sono propri invece della Scolastica del XIII secolo) è posta nei testi di Agostino per la prima volta. In particolare, già nel cap. XXI del *De vera religione* troviamo detto esplicitamente che «ciò che è, in quanto è, è buono». Certo, lo sfondo culturale di una affermazione così rivoluzionaria, è la verità della Creazione. Ma è proprio vero che la trascendentalità del bene sarebbe incomprendibile senza la previa introduzione — filosofica o teologica — di Dio Creatore? È quanto cercheremo di vedere tra poco.

Per ora, conviene ricordare che l'affermazione agostiniana non resta una semplice posizione di principio, ma viene declinata dal Vescovo di Ippona, lungo tutta la sua opera, secondo i vari aspetti della realtà, con particolare attenzione, naturalmente, alla realtà umana. Facciamo solo qualche rapido esempio. Nel *De opere monachorum* — che precede di parecchio la *Regola* di S. Benedetto — Agostino afferma la bontà del lavoro manuale dell'uomo, contro secoli e secoli di pregiudizio contrario. Nel *De Civitate Dei* (cfr. l. XIV, cap. 22) il nostro autore, proponendo la santità del matrimonio, sottolinea la profonda dignità della vita sessuale e della procreazione. E lo fa certamente in polemica con la prospettiva “gnostica”⁷, che era orientata alla condanna della corporeità, e in generale della finitudine: quasi che il male stesse nell'avere una natura determinata (ad esempio, segnata dalla biologicità e dalla sessualità), e nel non poter dunque spaziare oltre ogni limite di natura. Non solo, ma, più in generale, Agostino riconosce il carattere sensato della storia umana e la sua destinazione ad un fine di compimento — superando la visione “circolare” dei Greci, che consegnava invece la vicenda storica al non-senso (cfr. *ivi*, l. XII, cap. 14).

La affermazione radicale del *De vera religione* — declinata poi in altre opere nel modo ora accennato — trova qui, nelle *Confessioni*, un tentativo di giustificazione non direttamente riferito alla Creazione. Qui — come abbiamo visto — Agostino procede per disgiunzioni così schematizzabili. Una realtà o è incorruttibile o è corruttibile. Incorruttibile può essere o ciò che è perfetto o ciò che non esiste affatto. Corruttibile può essere solo ciò che può perdere la propria integrità, quindi ciò che ha una, sia pur relativa, perfezione. Dunque, ciò che esiste è o totalmente perfetto o è parzialmente perfetto: o è il bene o ha un certo bene.

11 CHE COSA VUOL DIRE “BUONO”

Ma, in che senso si può dire “buona” una qualunque perfezione (una qualunque struttura) ontologica, senza che ciò si traduca semplicemente in un gioco di parole, cioè nella proposta di una sinonimia? E in che senso ciò non costituisce una qualche “rimozione” dell'esperienza del male?

13.19. *Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra te non est aliquid, quod irrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei.*

Sicuramente non c'è niente che possa collocarsi oltre l'Assoluto (*extra te*), e che di lì possa irrompere nel creato — posto dall'Assoluto — per corromperlo. Agostino esclude anzitutto che il male abbia una origine “assoluta” rispetto all'Assoluto, cioè esclude che esso abbia una sua autonomia originaria (com'era nel dualismo manicheo).

⁷Gli “gnostici” cui alludiamo sono quelli con cui già polemizzava Ireneo nel suo *Contra haereses*.

In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conveniunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona sunt et in semet ipsis bona sunt. Et omnia haec, quae sibi invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti rerum, quam terram dicimus, habentem caelum suum nubilosum atque ventosum congruum sibi.

Secondo Agostino, il nome *bonum* dice che un certo ente — pur magari non rispondendo immediatamente al bisogno dell'uomo o di altri viventi — è comunque funzionale all'ordine universale, ha un suo ruolo nella armonia del tutto: quella stessa armonia che consente all'uomo, e agli altri viventi, di mantenersi in vita. In Agostino si trova così l'indicazione per cui il carattere buono della realtà non può essere commisurato su esigenze parziali, ma dovrebbe piuttosto essere commisurato sulle esigenze della complessità del creato — esigenze la cui misura l'uomo non possiede⁸.

In sintesi si potrebbe raccogliere da Agostino questa indicazione: come ciò che non corrisponde all'esigenza di *x*, può corrispondere alla mia esigenza; così, ciò che non corrisponde immediatamente alla mia esigenza, non è escluso che possa corrispondere ad un disegno più grande, e più comprensivo delle esigenze di tutti. Siamo però — con questo genere di considerazioni — in una prospettiva estrinsecista: in cui l'*ens* è visto come *bonum*, in quanto funzionale ad altro da sé. È questa, in fondo, la prospettiva che poi evolve naturalmente verso la "teodicea", cioè verso il tentativo di dimostrare che ogni accadimento può rientrare in un disegno provvidenziale che tenga conto del maggior bene possibile per ognuno.

L'impressione che qualcosa sia intrinsecamente un male è dunque una provocazione a superare la parzialità della nostra prospettiva umana, incapace di scorgere, nella conflittualità o "*inconvenientia*" tra le cose, un ordine più architettonico⁹. L'uomo che nella vita ritrova solo negatività e insensatezza, è come se stesse collocato su un mosaico, ma non riuscisse a vedere al di là del singolo tassello scuro su cui gli è capitato di stare. Nel *De ordine* leggiamo: «Supponiamo che un tale abbia una vista tanto limitata da riuscire a percepire con lo sguardo, in un pavimento a mosaico, soltanto le dimensioni di un tassello per volta. Egli rimprovererebbe all'artista imperizia nell'opera d'ordinamento e di composizione nella convinzione che le diverse pietruzze siano state maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza. La medesima condizione si verifica per le persone incolte. Incapaci di comprendere e riflettere sull'universale e armonico ordinamento delle cose, se qualche aspetto, che per la

⁸«Ciò che viene detto informe, in confronto alle cose perfette, se ha una qualche forma, per quanto sia piccolo e appena abbozzato, non è ancora il nulla» — e dunque potrà rivelare una sua convenienza al tutto, convenienza nota ad una intelligenza che del tutto sia attualmente capace (cfr. Agostino, *De vera religione*, XXXV).

⁹Cfr. Agostino, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, II.8/11.

loro immaginazione è grande, li urta, pensano che nell'universo esista una grande irrazionalità»¹⁰.

12 UN'ARCHITETTONICA ESTETICA

In altri luoghi della sua opera Agostino parla anche di un ordine estetico, che il complesso del creato realizzerebbe. All'interno di un cosmo creato da Dio, e quindi perfettamente e armonicamente disposto, non solo ogni cosa troverebbe la sua collocazione, spiegazione e giustificazione, ma le singole realtà avrebbero la funzione di far rilucere maggiormente la bellezza, la grandezza e la magnificenza dell'ordine divino complessivo (*universitatis admirabilis pulchritudo*), e quindi sarebbero assolutamente necessarie all'armonia dell'universo (*universitatis congruentia*). Nel tardivo *Enchiridion* leggiamo in proposito: «Da questa Trinità sommamente, ugualmente e immutabilmente buona sono state create tutte le cose, che non sono sommamente, ugualmente e immutabilmente buone, anche se lo sono individualmente; globalmente considerate, comunque, sono assai buone, in quanto costituiscono tutte la mirabile bellezza dell'universo»¹¹.

13 MALE COME PRIVAZIONE DI BENE

Agostino, come abbiamo visto, supera ogni ambiguità plotiniana ed afferma con chiarezza che nessuna realtà è in sé male. Il male è semmai *privatio boni*, cioè difetto inerente a ciò che è buono: difetto che non potrebbe consistere di per sé, al di fuori del soggetto buono cui inerisce. Il nostro autore lo esplicita, nel 421, in altro contesto da quello presente: «*malum nihil aliud est nisi privatio boni*» (cfr. Agostino, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*, III.11). E dire “privazione”, non è dire semplicemente il limite di qualcosa — come per l'uomo non avere le ali —, ma è piuttosto dire la mancanza di qualcosa che per natura dovrebbe esserci — come per l'uomo non avere una gamba.

Un caso particolare, e specialissimo, del male ontologico (*malum defectus*), è costituito dal male morale (*malum culpae*), che Agostino descrive come un difetto che liberamente la volontà dell'uomo introduce nel proprio movimento verso il bene, preferendo il “bene mutevole” (*mutabile bonum*) delle creature, al “bene immutabile” (*incommutabile bonum*) del Creatore¹². Dunque, occorre sempre tener distinta, anche terminologicamente, la questione — trascendentale — del male ontologico e la questione — specificamente antropologica — del male morale.

¹⁰Cfr. Agostino, *De ordine* I.1/2.

¹¹Cfr. Agostino, *Enchiridion*, III.10.

¹²Il male morale è dunque per Agostino un “*motus defectivus*” — un movimento difettivo — della volontà (cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, II.20).

Agostino — come già Plotino — esclude che il male abbia una realizzazione assoluta. Ed esclude anche, in tutta la sua opera — in polemica con il manicheismo —, che il male possa avere una sua origine autonoma rispetto all'origine del bene¹³: chi crea il bene, insomma, crea tutto ciò che inerisce al bene (anche la volontà libera che introdurrà elementi di disordine nel creato). Ora, in questa posizione — del tutto consequenziale — è implicito anche un giudizio che ha un certo rilievo teologico: lo stesso demonio — come Agostino esplicita nel *De Genesi ad litteram* — non è ontologicamente un male (e, in quanto creatura, rientra nel disegno del Creatore). Di seguito riportiamo il brano dell'XI Libro dell'opera, in cui Agostino respinge l'ipotesi in questione:

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

14 IL MALE MORALE

Il male morale (*iniquitas*) — a maggior ragione rispetto agli altri modi del male — non ha una sua sostanzialità. La sua essenza è l'iniquità, ovvero l'ingiustizia, cioè l'"inadeguatezza" rispetto all'ordine ontologico. Il male morale è un disordine posto dall'uomo nella realtà.

16.22. *Et sensu expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et panis, qui sano suavis est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis. Et iustitia tua displicet iniquis, nedum vipera et vermiculus, quae bona creasti, apta inferioribus creaturae tuae partibus,*

¹³Su questo, si vedano in particolare i Libri XI e XII del *De Civitate Dei*.

Il disordine inizia nello sguardo sulla realtà, cioè nella pretesa di stabilire che cosa nella realtà abbia senso e che cosa no. Ciò che immediatamente non ci corrisponde viene di solito giudicato inutile o nocivo — mentre, semplicemente, ha un senso che non riusciamo ancora a decifrare.

quibus et ipsi iniqui apti sunt, quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus, quanto similiores fiunt tibi. Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.

L'essenza (*quid est*) del male morale è la perversità di una volontà distorta. Il sostantivo *perversitas* e l'aggettivo *detorta* indicano uno sviamento della volontà dalla adesione a Dio, e quindi all'ordine del mondo da Lui creato, in favore di una arbitraria e disordinata rappresentazione del reale, raffigurata — nel dettato agostiniano — dalla energumena estroflessione delle proprie budella.

17.23. [...] *Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset* [l'espressione *praesto esse* è normalmente usata da Agostino per indicare l'esser stabilmente presente e fruibile della verità] *integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: "Hoc ita esse debet, illud non ita", hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem.*

La prima giustizia (*aequitas*) sta dunque nel giudizio, e quindi nella lealtà rispetto ai criteri del retto giudicare. Si tratta sempre di quel plesso di principi e di *regulae*, permanenti, di cui non possiamo disporre noi (questa sarebbe la prima ingiustizia), ma rispetto a cui noi siamo tenuti a disporci. Essi costituiscono la tramatura della interiorità oggettiva.

Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorum vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile (quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponebat) et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem.

Qui Agostino anticipa quel cammino interiore di risalita che sarà da lui ampiamente sviluppato nel corso del Libro X.

15 L'ADESIONE ALLA PROSPETTIVA NEOPLATONICA

La meditazione dei testi dei “platonici”, insieme alla meditazione su alcuni luoghi dell'Antico Testamento, conduce Agostino a maturare una concezione di Dio che ha quattro caposaldi: (1) Dio non è materiale. (2) Non è mutevole. (3) È infinito. (4) Produce la realtà diveniente. Di questi caposaldi occorrerebbe discutere — con l'Autore — commentando i Libri successivi al VII: in particolare l'XI e il XII.

20.26. *Sed tunc lectis Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid per tenebras animae meae contemplari non sinerer, certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi*

Anche in precedenza Agostino ipotizzava l'infinità di Dio, ma pensava a una sua infinita estensione spaziale. Ora non più.

et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter,

Sussiste veramente solo ciò che è stabilmente se stesso, cioè ciò che non muta: né in senso sostanziale — non diventa cioè altro da sé (*alter*), per generazione/corruzione — né in altro senso non sostanziale — non diventa cioè diverso (*aliter*) da come è.

cetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento, quia sunt, certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te. [...]

21.27. *Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum [...]*

La scoperta della realtà spirituale, come di qualcosa di più consistente della stessa realtà tangibile, porta Agostino a cercare i testi che più degli altri — nella Bibbia — si occupano dello Spirito: le Lettere di Paolo.

16 UNA SINTESI SUL TEMA DEL MALE NEL LIBRO VII

- a. Il male c'è; la sua esistenza è innegabile. Se si ipotizzasse che esso non c'è, almeno si dovrebbe identificarlo con il timore (perturbante) che esso ci sia.
- b. Il male non è una sostanza, altrimenti avrebbe una sua struttura, una sua consistenza.
- c. In ogni caso, se fosse una sostanza, sarebbe o incorruttibile o corruttibile. Se fosse incorruttibile, sarebbe il bene supremo. Se fosse corruttibile, sarebbe soggetto al male, cioè sarebbe parassita di se stesso. Questa situazione è quella di un *dilémmaton*: se il male sostanziale c'è, o è incorruttibile o è corruttibile. Ma non può essere incorruttibile (pena il non esser male), né può essere corruttibile (pena il togliere se stesso). Dunque, il male sostanziale non c'è. Si noti

- che la disgiunzione posta nella premessa dilemmatica è “completa” (una sostanza non può che essere o corruttibile o incorruttibile), quindi non concede di “sfuggire tra le corna”.
- d. Se il male non è una sostanza altra dal bene, da dove proviene? (*Unde malum?*). L’ipotesi di Agostino è che sia la libertà finita (fallibile, perché mai perfettamente lucida e mai perfettamente ferma) a introdurre il male dal di dentro di un mondo che è creato e “con-tenuto” da Dio, dunque dall’interno del bene. Del resto, un “al di fuori” del bene non c’è (sarebbe un al di fuori dell’essere).
 - e. Il male “di colpa” (posizione di disordine nel mondo) produce — come controspinta archimedea — il male “di pena” (i frutti del disordine: dalla malattia fino alla morte).
 - f. La libertà è propria della volontà, e la volontà sa di essere libera. Ricordiamo che il *cogito* di Agostino è tale da ricomprendere nella consapevolezza di esserci e di pensare, anche quella di amare (*tam scieban me velle quam me vivere*). Ma che l’amare sia libero lo si sa, proprio approfondendo il dubbio che porta al *cogito*: dubitare, infatti, significa (tra l’altro) disporsi rispetto all’ipotesi su cui si dubita, oscillando tra possibilità tra loro contraddittorie circa il medesimo: concepire tali possibilità è proprio solo di un soggetto libero.
 - g. Per Agostino siamo certi della imputabilità a noi di ciò che vogliamo. Quello che invece non siamo noi a volere, sappiamo di subirlo, non di volerlo; anche se magari siamo noi a farlo. Il tema sarà sviluppato nel Libro VIII delle *Confessioni*.
 - h. All’interno del non-volontario, un caso particolarissimo è quello del peccato (male morale o male di colpa). Nel peccato scelgo di fare ciò che propriamente non posso volere: se non che, qui, questa particolare non-volontarietà è volontaria, cioè, è a noi imputabile. Si tratta di una scissione (di una contraddizione pratica) di cui siamo quantomeno complici. Nel peccato sono diviso in me da me stesso: non sono invece diviso da me, a opera di un altro. Non è un altro — o una energia altra — a peccare in me, come volevano i manichei. (Sono temi che il Libro VIII metterà più precisamente a fuoco).
 - i. Assumendo, come Agostino fa, l’ipotesi che l’uomo sia creatura di Dio, dove starebbe la radice ultima del male? Non parliamo qui della sua semplice condizione di possibilità, bensì dell’inclinazione a compierlo.
 - j. Agostino assume dalla Rivelazione l’ipotesi di uno spirito maligno che precederebbe l’uomo nel male, e che poi lo tenterebbe. Se non che, la stessa Rivelazione pone questo spirito come una creatura: in *Genesi* 3 leggiamo che il “serpente” era la più astuta delle bestie che Jawhé aveva posto nel Giardino.
 - k. Sembra dunque inevitabile riferirsi al Creatore stesso, come ultima causa dell’intero processo. Dio come autore di nature libere (e finite, in quanto creature) è causa del male in senso permissivo.

- l. Agostino è più che altro preoccupato di sottolineare che Dio non subisce alcunché, essendo la realtà originaria. Quindi, se è remotamente causa (permissiva) del male — in quanto è creatore della libertà finita, anche quando questa si oppone a Lui —, lo è potendo non esserlo.
- m. In generale, che cos'è il male? Se il bene è integrità, il male è corruzione. Buono è ciò che “vale”, nel senso latino della parola, per cui “*valere*” è permanere. Il male è invece lo sfaldarsi delle cose.
- n. Dio è il Bene, in quanto è l'immutabile (l'incorruttibile), e quindi niente è originariamente potente su di Lui. Infatti, a corollario della sua immutabilità, la sua volontà non è più ampia della sua potenza: ovvero, in Lui volere è potere. Ciò comporta che non lo si può portare ad agire contro se stesso, non si può essere potenti sulla Sua volontà trascinandola dove di suo essa non andrebbe. Il creato è ontologicamente buono, a somiglianza del Creatore. Il male non può neppure essere interpretato come un residuo di materialità (com'era per Plotino), poiché, se Dio è creatore, lo è — come meglio vedremo — anche della dimensione materiale del mondo.
- o. In questo quadro il male è la corruzione del bene, introdotta nel mondo dalla corruzione dell'agire umano., cioè dalla “iniquità”. Questa è ingiustizia (privazione di “equità”), cioè “torsione”, “perversione”, sviamiento rispetto alla adeguata considerazione teorica e pratica dei beni. Il dis-ordine morale è un trattare male i beni, antepoendo ciò che è di minor valore a ciò che ha maggior valore. Naturalmente, non c'è disordine senza una *ordinatio*: il male morale è il decadere da una tensione naturale al bene e al suo ordine. È un perseguimento incoerente del bene, in quanto pretende implicitamente di affermarlo, prescindendo però dall'ordine secondo cui si struttura (e, in tal senso, è contraddizione pratica). Il risultato è un disordine fisico e relazionale.
- p. Bene e male non sono propriamente, tra loro, contrari. Il male è piuttosto privazione del bene. Mentre il bene può concepirsi come assoluto, un male assoluto sarebbe un niente. La dissimmetria tra bene e male vale anche per il bene e male morali: un agire totalmente malvagio non è concepibile: ogni disordine ha senso solo se (almeno implicitamente) riferito all'ordine, quindi l'agire malvagio è comunque orientato (sia pure in malo modo) al bene.

© 2020 Paolo Pagani & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)