

# Guida alla lettura del *De libero arbitrio* di Agostino\*

A Reader's Guide to Augustine's *De Libero Arbitrio*

*Enrico Moro*

Università degli studi di Padova  
enrico.moro.2@unipd.it

DOI: 10.17421/2498-9746-06-07

## Sommario

*Il presente lavoro offre una guida alla lettura del De libero arbitrio. In quest'opera, composta pochi anni dopo la conversione, Agostino si interroga sulla natura e sull'origine del male morale, mostrando come per aver fatto dono all'uomo del libero arbitrio Dio non possa essere considerato l'autore del male compiuto attraverso di esso. Dio, creatore e ordinatore di tutte le cose, va pertanto ritenuto non solo buono e onnipotente, ma anche giusto.*

**Parole chiave:** Libero arbitrio, Volontà, Giustizia, Legge, Male/Peccato

## Abstract

*In this work a reading guide of the De libero arbitrio is offered. In the dialogue, shortly after his conversion, Augustine questions the nature and the origin of moral evil, showing that God cannot be considered the author of the voluntary evil for having given man the gift of free will. God, the creator and supreme administrator of all things, should therefore be thought of not only as good and omnipotent, but also just.*

**Keywords:** Free Will, Justice, Law, Evil/Sin

## INDICE

1	<i>Quid sit male facere: la riflessione sulla natura del male morale (libro I)</i>	141
2	<i>Quare dederit deus homini liberum arbitrium voluntatis: la riflessione sulla bontà di Dio e del libero arbitrio (libro II)</i>	147
3	<i>Unde illud motus existat quo ipsa voluntas avertat: la riflessione sull'origine del male morale (Libro III)</i>	155

Oltre a rifiutare con decisione ogni sua possibile lettura in chiave filo-pelagiana<sup>1</sup>, nelle *Retractationes* Agostino riporta alcune preziose informazioni sulla genesi, sul metodo e sulla finalità del *De libero arbitrio*<sup>2</sup>. L'opera, di natura dialogica<sup>3</sup>, ebbe origine da una discussione<sup>4</sup> avvenuta a Roma<sup>5</sup> tra Agostino stesso ed Evodio<sup>6</sup>, suo connazionale e futuro vescovo di Uzalis. Dei tre libri che la compongono, tuttavia, solo il primo risale interamente al soggiorno romano, mentre i restanti due furono portati a termine in terra africana successivamente all'ordinazione presbiterale di Agostino<sup>7</sup>. Il modo di procedere della discussione, poi, prevedeva il ricorso ad argomenti razionali ben ponderati, al fine di condurre alla comprensione dell'intelligenza ciò che la fede, sul fondamento dell'autorità divina, credeva già saldamente<sup>8</sup>. Scopo della discussione, infine, era quello di mostrare contro i manichei come il male abbia origine dal libero arbitrio e come, ciononostante, non sia necessario né incolpare

\*Desidero esprimere un sincero ringraziamento al prof. Marco Barcaro e alla dott.ssa Chiara Nottegar (Facoltà Teologica del Triveneto) per i preziosi e amichevoli suggerimenti.

<sup>1</sup>Cf. Aug., *retr.*, I, ix[viii], 2-6.

<sup>2</sup>Ivi, I, ix[viii], 1-2.

<sup>3</sup>Tralascio necessariamente la duplice questione dell'adozione e del successivo abbandono da parte di Agostino della forma letteraria del "dialogo filosofico". Per il primo versante della questione, cf. Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Introduzione generale, presentazione ai dialoghi e note di G. Catapano; Traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006 (d'ora in poi *Dialoghi*), pp. xx-xxii; per il secondo, cf. G. Catapano, *The Epistemological Background of Augustine's Dialogues*, in S. Föllinger, G.M. Müller (hrsg. von), *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, De Gruyter, Berlin – Boston 2013, pp. 107-122 (e la bibliografia ivi citata).

<sup>4</sup>Ciò non significa che il dialogo in questione consista in una mera trasposizione scritta della conversazione effettivamente avvenuta. Sulla questione della storicità dei dialoghi agostiniani e sulla sua declinazione alla luce della distinzione tra dialoghi "scenici" o "narrativi" e "non scenici" o "drammatici" (risalente allo studio di B.R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Fink, München 1970, p. 197), cf. l'eccellente bilancio in *Dialoghi*, pp. x-xix (e la bibliografia ivi citata).

<sup>5</sup>Dunque nel periodo compreso tra l'autunno del 387 (Agostino fu battezzato a Milano, durante la veglia pasquale, nella notte tra il 24 e il 25 aprile) e l'estate del 388 (come apprendiamo da *c. litt. Pet.*, III, xxv, 30, il rientro in Africa fu possibile solo dopo la morte dell'usurpatore Massimo, databile al 28 luglio 388): cf. *Dialoghi*, p. lxxxiii, nn. 246-249; G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, p. 43.

<sup>6</sup>Questa identificazione, assente nei manoscritti, risale all'edizione a stampa di Amerbach (1506) ed è giustificata dai Maurini (1689) sulla base dell'*ep.* 162, 2 databile al 414 o 415: cf. Catapano, *Agostino*, p. 44, n. 37.

<sup>7</sup>L'improvvisa ordinazione presbiterale di Agostino ebbe luogo a Ippona all'inizio del 391. La composizione dei tre libri, poi spediti a Paolino di Nola (*ep.* 31, 4.7), fu certamente ultimata prima della nomina a vescovo coadiutore della medesima città, avvenuta nel 395 o 396: cf. *Dialoghi*, p. x, nn. 15-16; 877 (e la bibliografia ivi citata).

<sup>8</sup>Cf. *infra*, n. 14.

Dio quale suo responsabile né postulare l'esistenza di un principio malvagio a Lui coeterno<sup>9</sup>.

## 1 *QUID SIT MALE FACERE*: LA RIFLESSIONE SULLA NATURA DEL MALE MORALE (LIBRO I)

Il dialogo tra Agostino ed Evodio<sup>10</sup> muove e ruota intorno al seguente quesito di natura teologica: se è vero o meno che Dio sia l'autore del male<sup>11</sup>. La questione non è tanto se Dio compia il male, eventualità contraddetta dalla sua Bontà essenziale, e neppure se Egli sia causa del male subito dagli uomini, conseguenza necessaria del suo essere retributore giusto delle azioni volontarie e malvagie. Posto che l'agire male non può essere oggetto di apprendimento<sup>12</sup>, piuttosto, occorre stabilire «per quale motivo agiamo male» (*unde mala faciamus*), mostrando come, anche «se i peccati provengono da queste anime che ha creato Dio, e quelle anime provengono da Dio» (*si peccata ex his animabus sunt quas deus creavit, illae autem animae ex deo*), sia scorretto «ricondurre, dopo un breve intervallo, i peccati a Dio» (*non parvo intervallo peccata referantur in deo*)<sup>13</sup>. Per raggiungere lo scopo, l'indagine dovrà pervenire a comprendere partendo dal credere<sup>14</sup>,

<sup>9</sup>Cf. Aug., *retr.*, I, ix[viii], 2.6. La mancanza di riferimenti espliciti ai manichei consiglia di parlare, più che di una "destinazione", di una, ancorché innegabile, "intenzione" antimanichea del dialogo: cf. *Dialoghi*, pp. xxxiii-xxxiv (e la bibliografia citata).

<sup>10</sup>Scopo principale delle pagine che seguono sarà quello di proporre una guida alla lettura del *dialogo* agostiniano. A tal fine, pur senza precisare di volta in volta la paternità delle singole affermazioni citate, tenterò principalmente di restituire il serrato procedimento dialogico e la stringente struttura argomentativa che caratterizzano la riflessione del *De libero arbitrio*; limiterò invece al minimo le indicazioni relative alla letteratura secondaria. Il testo latino (rivisto sulla base dell'ed. Green, *CCL* 29, pp. 205-321) e la traduzione utilizzati per le citazioni saranno quelli curati da Giovanni Catapano (*Dialoghi*, pp. 871-1217: testo latino nelle pagine pari, traduzione italiana nelle pagine dispari).

<sup>11</sup>Cf. Aug., *lib. arb.*, I, i, 1 (*Dialoghi*, pp. 888-889): «E: Dimmi, ti prego, se Dio non è l'autore del male» (*Dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali*). Per una contestualizzazione della posizione di Agostino rispetto alla precedente riflessione sul tema della "teodicea", cf. S. Lanzi, *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Il Calamo, Roma 2000. Sulla sua posterità, cf. G. Catapano, *De libero arbitrio*, in K. Pollmann et al. (eds.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, vol. I, Oxford UP, Oxford 2013, pp. 328-333.

<sup>12</sup>Cf. Aug., *lib. arb.*, I, i, 3 (*Dialoghi*, pp. 892-893): «Se dunque ogni intelligenza è buona e nessuna apprende se non comprende, chiunque apprende agisce bene. Chiunque apprende, infatti, comprende, e chiunque intende agisce bene» (*Si ergo omnis intellegentia bona est nec quisquam, qui non intellegit, discit, omnis qui discit bene facit*).

<sup>13</sup>Ivi, I, ii, 4 (*Dialoghi*, pp. 894-895).

<sup>14</sup>Agostino ritiene che tale ordine epistemico, a suo giudizio sintetizzato nel testo di *Is*<sup>(LXX)</sup> 7, 9 (*Nisi crederitis, non intellegetis*), sia stato decisivo in rapporto al proprio affrancamento dalle «favole inconsistenti» dei manichei. Sul rapporto credere-comprendere nel *De libero arbitrio*, cf. I, ii, 4 – iii, 6; iv, 10; vii, 16; x, 21; xi, 23; II, i, 1; ii, 5-6; xv, 39; xviii, 47.

risultando in tal modo sorretta fin dal principio da un'adeguata concezione di Dio<sup>15</sup>.

Per accertare «come mai agiamo male» (*unde mala faciamus*), in primo luogo, occorre chiarire «che cosa sia l'agire male» (*quid sit male facere*)<sup>16</sup>, descrivendone la causa senza ricorrere a motivazioni di carattere estrinseco. L'agire male, dunque, non può dipendere dal fatto che una data azione sia vietata o condannata dalla legge (da un lato, l'interdizione legale è conseguenza, non fondamento della malvagità dell'atto; dall'altro, non ogni sanzione è necessariamente equa, come dimostrano le vicende di Cristo e dei martiri), e neppure dal suo essere in contrasto con la "regola d'oro" (la brama di compiere un atto malvagio, talvolta, può determinare nel soggetto agente la disponibilità a subire il medesimo atto)<sup>17</sup>. Il criterio dirimente per decretare la malvagità di un atto — tale da renderne ininfluenza, ai fini della valutazione morale, la realizzazione effettiva<sup>18</sup> — consiste invece nel suo essere motivato dalla "passione" (*libido*) o "brama" (*cupiditas*), di qui in poi intesa nel significato specifico di «amore di quelle cose che ognuno può perdere suo malgrado» (*earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere*)<sup>19</sup>.

In quanto motivato da una «brama riprovevole» (*culpabilis cupiditas*), ogni atto malvagio è esso stesso colpevole, e conseguentemente sanzionato dalla legge. La validità universale di tale conclusione, nondimeno, sembra essere smentita dalla legislazione sull'omicidio, pratica che la legge in alcune circostanze non punisce (in caso di legittima difesa) e in altre persino prescrive (in periodo di guerra). Non per questo, tuttavia, essa risulta ingiusta, nella misura in cui «ha concesso, nel popolo che essa governa, la facoltà di commettere azioni cattive minori perché non ne fossero commesse di maggiori» (*in eo populo quem regit minoribus malefactis, ne maiora committerentur, dedit licentiam*)<sup>20</sup>. Una legge buona, tale cioè da prescrivere un comportamento che vada effettivamente a vantaggio di un popolo, non può dunque essere accusata di "passionalità": il legislatore, infatti,

<sup>15</sup>Ivi, I, ii, 4-5. Il contenuto dell'*optime de deo existimare* viene qui precisato con esplicito riferimento all'onnipotenza e all'inalterabilità divina; al fatto che Dio, rispetto a tutte le cose, è superiore nell'essere, unico creatore e giustissimo reggitore; alla generazione del Figlio, Potenza e Sapienza di Dio, dal Padre.

<sup>16</sup>Aug., *lib. arb.*, I, iii, 6 (*Dialoghi*, pp. 894-895).

<sup>17</sup>Ivi, I, iii, 6-7 (dove viene discusso il caso dell'adulterio). Sulla regola d'oro in Agostino e sulla discutibilità delle considerazioni svolte nel par. 6, cf. G. Catapano, *La regola d'oro in Agostino*, in C. Vigna, S. Zanardo (cur.), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 103-138: 125-130.

<sup>18</sup>Aug., *lib. arb.*, I, iii, 8. Sul tema dell'intenzione e del consenso nel pensiero agostiniano, cf. la bibliografia citata in Agostino, *Commenti alla Genesi*, Prefazione e note al testo latino di G. Catapano; Introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di E. Moro, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018 (d'ora in poi *ComGen.*). pp. 1410-1414, n. 183.

<sup>19</sup>Aug., *lib. arb.*, I, iv, 10 (*Dialoghi*, pp. 904-905).

<sup>20</sup>Ivi, I, v, 12 (*Dialoghi*, pp. 906-907).

ha sicuramente operato o per ordine di Dio, e dunque la norma risulta conforme alla giustizia eterna, o mosso da passione, fattore che però non inficia l'oggettiva bontà della norma (una legge *buona* può essere presentata anche da una persona *non buona*) né impedisce una sua applicazione non "passionale" (una legge *buona*, promulgata da una persona *non buona*, può essere attuata in modo *buono*).

Viceversa, non può sottrarsi alla medesima imputazione chi, in assenza di costrizione, agisca in conformità a un comportamento "passionale" legalmente autorizzato (nel caso specifico, la legislazione sull'omicidio non sopprime la libertà di astenersi dall'uccidere per la brama di conservare un bene che l'uomo può perdere suo malgrado, cioè la vita del corpo). Ne consegue, dunque, non solo che non tutto ciò che la legge punisce è male (come nel caso, già menzionato, di una legge iniqua), ma anche che la legge non punisce ogni male. Più esattamente, ciò che essa non punisce può essere un male, cioè qualcosa di punibile, al cospetto di un'altra legge. Al di sopra della legge umana, che regola i rapporti tra gli uomini in questa vita e che, in quanto rivolta a realtà provvisorie e mutevoli, può essere detta "temporale", vige infatti la legge divina che, in quanto inalterabile, può essere detta "eterna". Nella misura in cui, rispetto alla prima, funge da criterio di fondazione, da garanzia di giustizia e da regola di variazione, quest'ultima rappresenta la legge «in base alla quale è giusto che tutte le cose siano ordinate al massimo grado» (*ea [...] qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima*)<sup>21</sup>.

Ora, considerato che il popolo risulta dall'insieme di più uomini associati da un'unica legge temporale, è rilevante accertare in che modo l'uomo sia ordinato in se stesso al massimo grado (*ordinatissimus*)<sup>22</sup>. Alcune evidenze consentono di mostrarlo rapidamente. La prima: l'uomo sa, cioè ha conoscenza certa (*scientia*), di vivere. La seconda: una cosa è vivere, un'altra sapere di vivere. La terza: chi sa di vivere necessariamente è un vivente, mentre non ogni vivente necessariamente sa di vivere<sup>23</sup>. Ciò permette di concludere che la scienza della vita è migliore della vita o, più esattamente, una vita migliore; e che una simile vita, per l'uomo,

<sup>21</sup>Ivi, I, vi, 15 (*Dialoghi*, pp. 914-915). Sulla dottrina agostiniana della *lex aeterna*, cf. la selezione di testi e l'ampia bibliografia raccolte in G. Catapano, *La legge eterna in Agostino*, consultabile online all'indirizzo (visitato in data 15.12.2020): [https://www.academia.edu/19594782/La\\_legge\\_eterna\\_in\\_Agostino](https://www.academia.edu/19594782/La_legge_eterna_in_Agostino).

<sup>22</sup>Aug., *lib. arb.*, I, vii, 16. Sulla nozione di "ordine" in Agostino, cf. A.-I. Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.

<sup>23</sup>L'evidenza di questa affermazione, in realtà, viene raggiunta attraverso una rapida dimostrazione. L'uomo, pur superato nelle funzioni corporee da altri viventi (le bestie), li domina senza poter essere a propria volta dominato, e questo in virtù del possesso della ragione o intelligenza. Dato che «sapere» non è nient'altro che "tenere per certo con la ragione" (*id quod scire dicimus nihil aliud est quam ratione habere perceptum*)» (*Dialoghi*, pp. 918-919), è evidente che sapere di vivere è una prerogativa degli esseri razionali, superiori rispetto ai viventi irrazionali. Sull'equivalenza semantica tra *mens-ratio-intelligentia-spiritus*, cf. J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012, pp. 93-181.

equivale al dominio della ragione sulle funzioni inferiori dell'anima, dalla sfera biologica a quella desiderativa: «L'uomo quindi deve dirsi ordinato quando la ragione domina su questi moti dell'anima [...] Quando dunque codesta ragione o mente o spirito domina sui moti irrazionali dell'animo, nell'uomo domina appunto ciò a cui è assegnato il dominio da quella legge che abbiamo appurato essere eterna» ([...] *cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est [...] ratio ista ergo vel mens vel spiritus cum inrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus*)<sup>24</sup>.

Se, dunque, questo genere di ordinata disposizione produce nell'uomo la sapienza, cioè lo stato derivante dalla «totale sottomissione della passione alla mente» (*regno mentis omni libidinis subiugatione*)<sup>25</sup>, la stoltezza non può consistere che nella condizione contraria, per cui «la mente non ha il potere supremo» (*mens summam potestatem non habet*)<sup>26</sup>. Poste tali premesse, appare chiaro come: (i) la mente sia più potente della brama (è giusto e retto, infatti, che domini su di essa), (ii) nessun animo vizioso superi un animo virtuoso (una mente, dunque, non può essere resa viziosa da un'altra mente: quest'ultima, infatti, sarebbe già viziosa o lo diventerebbe cercando di compiere un simile atto, risultando in entrambi i casi inferiore e più debole), (iii) ogni anima sia più potente e migliore di qualsiasi corpo (come una vita razionale è migliore di una vita irrazionale, così un corpo animato lo è di un corpo inanimato). Se, dunque, nessuna realtà — sia essa inferiore, pari o superiore<sup>27</sup> — può far decadere una mente sovrana e virtuosa, non resta che concludere che «nessun'altra cosa rende la mente compagna della passione se non la volontà che le è propria e il libero arbitrio» (*nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria voluntas et liberum arbitrium*)<sup>28</sup>.

Dimostrata la volontarietà della stoltezza umana, quindi, risultano giustificate tanto la grandezza<sup>29</sup> quanto la giustezza della pena che essa merita. O almeno così sembra. Volontarietà e pena, intuitivamente comprensibili in rapporto alla caduta del primo uomo, non sembrano infatti altrettanto ammissibili in «noi, che certamente siamo stolti né mai siamo stati sapienti» (*nos, qui certe stulti sumus*

<sup>24</sup> Aug., *lib. arb.*, I, viii, 18 (*Dialoghi*, pp. 922-923).

<sup>25</sup> Ivi, I, ix, 19 (*Dialoghi*, pp. 924-925).

<sup>26</sup> *Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 922-923).

<sup>27</sup> Una realtà di questo tipo, cioè Dio — tale identificazione, solo accennata in I, x, 20, sarà oggetto di un'ampia dimostrazione nel libro II (iii, 7-xv, 39) —, non potrebbe che essere giusta.

<sup>28</sup> Aug., *lib. arb.*, I, x, 20 (*Dialoghi*, pp. 928-929).

<sup>29</sup> Tra gli effetti della stoltezza, ampiamente descritti in I, xi, 22, vi sono: il dominio tempestoso della passione, la debolezza e precarietà della mente, la sospensione del giudizio, il timore dell'evidenza dei ragionamenti, la disperazione del vero, l'attaccamento all'ignoranza, l'aleatorietà degli sforzi compiuti per pervenire alla conoscenza. Sul tema della natura "perturbante" delle passioni e sul rapporto di Agostino con le fonti stoiche, cf. es. J. Brachtendorf, *Cicero and Augustine on the Passions*, «Revue des Études Augustiniennes», 43 (1997), pp. 289-308.

*nec sapientes umquam fuimus*)<sup>30</sup>. Non solo: «C'è il grande problema se, prima di diventare compagno di questo corpo, l'animo abbia vissuto una qualche altra vita e se una volta sia vissuto sapientemente» (*utrum ante consortium huius corporis alia quadam vita vixerit animus et an aliquando sapienter vixerit, magna quaestio est*)<sup>31</sup>.

Che la stoltezza umana sia punita anche nella vita presente (cioè in una vita stolta fin dal principio, a differenza di quella del primo uomo), tuttavia, può essere spiegato. Infatti l'uomo: (i) ha una volontà (il ricercare stesso, in quanto desiderio di conoscere, lo attesta); (ii) ha una volontà buona (desidera, infatti, «di vivere in modo retto e di giungere alla sapienza suprema [*recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire*])<sup>32</sup>; (iii) può godere della propria volontà buona mediante la sua stessa volontà («Che cosa infatti sta tanto nella volontà quanto la volontà stessa? [*Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?*])<sup>33</sup>. Anche se non sono stati precedentemente sapienti<sup>34</sup>, dunque, gli uomini stolti incorrono in una pena grande (la mancanza della volontà buona, bene che supera tutti i beni non in nostro potere) e giusta (il conseguimento della volontà buona è frutto di un'operazione volontaria).

Da tale assunto derivano due conseguenze, che interessano il rapporto tra volontà e felicità. La prima è che chi stima molto e apprezza la propria volontà buona è non solo ottimamente virtuoso (in lui coabitano le quattro virtù cardinali)<sup>35</sup>, ma anche agevolmente felice (egli conduce una vita lodevole, dunque desiderabile)<sup>36</sup>: «Se ne deduce che, chiunque voglia vivere in modo retto e onorevole, se vuole volerlo preferendolo ai beni effimeri, consegue una cosa così grande con una così grande facilità, che possedere ciò che ha voluto consiste in nient'altro, per lui, che nel fatto stesso di volere» (*Ex quo conficitur ut, quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, adsequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit*)<sup>37</sup>. La seconda è che, benché tutti vogliano esseri felici, non tutti lo sono e tutti gli infelici lo sono

<sup>30</sup>Ivi, I, xii, 24 (*Dialoghi*, pp. 932-933).

<sup>31</sup>*Ibid.*; la questione verrà trattata in conclusione del libro III (xviii, 51-xxv, 77).

<sup>32</sup>Ivi, I, xii, 25 (*Dialoghi*, pp. 934-935).

<sup>33</sup>Ivi, I, xii, 26 (*Dialoghi*, pp. 936-937): cioè il fatto di volere, e non necessariamente la realizzazione di tale volere (cf. *infra*, n. 107).

<sup>34</sup>*Ibid.*: «[...] anche qualora non siano mai stati sapienti — questo infatti è incerto e oscurissimo — [...]» ([...] *tametsi numquam sapientes fuerunt — hoc enim dubium et occultissimum est — [...]*). Cf. I, xiii, 28.

<sup>35</sup>Ivi, I, xiii, 27.

<sup>36</sup>Ivi, I, xiii, 28.

<sup>37</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 942-943). Segue di poche righe una definizione, altrettanto conseguente, della vita felice: «Ebbene, questa stessa gioia, che è generata dall'ottenimento di questo bene, quando solleva l'animo in modo tranquillo, calmo e per di più costante, è detta 'vita felice' (*Atqui hoc ipsum gaudium quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum, beata vita dicitur*)» (*Dialoghi*, pp. 944-945).

per volontà propria: per essere felici, infatti, non basta volere la vita felice, ma occorre anche voler vivere in modo retto.

La legge eterna, infatti, «ha fissato con inalterabile stabilità che nella volontà stia il merito, nella felicità e nell'infelicità invece il premio e il castigo» (*incommutabili stabilitate firmavit, ut in uoluntate meritum sit, in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium*)<sup>38</sup>. Per questo, essa è amata e volontariamente rispettata dagli uomini felici (amanti delle realtà eterne), odiata e subita invece dagli infelici che, in quanto tali (cioè in quanto amanti delle realtà temporali), simultaneamente necessitano del giogo della legge temporale<sup>39</sup>; e mentre la prima «ordina di distogliere l'amore dalle cose temporali e di rivolgerlo, purificato, a quelle eterne» (*avertere amorem a temporalibus et eum mundatum ad aeterna convertere*)<sup>40</sup>, la seconda esercita il proprio potere punitivo mediante la paura al fine di regolare il possesso dei beni temporali<sup>41</sup> «in base a quel diritto da cui è preservata la pace e l'umana società» (*eo iure [...] quo pax et societas humana servetur*)<sup>42</sup>.

In tal modo, può considerarsi risolta la questione relativa alla natura dell'agire male, che dunque consiste nel «ricercare, come fossero grandi e meravigliose, le cose temporali [...] trascurando le realtà eterne, di cui la mente gode mediante se stessa e mediante se stessa conosce con certezza, e che non può perdere se le ama» (*neglectis rebus aeternis, quibus per se ipsam mens fruitur et per se ipsam percipit et quae amans amittere non potest, temporalia [...] quasi magna et miranda sectari*)<sup>43</sup>. Lo stesso, però, non può dirsi ancora della difficoltà legata alla deprecabile ipotesi della responsabilità divina nei confronti dell'agire malvagio: «Chiedo però se sia stato opportuno darci, da parte di Colui che ci ha creato, proprio il libero arbitrio a causa del quale abbiamo, come si è provato, la capacità di peccare. Vediamo infatti che non avremmo peccato se di esso fossimo stati privi, e c'è da temere che in questo modo anche Dio sia considerato autore delle nostre cattive azioni» (*Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi si isto careremus, et metuendum est, ne hoc modo deus etiam*

<sup>38</sup>Ivi, I, xiv, 30 (*Dialoghi*, pp. 944-947).

<sup>39</sup>Ivi, I, xv, 31.

<sup>40</sup>Sul fondamentale binomio "agostiniano" *aversio-conversio*, cf. la bibliografia citata in *ComGen.*, pp. 1449-1450, n. 41.

<sup>41</sup>Come precisato opportunamente in *lib. arb.*, I, xv, 33, non sono i beni temporali o il loro semplice possesso a essere meritevoli di biasimo, bensì il loro cattivo uso e amore disordinato da parte degli uomini: «È verissimo che bisogna biasimare non le cose stesse, ma gli uomini che le usano male (*Verissimum est non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos*)» (*Dialoghi*, pp. 954-955).

<sup>42</sup>Aug., *lib. arb.*, I, xv, 32 (*Dialoghi*, pp. 950-951).

<sup>43</sup>Ivi, I, xvi, 34 (*Dialoghi*, pp. 954-957).



*malefactorum nostrorum auctor existimetur*)<sup>44</sup>.

## 2 QUARE DEDERIT DEUS HOMINI LIBERUM ARBITRIUM VOLUNTATIS: LA RIFLESSIONE SULLA BONTÀ DI DIO E DEL LIBERO ARBITRIO (LIBRO II)

Sarebbe insensato chiedersi se Dio sia autore del male senza prima sapere se Egli sia anche autore del libero arbitrio. Per esserne certi, tuttavia, è sufficiente considerare che ogni cosa buona viene da Dio. Da Lui, quindi, provengono tanto la giusta retribuzione delle azioni (tutto ciò che è giusto, infatti, è buono) quanto l'uomo che le compie (il quale è un bene nella misura in cui, quando vuole, può agire in modo retto). Lo stesso sembra doversi dire della *libera voluntas*, la cui concessione da parte di Dio appare non solo effettiva, ma anche: motivata<sup>45</sup>, non finalizzata all'agire male<sup>46</sup>, necessaria per la giusta retribuzione dell'agire morale<sup>47</sup>.

Se è certo che sia stato Dio a concedere all'uomo la volontà libera, dunque, non si tratta di appurare *se*, ma di comprendere *che* quest'ultima non avrebbe dovuto non solo non essere data, ma neppure essere data diversamente da come lo è stata (cioè che era necessario che fosse data e data così<sup>48</sup>). Se però, constatando che attraverso la volontà libera l'uomo può anche agire male, si mette in dubbio l'opportunità della sua concessione da parte di Dio, si è *ipso facto* costretti a porne in discussione o a negarne la provenienza da Dio<sup>49</sup>. Per scongiurare una simile

<sup>44</sup>Ivi, I, xvi, 35 (*Dialoghi*, pp. 956-957)

<sup>45</sup>Ivi, II, ii, 3 (*Dialoghi*, pp. 964-965): «È dunque motivo sufficiente per averla data il fatto che senza di quella l'uomo non potrebbe agire in modo retto» (*Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere*).

<sup>46</sup>La punizione dei peccati, infatti, sarebbe ingiusta «se la volontà fosse stata data libera non solo per vivere in modo retto, ma anche per peccare [*si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data*]» (*Ibid.*, *Dialoghi*, pp. 964-965).

<sup>47</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 966-967): «[...] è dovuta esservi giustizia, poiché questo è uno dei beni che vengono da Dio. Quindi Dio ha dovuto dare all'uomo una volontà libera» (*Debit [...] esse iustitia, quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex deo. Debit igitur deus dare homini liberam voluntatem*)

<sup>48</sup>Cioè suscettibile di cattivo uso.

<sup>49</sup>Ivi, II, ii, 4 (*Dialoghi*, pp. 965-967): «Se invece trovassimo che darla non è stato un bene, allora capiremmo che non l'ha data Colui che è empio biasimare» (*Si autem invenerimus non bene datam esse, non eum dedisse intellegamus, quem culpae nefas est*). E, poco dopo: «Vedo infatti che, dal fatto che è incerto se la volontà libera sia stata data per agire in modo retto, dato che per mezzo di quella possiamo anche peccare, diventa incerto anche se avrebbe dovuto essere data. Se infatti non è certo che sia stata data per agire in modo retto, non è certo nemmeno che avrebbe dovuto essere data; e per questo sarà incerto pure se l'abbia data Dio, poiché, se non è certo che avrebbe dovuto essere data, non è certo che sia stata data da Colui che è empio credere abbia dato qualcosa che non avrebbe dovuto dare [*Video enim ex hoc quod incertum est, utrum ad recte faciendum voluntas libera data sit, cum per illam etiam peccare possimus, fieri etiam illud incertum, utrum dari debuerit. Si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dari debuisse; ac per hoc etiam*]

conclusione, pertanto, occorre dimostrare coerentemente che: (i) Dio esiste; (ii) da Lui deriva qualunque cosa nella misura in cui è buona; (iii) tra le cose buone vi è la volontà libera<sup>50</sup>.

(i) La certezza relativa al primo punto viene guadagnata attraverso una complessa dimostrazione dell'esistenza di Dio<sup>51</sup>, che occupa interamente la parte centrale del libro (par. 7-39). Fedele alla scelta metodologica che esplicitamente la ispira<sup>52</sup>, essa muove da dati di comprovata evidenza.

- [1] In primo luogo, per l'uomo è evidente che egli stesso esiste, vive e comprende (se così non fosse, infatti, neppure potrebbe sbagliarsi o dubitare a tale riguardo)<sup>53</sup>, e al contempo che, di questi tre atti, l'ultimo è più eccellente dei precedenti nella misura in cui li implica senza essere da essi implicato<sup>54</sup>.
- [2] In secondo luogo, all'uomo risulta evidente la distinzione tra senso corporeo, senso interiore e ragione. Egli sa, infatti, di possedere dei sensi corporei capaci di percepire le realtà corporee (*vista/colore, udito/suono, olfatto/odore, gusto/sapore, tatto/proprietà tattili*), *ma non* se stessi; sa, inoltre, di avere un senso più interno<sup>55</sup>, con cui percepisce le realtà corporee attraverso i sensi e i sensi stessi; sa, infine, che la facoltà di distinguere tra realtà sensibili, sensi corporei e senso interiore deriva dalla ragione, capace a propria volta di discernere se stessa dalle facoltà precedentemente nominate<sup>56</sup>.

*utrum eam deus dederit incertum erit, quia si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse aliquid quod dari non debuit]*» (II, iii, 5, *Dialoghi*, pp. 968-969).

<sup>50</sup>Ivi, II, iii, 7.

<sup>51</sup>Su tale dimostrazione, che come scrive Goulven Madec in: Saint Augustin, *De magistro – De libero arbitrio*, Introduction, traduction et notes par G. Madec, Desclée de Brouwer, Paris 1976 (BA, 6<sup>3</sup>), pp. 562-563 deve essere correttamente intesa come «un acte d'intelligence de la foi et une ascension méthodique de l'esprit vers Dieu», si vedano la dettagliata ricostruzione e l'ampia bibliografia riportate in: G. Catapano, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio nel libro II del «De libero arbitrio» di Agostino*, reperibile online all'indirizzo (consultato in data 15.12.2020):[https://www.academia.edu/44248053/La\\_dimostrazione\\_dell\\_esistenza\\_di\\_Dio\\_nel\\_libro\\_II\\_del\\_De\\_libero\\_arbitrio\\_di\\_Agostino](https://www.academia.edu/44248053/La_dimostrazione_dell_esistenza_di_Dio_nel_libro_II_del_De_libero_arbitrio_di_Agostino)

<sup>52</sup>Cf. Aug., *lib. arb.*, II, iii, 7; iv, 10.

<sup>53</sup>Sul cosiddetto “cogito agostiniano”, cf. l'ampio studio di E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée d'Augustin*, Vrin, Paris 2001.

<sup>54</sup>Aug., *lib. arb.*, II, iii, 7 (*Dialoghi*, pp. 974-975): «Sosteniamo anche che tra queste tre cose è più eccellente quella che l'uomo possiede insieme alle altre due, cioè il comprendere, perché il possedere questo implica l'esistere e il vivere» (*Tenemus etiam id, esse in his tribus praestantius quod homo cum duobus ceteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et vivere*).

<sup>55</sup>Sulla nozione di *sensus interior* e sulle sue fonti filosofiche, cf. *Dialoghi*, pp. 1212-1213, n. 10 e la bibliografia ivi citata.

<sup>56</sup>Aug., *lib. arb.*, II, iii, 8-iv, 10 (iv, 10, *Dialoghi*, pp. 984-985): «Evidenti sono infatti questi punti: che le cose corporee si sentono con il senso del corpo; che questo medesimo senso però non si può sentire con il senso medesimo; che invece con un senso interiore si sentono sia le cose corporee mediante il senso del corpo sia lo stesso senso del corpo; che inoltre grazie alla ragione sia tutte

- [3] In terzo luogo, all'uomo appare evidente che nulla in lui è migliore della ragione: ciò che il senso coglie esiste, i sensi (corporei e interiore) appartengono a ciò che vive<sup>57</sup>, la ragione regola e giudica le operazioni conoscitive dei sensi<sup>58</sup>.
- [4] Raccolte tali evidenze, in particolare quella relativa all'eccellenza della ragione, risulta possibile determinare con precisione l'obiettivo della dimostrazione. Trovare Dio consisterà nel giungere non «a ciò a cui la [...] ragione è inferiore, ma solo a ciò a cui nessuno è superiore» (*quo [...] ratio est inferior, sed quo est nullus superior*)<sup>59</sup>. Per assolvere un tale compito, poi, sarà sufficiente scoprire qualcosa (*aliquid*) di eterno e inalterabile al di sopra della mente, che la ragione possa cogliere comprendendo al contempo la propria inferiorità: «Mi basterà difatti far vedere che esiste qualcosa di tal fatta, che o ammetterai essere Dio oppure, se esiste qualcosa al di sopra, concederai che Dio stesso esiste» (*Nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi quod aut fateberis deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum deum esse concedes*)<sup>60</sup>.
- [5] Per individuare una tale realtà superiore alla mente, occorre inizialmente considerare che tanto i sensi corporei (è possibile percepire oggetti che altri non colgono), quanto il senso interiore e la ragione (ciascuno conosce gli oggetti del percepire e del comprendere, nonché il proprio percepire e il proprio comprendere), sono posseduti singolarmente da ciascuno<sup>61</sup>.
- [6] Ciò non toglie, d'altra parte, che negli oggetti dei sensi si riscontra una duplice dimensione, privata e comune. La prima, che coinvolge olfatto e gusto, si osserva quando un sensibile può essere colto da un solo soggetto alla volta, che lo percepisce singolarmente trasformandolo e assimilandolo alla propria natura. La seconda, che coinvolge vista e udito<sup>62</sup>, si realizza invece nel

quelle cose sia la ragione stessa diventano note e sono contenute nella scienza» (*Manifesta enim sunt: sensu corporis sentiri corporalia; eundem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri et ipsum corporis sensum; ratione vero et illa omnia et eandem ipsam notam fieri et scientia contineri*).

<sup>57</sup>Il riferimento, evidentemente, è alla vita degli animali irrazionali.

<sup>58</sup>Aug., *lib. arb.*, II, v, 11-vi, 13.

<sup>59</sup>Ivi, II, vi, 14 (*Dialoghi*, pp. 992-993).

<sup>60</sup>*Ibid.*

<sup>61</sup>Ivi, II, vii, 15.

<sup>62</sup>Si potrebbe obiettare che due soggetti possono certo rivolgere contemporaneamente la vista o l'udito a una medesima realtà sensibile (a un medesimo oggetto corporeo e spaziale), ma non possono né percepirla istantaneamente nella sua interezza, né percepirla contemporaneamente dalla medesima prospettiva o posizione. Su questo punto, cf. es. E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Angelo Guerini, Milano 1998<sup>6</sup>, pp. 34-35: «Parlare di lati dell'oggetto che giungono effettivamente a percezione è inevitabile. Ogni aspetto, ogni continuità di singoli adombramenti, per quanto ampiamente perseguita, dà solamente lati, e questo, ce ne convinciamo facilmente, non è un mero fatto: una percezione esterna che esaurisca il contenuto sensibile-cosale di ciò che viene percepi-

momento in cui un sensibile può essere colto contemporaneamente da più soggetti, che percependolo non lo alterano e non se ne appropriano<sup>63</sup>.

- [7] Una forma analoga di apprensione comune, inoltre, si dà anche sul piano della conoscenza intellettuale, rispetto al quale vengono forniti due esempi di intelligibili comuni. In primo luogo, «la verità dei rapporti numerici» (*ratio et veritas numeri*)<sup>64</sup>, la quale «non è di competenza dei sensi del corpo, resiste invariabile e intatta e si offre in comune alla visione di tutti coloro che ragionano» (*et ad sensum corporis non pertinere et invertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem*)<sup>65</sup>. Essa manifesta, inoltre, uno stretto legame con la sapienza<sup>66</sup>, che viene chiamata in causa quale secondo esempio di intelligibile comune.
- [8] Anche la sapienza, cioè «la verità nella quale si scorge e si possiede il sommo bene» (*veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum*)<sup>67</sup>, è qualcosa di unico<sup>68</sup> e non appropriabile<sup>69</sup>, nella misura in cui le sue *regulae*, al pari di quelle numeriche, «sono vere e inalterabili» (*vere atque incommutabiles*),

to è impensabile, così come è impensabile che un oggetto percettivo in una percezione conclusa possa darsi, in senso stretto, da tutti i lati, secondo la totalità delle sue note caratteristiche intuibili sensibilmente»; T. Breyer, *Abschattung*, in H.-H. Gander (hrsg.), *Husserl Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, pp. 20-21. Ammettendo questo, verrebbe meno l'aspetto specifico che secondo Agostino distingue la vista e l'udito dal tatto: cf. II, vii, 18.

<sup>63</sup>Aug., *lib. arb.*, II, vii, 16-19 (*Dialoghi*, pp. 1002-1003): «Si deve dunque intendere come proprio e per così dire privato ciò che ognuno di noi è per se stesso e ciò che lui solo sente in se stesso perché appartiene in modo esclusivo alla sua natura; come comune e per così dire pubblico invece ciò che è sentito da tutti i senzienti senza alcuna alterazione e trasformazione di esso» (*Proprium ergo et quasi privatum intellegendum est quod unusquisque nostrum sibi est et quod in se solus sentit quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur*).

<sup>64</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1002-1003).

<sup>65</sup>Ivi, II, viii, 24 (*Dialoghi*, pp. 1010-1011): in altri termini, replica a livello *intelligibile* le medesime caratteristiche osservate sul piano sensibile: nello specifico, *disponibilità comune e inappropriabilità* dell'oggetto di conoscenza. Sull'intelligibilità del numero, dimostrata a partire dall'infinita divisibilità dei corpi e dall'impossibilità di percepire o immaginare l'infinita serie numerica, cf. II, viii, 21-23.

<sup>66</sup>Ivi, II, viii, 24 (*Dialoghi*, pp. 1010-1011): «Non senza motivo, infatti, nei libri sacri il numero è congiunto alla sapienza, lì dove si dice: *Io ho ispezionato anche il mio cuore per sapere, considerare e cercare la sapienza e il numero*» (*Non enim frustra in sanctis libris sapientiae coniunctus est numerus, ubi dictum est: Circui-<i> ego et cor meum ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum*). Il versetto citato è quello di *Qo* 7, 25.

<sup>67</sup>Ivi, II, ix, 26 (*Dialoghi*, pp. 1012-1013).

<sup>68</sup>Unico anche qualora non vi sia accordo circa l'unicità e l'identità del sommo bene: cf. Aug., *lib. arb.*, II, ix, 27.

<sup>69</sup>Tale caratteristica è da intendersi nel senso di "non appropriabile in modo esclusivo", e non impedisce che, delle regole della sapienza, «quanto più uno se ne serve per condurre la vita e conduce la vita secondo queste, tanto più vive e agisce sapientemente (*quandoquidem quanto magis quisque ad agendam vitam eis utitur et secundum haec agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter*)» (II, x, 29, *Dialoghi*, pp. 1022-1023)

«vere ed evidenti e [...] presenti in comune alla contemplazione di tutti coloro che sono in grado di osservare quelle cose» (*veras atque manifestas easque omnibus qui haec intueri valent communes ad contemplandum adesse*)<sup>70</sup>.

- [9] Le *regulae* del numero e della sapienza, vale a dire i principi numerici e morali, qualunque sia la natura dei loro rapporti<sup>71</sup>, sono indubitabilmente e inalterabilmente vere<sup>72</sup>, caratteristica condivisa che postula perlomeno la loro coabitazione nell'ambito di un'unica verità inalterabile<sup>73</sup> (e conseguentemente l'esistenza di quest'ultima)<sup>74</sup>.
- [10] La verità, come dimostra la sua disponibilità comune, integrale e simultanea alle menti, non appartiene loro né singolarmente né esclusivamente<sup>75</sup>. La verità, poi, è certamente superiore alla mente, nella misura in cui contiene i criteri inalterabili e ingiudicabili in virtù dei quali quest'ultima può, e conformemente ai quali quest'ultima deve, formulare i propri giudizi, su di sé<sup>76</sup> e sulle realtà che le sono inferiori<sup>77</sup>. Simile e allo stesso tempo dissimile dalle

<sup>70</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1020-1021): «[...] codeste per così dire regole e in un certo senso lumi delle virtù siano comunemente presenti, nella loro verità e inalterabilità, sia una ad una sia tutte insieme, alla contemplazione di coloro che sono in grado di osservarle ciascuno con la propria mente e ragione» ([...] *istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum et vera et incommutabilia et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicerere*).

<sup>71</sup>Nonostante la questione venga lasciata aperta in quanto non decisiva ai fini della dimostrazione, è convinzione dei dialoganti che tra sapienza e numero vi sia una relazione di identità sostanziale: «Non c'è dubbio, però, che si tratti di una sola e medesima realtà [*Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est*]» (II, xi, 30, *Dialoghi*, 1024-1025).

<sup>72</sup>Ivi, II, xi, 32 (*Dialoghi*, pp. 1028-1029): «[...] è almeno evidente che l'uno e l'altra sono veri e inalterabilmente veri» ([...] *illud certe manifestum est utrumque verum esse et incommutabiliter verum*).

<sup>73</sup>Ivi, II, xi, 30 (*Dialoghi*, pp. 1024-1025): «[...] pur esistendo queste due cose nella verità più nascosta e certa» ([...] *cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate*).

<sup>74</sup>Ivi, II, xii, 33 (*Dialoghi*, pp. 1028-1029): «Perciò non negare in alcun modo che esista una verità inalterabile, contenente tutte queste cose che sono inalterabilmente vere» (*Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem*).

<sup>75</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1028-1031): «Ora, tutto ciò che è a comune disposizione di tutti coloro che ragionano e comprendono, chi potrebbe mai dire che appartenga esclusivamente alla natura di alcuno di loro? [...] Così dunque anche quelle cose che io e te osserviamo in comune ciascuno con la sua mente, non dire affatto che appartengono alla natura della mente di uno di noi» (*Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intellegendibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? [...] Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspiciamus, nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam*).

<sup>76</sup>Ivi, II, xii, 34 (*Dialoghi*, pp. 1030-1031): «E che dire del fatto che secondo quella giudichiamo anche delle nostre stesse menti [...]» (*Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus [...]*).

<sup>77</sup>Il fatto che la mente giudichi non della verità, ma secondo la verità, dimostra che quest'ultima non le è inferiore: «Se però fosse inferiore, non giudicheremmo secondo quella, ma di quella [*Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicaremus*]»; il fatto che la verità e i suoi criteri non siano mutevoli, poi, esclude che abbiano dignità ontologica pari alla mente: «Se poi questa verità

cose che conosciamo con la vista e l'udito<sup>78</sup>, la verità coincide con la sapienza ed è la fonte suprema della felicità<sup>79</sup> e della libertà<sup>80</sup> dell'uomo.

[11] Stabilito che esiste qualcosa al di sopra della mente (la verità), che ciò sia Dio o che Dio sia ancora superiore, non si può dubitare che Dio esista<sup>81</sup>.

(ii) Dopo aver mostrato che Dio esiste, secondo l'itinerario di ricerca tracciato nel paragrafo 7, occorre chiarire che tutte le cose, in quanto buone, provengono da Lui. Tale conclusione viene raggiunta attraverso la seguente sequenza argomentativa:

- [1] L'insipiente conosce la sapienza; nella sua mente, infatti, è insito il concetto della sapienza e delle cose che le appartengono, come dimostra la sua certezza di voler e dover essere sapiente<sup>82</sup>.
- [2] L'aspirazione alla sapienza viene alimentata nell'uomo dalla capacità, che egli possiede, di contemplare le realtà intelligibili<sup>83</sup>, alle quali è condotto dalle tracce (*vestigia*) che la Sapienza creatrice ha posto nelle sue opere. Tali tracce si manifestano nel creato come strutture formali e numeriche, che fungono da richiamo per l'uomo affinché rientri in se stesso<sup>84</sup> e senza le quali nessuna

fosse allo stesso livello delle nostre menti, anch'essa sarebbe mutevole [*Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset*]. Pertanto, «se non è inferiore né allo stesso livello, resta che è superiore e più eccellente [*si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior*]» (II, xii, 34, *Dialoghi*, pp. 1030-1033).

<sup>78</sup>Simile in quanto conoscibile simultaneamente e integralmente da più soggetti, dissimile in quanto ovunque e interamente presente: cf. Ivi, II, xiv, 37-38.

<sup>79</sup>Ivi, II, xiv, 36 (*Dialoghi*, pp. 1034-1035): «Siccome nella verità si conosce e si intende il sommo bene, e tale verità è la sapienza, scorgiamo in essa e intendiamo il sommo bene e di esso pienamente godiamo! Giacché felice è chi gode del sommo bene» (*Immo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum eaque veritas sapientia est, cernamus in ea teneamusque summum bonum eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono*).

<sup>80</sup>Ivi, II, xiii, 37 (*Dialoghi*, pp. 1034-1035): «Questa è la nostra libertà: quando ci sottomettiamo a tale verità; e proprio questo è il nostro Dio, il quale ci libera dalla morte, cioè dalla condizione del peccato» (*Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati et ipse est deus noster qui nos liberat a morte, id est a condicione peccati*).

<sup>81</sup>Ivi, II, xv, 39 (*Dialoghi*, pp. 1038-1039): «Se infatti esiste qualcosa di più eccellente, Dio è piuttosto quello; se invece non esiste, già la verità stessa è Dio. Sia dunque che quello esista sia che non esista, non potrai comunque negare che Dio esiste; e questa è la questione che avevamo stabilito di discutere» (*Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est; si autem non est, iam ipsa veritas deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, deum tamen esse negare non poteris; quae nobis erat ad tractandum et disserendum quaestio constituta*).

<sup>82</sup>Ivi, II, xv, 40.

<sup>83</sup>Ivi, II, xvi, 41.

<sup>84</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1044-1045): «Dovunque tu ti volga, infatti, essa ti parla con determinate tracce che ha impresso nelle sue opere e, mentre tu scivoli verso le cose esteriori, ti richiama all'interiorità proprio grazie alle cose esterne, affinché tu veda che, quanto in un corpo ti procura diletto e attira mediante i sensi carnali, è strutturato numericamente, e tu cerchi da dove provenga,

realtà potrebbe esistere<sup>85</sup>, essere conosciuta ed apprezzata nella propria bontà e bellezza<sup>86</sup>.

[3] Le cose mutevoli che si colgono con i sensi e con l'animo, cioè i corpi e gli animi, sono tenute insieme nel proprio essere da forme numeriche. In quanto mutevoli, tuttavia, esse sono formabili, dunque bisognose di ricevere una forma. Poiché nulla può ricevere da sé ciò che non ha, tali forme sono ricevute da una forma inalterabile ed eterna, di cui dunque postulano l'esistenza. Quest'ultima è la loro provvidenza<sup>87</sup>.

[4] Le creature di ogni genere (il corpo e la vita)<sup>88</sup>, fintantoché sussistono, possiedono una forma, e nella misura in cui possiedono una forma sono dei beni<sup>89</sup>. In quanto sono mutevoli, poi, sono formabili, e in quanto formabili proven-

e ritorni in te stesso [...]» (*Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam quae operibus suis impressit loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos inlicit sensus, videas esse numerosum et quaeras unde sit et in te ipsam redeas [...]*).

<sup>85</sup>Ivi, II, xvi, 42 (*Dialoghi*, pp. 1044-1045): «Hanno forme poiché hanno numeri; togli loro queste proprietà, e saranno nulla [...] Giacché l'essere a loro in tanto appartiene in quanto essere cose strutturate numericamente» (*Formas habent quia numeros habent; adime illis haec, nihil erunt [...]* *Quandoquidem in tantum illis est esse in quantum numerosa esse*). Sul concetto di "numero" e sul suo accostamento a quello di "forma", cf. la bibliografia citata in *ComGen.*, p. 1440, n. 236.

<sup>86</sup>Aug., *lib. arb.*, II, xvi, 42 (*Dialoghi*, pp. 1044-1045): «E gli artisti umani hanno nella loro arte i numeri di tutte appunto le forme corporee, ai quali adattano appunto le loro opere, e nel fabbricare continuano a muovere le mani e gli strumenti fino a quando quel che viene formato al di fuori, ricondotto a quella luce dei numeri che sta dentro, per quanto è possibile, non raggiunga la perfezione e non piaccia, attraverso la mediazione del senso, al giudice interiore che contempla i numeri superni» (*Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros quibus coaptant opera sua, et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest, impetret absolutionem placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti*).

<sup>87</sup>Ivi, I, xvii, 45 (*Dialoghi*, pp. 1050-1051): «Da qui si capisce che tutte le cose sono governate dalla provvidenza. Se infatti tutte le cose che sono, tolta completamente la forma, non saranno più, la forma stessa inalterabile grazie alla quale sussistono tutte quante le cose mutevoli, affinché siano compiute ed eseguite dai numeri delle loro forme, proprio essa è la loro provvidenza. Queste infatti non esisterebbero se non esistesse quella» (*Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia, quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia. Non enim ista essent si illa non esset*). Sulla dottrina agostiniana della provvidenza, cf. E. Dal Chiele, *Ricerche sul lessico della Provvidenza in Agostino, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Facultät der Universität zu Köln im Fach Philosophie*, vorgelegt von Elisa Dal Chiele, Köln, den 3. November 2014.

<sup>88</sup>Questi due termini, che sintetizzano la totalità dei generi in cui si differenziano le realtà create, designano rispettivamente le realtà: che sono (i *corpi*), che vivono (la *vita* vegetale e animale) e che in quanto vivono comprendono (la *vita* razionale).

<sup>89</sup>Aug., *lib. arb.*, II, xx, 54 (*Dialoghi*, pp. 1066-1067): «Se infatti il compimento della forma è un bene, è già un qualche bene anche l'abbozzo di forma» (*Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio*). Sulla nozione di *inchoatio formae*, cf. E. Moro, *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Canterano (RM) 2017, pp. 129-143.

gono dalla forma sempre identica della provvidenza. Tutti i beni, dunque, provengono da Dio<sup>90</sup>.

(iii) La dimostrazione del terzo e ultimo assunto, secondo cui la volontà libera è un bene, consegue implicitamente dalle soluzioni fornite alle due questioni precedenti. Infatti:

- [1] Si è appurato che le nature del corpo e dell'animo provengono da Dio, e che la prima è superiore alla seconda. Ora, tra i beni del corpo ve ne sono alcuni che possono essere usati male, e di cui tuttavia non si lamenta la concessione da parte di Dio<sup>91</sup>; lo stesso, a maggior ragione, deve dirsi rispetto all'anima (in quanto bene maggiore del corpo) e a tutti i suoi beni, ancorché utilizzabili in modo non retto (come la volontà libera).
- [2] Nell'uomo ciò senza di cui si *non si può* vivere in modo retto è migliore rispetto a ciò senza di cui si *può* vivere in modo retto. Poiché ciò che nell'uomo non è necessario per il vivere rettamente (es. le membra corporee) è considerato un bene, a maggior ragione deve esserlo ciò che è necessario rispetto a tale fine. In quanto condizione indispensabile per il vivere rettamente, dunque, la volontà libera è un bene.

[a] Più esattamente, essendo una delle «potenze dell'animo [...] senza le quali non si può vivere in modo retto» (*potentiae [...] animi, sine quibus recte vivi non potest*), essa è un bene medio: cioè per un verso superiore ai beni minimi costituiti dalle «belle forme di qualsiasi corpo [...] senza le quali si può vivere in modo retto» (*species [...] quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest*), per un altro inferiore ai beni grandi, come la giustizia e la virtù, coincidenti con «il buon uso di codeste realtà che possiamo usare anche non bene» (*bonus usus istorum quibus etiam non bene uti possumus*) e che a propria volta non possono essere oggetto d'uso cattivo<sup>92</sup>.

<sup>90</sup>Aug., *lib. arb.*, II, xvii, 46 (*Dialoghi*, pp. 1052-1053): «Codeste due cose, quindi, il corpo e la vita, siccome sono formabili [...] e ricadono nel nulla una volta persa completamente la forma, mostrano a sufficienza di sussistere in base a quella forma che è sempre identica. Perciò i beni di qualunque grandezza [...] non possono provenire se non da Dio» (*Istae igitur duae creaturae, corpus et vita, quoniam formabilia sunt [...] amissaque omnino forma in nihilum recidunt, satis ostendunt ex illa forma subsistere quae semper eiusmodi est. Quamobrem quantacumque bona [...] nisi ex deo esse non possunt*).

<sup>91</sup>Si potrebbe notare, tuttavia, che i beni corporei non sarebbero utilizzabili se non vi fosse la volontà, e che l'esistenza della volontà malvagia è condizione indispensabile per il loro cattivo impiego.

<sup>92</sup>Aug., *lib. arb.*, II, xix, 50 (*Dialoghi*, pp. 1060-1061).



[b] La volontà, che determina il buono o cattivo uso delle cose, fa uso anche di se stessa<sup>93</sup>: bene e felicemente aderendo al bene inalterabile e comune<sup>94</sup>, male e infelicemente distogliendosi da esso e rivolgendosi a quelli mutevoli<sup>95</sup>.

In conclusione, dimostrato che Dio esiste (i) ed è fonte di ogni bene (ii), e dunque della volontà libera (iii), e chiarito che il peccato non è altro che il moto di allontanamento della volontà dal bene inalterabile, cioè da Dio, appare contraddittorio che proprio Dio possa essere considerato l'autore del peccato<sup>96</sup>. L'origine di tale moto deficitario<sup>97</sup>, tuttavia, resta ulteriormente da indagare.

### 3 UNDE ILLUD MOTUS EXISTAT QUO IPSA VOLUNTAS AVERTAT: LA RIFLESSIONE SULL'ORIGINE DEL MALE MORALE (LIBRO III)

Il movimento peccaminoso della volontà, rispetto a cui occorre ancora stabilire «da dove sorga» (*unde [...] existat*)<sup>98</sup>, non è necessario. Non lo è, in primo luogo, in quanto differisce dal moto naturale (come quello di una pietra che, per inclinazione propria e in assenza di un supporto, tende verso il basso). Come emerso precedentemente<sup>99</sup>, infatti, la mente può cedere alla passione unicamente per volontà propria: il moto peccaminoso, pertanto, le è *proprio*. In quanto innegabilmente le viene imputato come una colpa, inoltre, tale moto deve essere

<sup>93</sup>Ivi, II, xix, 51: analogamente a come la ragione si conosce, e la memoria conserva un ricordo di sé.

<sup>94</sup>Ivi, II, xix, 52.

<sup>95</sup>Ivi, II, xix, 53 (*Dialoghi*, pp. 1064-1065): «La volontà invece che si distoglie dal bene inalterabile e comune e si rivolge al proprio bene esclusivo o all'esteriore o all'inferiore, pecca. Si rivolge al proprio bene esclusivo quando vuole essere padrona di sé, al bene esteriore quando aspira a conoscere le cose proprie di altri o qualunque cosa non la riguarda, al bene inferiore quando apprezza il piacere del corpo» (*Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum aliorum propria uel quaecumque ad se non pertinent cognoscere studet, ad inferius cum voluptatem corporis diligit*).

<sup>96</sup>II, xx, 54 (*Dialoghi*, pp. 1066-1067): «Se infatti codesto movimento, cioè il distogliersi della volontà dal Signore Dio, è indubbiamente peccato, forse che possiamo dire Dio autore del peccato? Codesto movimento non proverrà dunque da Dio» (*Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo*).

<sup>97</sup>*Ibid.*: «Quel movimento del distogliersi, dunque, che ammettiamo essere peccato, siccome è un movimento manchevole, e ogni mancanza proviene dal nulla, vedi dove ricada, e non avere dubbi che non ricada su Dio» (*Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad deum non pertinere ne dubites*). Sulla nozione di *defectus*, cf. *ComGen.*, p. 1440, n. 238.

<sup>98</sup>Aug., *lib. arb.*, III, i, 1 (*Dialoghi*, pp. 1072-1073).

<sup>99</sup>Cf. *supra*, n. 28.

evitabile: dunque *volontario* (cioè causato da una volontà *libera*)<sup>100</sup>, dunque non naturale<sup>101</sup>.

In secondo luogo, il moto peccaminoso non è reso necessario dall'essere oggetto della prescienza divina<sup>102</sup>. Prescienza e volontarietà di un atto non sono infatti incompatibili<sup>103</sup>, e non tutte le cose di cui Dio ha prescienza avvengono «non per volontà, ma per necessità» (*non voluntate sed necessitate*)<sup>104</sup>. Ciò risulta

<sup>100</sup>Tale significato di “volontario” muterà nelle opere più mature di Agostino, come ben mostrato mettendo a confronto il *De libero arbitrio* con il più tardo *De gratia et libero arbitrio* da G. Catapano, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in M. Ferrari (cur.), *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 13-25, 24: «Nel dialogo giovanile, il libero arbitrio è tratteggiato come un potere di autodeterminazione che, in origine, è totale e pone la volontà nel pieno dominio di sé. Nel trattato della vecchiaia, invece, il libero arbitrio è dipinto come una capacità di volere o non volere che però non è autosufficiente, ma ha un suo insostituibile bisogno di essere “spinta” dalla grazia divina per determinarsi al bene. Agostino ripete, nel *GLA*, che il peccatore conserva il libero arbitrio; lo conserva, però, in una forma indebolita rispetto alla natura originaria. La volontà libera, nel *LA*, non è mossa se non da se stessa; nel *GLA*, invece, essa può essere inclinata da Dio sia al bene che al male». Sull'evoluzione della concezione agostiniana di “volontario” alla luce delle categorie di “incompatibilismo” e “compatibilismo”, cf. G.E. Ganssle, *The Development of Augustine's View of the Freedom of the Will (386-387)*, «The Modern Schoolman», 74 (1996), pp. 1-18; K.M. Wilson, *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to “Non-free Free Will”*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018. Tra gli studi più recenti sulle nozioni di volontarietà e libertà dell'arbitrio, cf. C. Michon, *Le libre arbitre*, in M. Caron (éd. par), *Saint Augustin. Avec deux textes inédites en français de Joseph Ratzinger – Benoît XVI et un œuvre de saint Augustin*, Cerf, Paris 2009, pp. 306-341; J. Couenhoven, *Augustine of Hippo*, in K. Timpe, M. Griffith, N. Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, Routledge, New York-London 2017, pp. 247-257.

<sup>101</sup>Aug., *lib. arb.*, III, i, 2 (*Dialoghi*, pp. 1076-1077): «[...] visto che ammettiamo che esso è soltanto dell'animo ed è volontario e per questo biasimevole [...]» ([...] *cum eum nonnisi animi et voluntarium et ob hoc culpabilem esse fateamur* [...]). Il ragionamento svolto nei paragrafi 1-3 sembra essere il seguente: se il moto peccaminoso è naturale/non volontario, allora non è colpevole; ma è colpevole; dunque è non naturale/volontario. Andrebbe ulteriormente specificato in che modo dalla colpevolezza di un moto possa dedursi la sua volontarietà, vista l'iniziale formulazione del problema: «Io ho detto che proprio il movimento è biasimevole e che per questo mi dispiace, e non posso dubitare che sia da criticare. Nego invece che si debba biasimare l'anima che con codesto movimento si abbassa dal bene inalterabile a quelli alterabili, se la sua natura è tale che essa si muova di esso necessariamente [*Ego ipsum motum culpabilem dixi et ideo mihi displicere, et reprehendum esse dubitare non possum. Animam vero quae isto motu ab incommutabili bono ad commutabilia detrahitur nego esse culpandam, si eius natura talis est ut eo necessario moveatur*]» (III, i, 1, *Dialoghi*, pp. 1074-1075).

<sup>102</sup>Ivi, III, ii, 4 (*Dialoghi*, pp. 1078-1079): «Stando così le cose, mi colpisce in maniera indicibile come sia possibile che Dio sia presciente di tutte le cose future e nello stesso tempo noi non pecciamo per alcuna necessità» (*Quae cum ita sint ineffabiliter me movet quomodo fieri possit ut et deus praescius sit omnium futurorum et nos nulla necessitate peccemus*). Per un approfondimento su questa sezione del dialogo, cf. A.A. Pang, *Augustine on divine foreknowledge and human free will*, «Revue des Études Augustiniennes», 40 (1994), pp. 417-431.

<sup>103</sup>La convinzione nella loro incompatibilità implica da un lato la negazione o lo svilimento (in termini funzionali o morali) della prescienza divina, dall'altro l'incapacità di pensare in Dio la coesistenza, al massimo grado, di bontà, giustizia e potenza: cf. Aug., *lib. arb.*, III, ii, 5; iv, 9.11.

<sup>104</sup>Ivi, III, iii, 6.

evidente dalle seguenti considerazioni.

- [1] Se la prescienza divina rendesse necessario ciò che conosce, Dio, avendo prescienza delle opere che Egli stesso compirà nella creatura<sup>105</sup>, ne renderebbe necessario l'accadere<sup>106</sup>.
- [2] Dio opera nella creatura umana, ad esempio, rendendola felice; a quest'ultima, dunque, non basta voler essere felice per diventarlo, poiché ciò non è in suo potere<sup>107</sup>. L'uomo, infatti, ha in suo potere ciò che può realizzare quando vuole: «Perciò nulla è tanto in nostro potere quanto la volontà stessa. Essa infatti è a nostra disposizione non appena vogliamo, in maniera assolutamente immediata» (*Quapropter nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est*)<sup>108</sup>. Dal fatto che Dio preconsca le volontà degli uomini, conseguentemente, non ne viene che essi vogliano qualcosa (la felicità come il peccato)<sup>109</sup> non per volontà.
- [3] La prescienza divina della volontà dell'uomo non sopprime, ma anzi postula l'esistenza e la libertà (cioè la "disponibilità")<sup>110</sup> di quest'ultima<sup>111</sup>.
- [4] Il supposto rapporto di incompatibilità con il libero arbitrio investe la prescienza in quanto tale, e non in quanto propria di Dio (si suppone cioè che,

<sup>105</sup>Diverso il discorso per le "operazioni" intra-divine: «Queste infatti non avvengono, ma sono perenni [*Non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna*]» (*Ibid.*, *Dialoghi*, pp. 1084-1085).

<sup>106</sup>*Ibid.*

<sup>107</sup>Per un approfondimento su quest'aspetto della riflessione agostiniana, cf. G. Catapano, Agostino, o dell'impossibile felicità dei mortali: vita felice e immortalità nel libro XIII del *De trinitate*, in A. Arguti (cur.), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?* («*Anthropologica*. Annuario di Studi filosofici del Centro Studi Jacques Maritain»), Brescia 2011, pp. 71-85.

<sup>108</sup>Aug., *lib. arb.*, III, iii, 7 (*Dialoghi*, pp. 1086-1087).

<sup>109</sup>*Ibid.*: «Ora, come la prescienza di Dio, che è certa della tua felicità futura anche oggi, non ti porta via la volontà della felicità quando inizierai a essere felice, così anche una volontà biasimevole, se vi sarà in te, non cesserà di essere volontà per il fatto che Dio ha preconsociuto che vi sarebbe stata» (*Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est, sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam deus eam futuram esse praescivit*).

<sup>110</sup>Potremmo dire: 1. qualcosa è disponibile/in potere della volontà se è presente quand'essa vuole; 2. nell'atto di volere la volontà è presente a se stessa; 3. la volontà (il fatto di volere), dunque, è in potere della volontà.

<sup>111</sup>Aug., *lib. arb.*, III, iii, 8 (*Dialoghi*, pp. 1088-1091): «Quindi la nostra volontà non sarebbe nemmeno volontà se non fosse in nostro potere. Inoltre, poiché è in nostro potere, è per noi libera. Non è infatti libero per noi ciò che non abbiamo in nostro potere, né può non esserlo ciò che abbiamo. [...] Essendo infatti Dio presciente della nostra volontà, essa stessa sarà quella di cui Egli è presciente. Sarà dunque volontà, poiché Egli è presciente di una volontà. Né potrà essere volontà se non sarà in potere di chi la possiede. Dunque Egli è presciente anche di questo potere» (*Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus [...]. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius*).

qualunque sia il soggetto conoscente, la conoscenza certa in  $T^0$  di un'azione  $x$  in  $T^1$  implica che l'azione  $x$  sia necessaria). Tuttavia, comunemente si nega che la prescienza umana renda un evento futuro necessario. Detto altrimenti, tale evento *necessariamente* accadrà in quanto preconosciuto dall'uomo, ma non accadrà necessariamente *in quanto* da lui preconosciuto; così come un evento necessariamente è accaduto in quanto l'uomo ne ha memoria (cioè "postconoscenza"), ma non è accaduto necessariamente *in quanto* egli ne ha memoria<sup>112</sup>. Anche Dio, pertanto, può avere prescienza di alcuni atti senza determinarli, e di tali atti, conseguentemente, può essere giusto retributore<sup>113</sup>.

Appare ormai chiaro come la prescienza divina non renda necessari gli atti peccaminosi, e dunque «come non sia da imputare al Creatore tutto ciò che deve necessariamente avvenire nella creatura» (*quomodo non creatori deputandum sit quidquid in eius creatura fieri necesse est*)<sup>114</sup>.

Dall'evidenza di tale affermazione, da un lato, conseguono alcune tesi di notevole rilevanza: (i) le anime peggiori sono superiori ai migliori tra i corpi<sup>115</sup>; (ii) Dio ha fatto tutto ciò che con retta ragione l'uomo pensa avrebbe dovuto essere fatto<sup>116</sup>; (iii) Dio ha fatto lodevolmente tutte le creature, anche quelle di cui prevede l'agire malvagio e la perseveranza nel peccato<sup>117</sup>; (iv) la ragione giudica

<sup>112</sup>Ivi, III, iv, 11.

<sup>113</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1092-1093): «E come tu ricordi certe azioni che hai compiuto e tuttavia non hai compiuto tutte le azioni che ricordi, così Dio preconosce tutte le azioni di cui è Egli stesso autore e tuttavia non è Egli stesso autore di tutte le azioni che preconosce. Ora, delle azioni di cui è cattivo autore, è giusto vendicatore» (*Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi nec tamen quae meministi omnia fecisti, ita deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est. Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor*).

<sup>114</sup>Ivi, III, v, 12 (*Dialoghi*, pp. 1094-1095).

<sup>115</sup>*Ibid.* L'anima, per quanto corrotta dal peccato, supera per dignità di natura il migliore tra i corpi (la luce visibile). Non bisogna, dunque, né affermare che sarebbe stato meglio che le anime peccatrici non fossero esistite, né rifiutarsi di lodare Dio, loro Creatore e Ordinatore. Cf. III, v, 15.

<sup>116</sup>Ivi, III, v, 13. Non si deve dire non solo che le anime non avrebbero dovuto essere fatte, ma neppure che avrebbero dovuto essere fatte in un altro modo. Ogni cosa che una ragione vera colga come migliore dell'anima, Dio Fondatore di ogni bene certamente l'ha fatta (anche se non si vede); avendo tale certezza, è segno di una debolezza invidiosa non volere che siano fatte anche le nature buone, ma inferiori (come, appunto, le anime peccatrici).

<sup>117</sup>Ivi, III, v, 14-16. È un errore, avendo conosciuto le cose migliori, pretendere che esse siano in sedi non congruenti (appresa la rotondità perfetta, è insensato biasimare l'irregolarità del guscio di una noce). La volontà peccatrice si colloca in una sede intermedia: «Possiede poi il suo ordine anche codesta creatura peccatrice, avendo perso la felicità nei peccati, ma non avendo deposto la capacità di recuperare la felicità. Essa di sicuro supera quella che è avvinta da perpetua volontà di peccare; tra quest'ultima e la precedente, che persiste nella volontà della giustizia, essa, che riprende la sua altezza con l'umiltà del pentirsi, mostra una certa medietà [*Habet deinde ordinem suum etiam ista peccatrix, amissa in peccatis beatitudine, sed non dimissa recuperandae beatitudinis facultate. Quae profecto superat eam quam peccandi perpetua voluntas tenet; inter quam et illam priorem permanentem in voluntate iustitiae haec medietatem quandam demonstrat quae paenitendi*]

diversamente dall'uso<sup>118</sup>; (v) il non-essere non può essere considerato preferibile all'infelicità<sup>119</sup>; (vi) anche le anime infelici concorrono, in quanto esistenti e non in quanto infelici, alla perfezione del tutto<sup>120</sup>; (vi) la presenza di anime peccatrici in corpi corruttibili è giusta e decorosa<sup>121</sup>; (vii) l'Incarnazione del Verbo opera

*humilitate altitudinem suam recipit*]» (Ivi, III, v, 15, *Dialoghi*, pp. 1100-1101).

<sup>118</sup>Ivi, III, v, 17. La ragione giudica «alla luce della verità, per sottoporre con un retto giudizio le cose minori alle maggiori [*luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus*]»; l'uso, invece, perlopiù è portato «dall'abitudine del vantaggio a valutare di più le cose che la verità dimostra essere minori [*consuetudine commoditatis*] [...] *ut ea pluris aestimet quae veritas minora esse vincit*]». Occorre disprezzare correggendo o, se ciò non è possibile, sopportando i giudizi degli «incompetenti estimatori di cose [*imperitos rerum existimatores*]» (*Dialoghi*, pp. 1104-1105)!

<sup>119</sup>Ivi, III, vi, 18-viii, 23. In questa sezione, la preferibilità per l'uomo del non-essere rispetto all'essere infelice viene negata in rapporto alle seguenti affermazioni: 1) è preferibile non-essere che essere infelice"; 2) il non voler morire dipende esclusivamente dal non voler essere maggiormente infelice dopo la morte"; 3) non si può essere certi che dopo la morte non si subirà un'infelicità ingiusta; 4) sarebbe stato meglio non-essere che essere preferendo l'essere infelice al non essere. L'atto stesso del suicidio, in ultima analisi, «ha nell'opinione l'errore di un assoluto venir meno, nel sentimento invece il desiderio naturale della quiete. Ora, ciò che è quieto non è un nulla, anzi è persino di più di ciò che è inquieto. L'inquietudine infatti fa variare gli stati d'animo in maniera tale che uno sopprima l'altro, la quiete invece ha una costanza nella quale si comprende al massimo grado quel che si dice 'è' [*<...> in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est non est nihil, immo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat adfectiones ut altera alteram perimat, quies autem habet constantiam in qua maxime intellegitur quod dicitur est*]» (*Dialoghi*, pp. 1114-1117).

<sup>120</sup>Ivi, III, ix, 24-26. Non è ammissibile mettere in discussione, a partire dall'infelicità della creatura, né l'onnipotenza né la bontà di Dio. Chi volesse negare la creatura inferiore sarebbe «malvagio e invidioso» (*malus atque invidus*), e chi la volesse pari alla superiore sarebbe «smoderato e ingiusto» (*immoderatus et iniustus*). Pretendere di aggiungere o sottrarre qualcosa all'ordine delle cose, infatti, equivale a misconoscere «la perfezione della totalità [*perfectionem universitatis*]», che non si dà «se non quando le cose maggiori sono al tuo cospetto in maniera tale che le minori non manchino [*nisi ubi maiora sic praesto sunt ut minora non desint*]»; pertanto, «l'infelicità di cui ti duoli serve pure a che non manchino alla perfezione della totalità neppure quelle anime che dovettero diventare infelici poiché vollero essere peccatrici [*miseriam quam doles ad id quoque valere <...> ut universitatis perfectioni nec illae desint animae quae miserae fieri debuerunt quia peccatrices esse voluerunt*]» (*Dialoghi*, pp. 1118-1121). Ciò non significa che l'infelicità delle creature sia necessaria alla perfezione del tutto, e che dunque la loro punizione sia ingiusta: «Quando invece a coloro che non peccano è presente la felicità, la totalità è perfetta; e quando a coloro che peccano è presente l'infelicità, la totalità non è meno perfetta [...] Il peccato e il castigo del peccato non sono infatti nature, ma affezioni di nature, la prima volontaria, la seconda penale. Per questo ad essa si applica quella penale, affinché la disponga ordinatamente [...] e la costringa a concordare con il decoro della totalità [*Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas; cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas <...> Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed adfectiones naturarum, illa voluntaria, ista poenalis. Sed voluntaria quae in peccato fit turpis adfectio est. Cui propterea poenalis adhibetur ut ordinet eam <...> et decori universitatis congruere cogat*]» (*Dialoghi*, pp. 1118-1121).

<sup>121</sup>Ivi, III, ix, 27-x, 29. «Eppure anche un'anima peccatrice orna questa carne corruttibile in maniera tale da fornirle un aspetto decorosissimo e un movimento vitale [...] Conformemente a ciò siamo invitati a notare che la mortalità di questa carne è stata ornata sia dal primo uomo,

con giustizia e necessità rispetto all'infelicità dell'uomo e all'infelicità superba del diavolo<sup>122</sup>; (viii) tanto agli angeli quanto alle anime peccatrici è assegnata una funzione specifica nell'ordine del tutto<sup>123</sup>; (ix) la censura del vizio implica la lode del Creatore della natura corrotta<sup>124</sup>; (x) la volontarietà del peccato può essere mostrata a partire dal concetto di "dovuto"<sup>125</sup>.

La dimostrazione del carattere non necessitante della prescienza, dall'altro, sposta l'attenzione sulla possibilità di individuare un'altra causa capace di costringere la volontà a peccare. Una tale ricerca, tuttavia, si annuncia dal principio

affinché la pena concordasse con il peccato, sia da nostro Signore, affinché la misericordia liberasse dal peccato [*Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat ut ei speciem decentissimam praebeat motumque vitalem <...> Ex quo admonemur advertere mortalitatem carnis huius et primum hominem ornasse, ut peccato poena congrueret, et dominum nostrum, ut a peccato misericordia liberaret*]» (*Dialoghi*, pp. 1122-1125).

<sup>122</sup>Ivi, III, x, 30-31.

<sup>123</sup>Ivi, III, xi, 32-xii, 35. La prescienza divina della differenza delle volontà giustifica l'assegnazione di funzioni diverse: ai primi «la potenza di tenere insieme tutte le cose come funzione sua propria che non può mancare all'ordine delle cose [*potentia omnia continendi officio proprio, quod rerum ordini deesse non possit*]», alle seconde, se non peccano, «la potentissima funzione di tenere insieme tutte le cose, non tuttavia come sua propria, ma insieme con quella prima, essendole stata data come a natura di cui è stato preconosciuto che avrebbe peccato [*potentissimum officium continendi omnia, non tamen proprium sed cum illa, tamquam ei quae peccatura praecognita est*]» (*Dialoghi*, pp. 1132-1135). Ciò, tuttavia, non toglie che «basterebbe il potere dell'indicibile potenza di Dio a governare codesta totalità [*sufficeret dei potestas ineffabilis potentiae ad regendam istam universitatem*]»: la creatura angelica, perciò, non è necessitata a non peccare; e che in nessun caso «sarebbe mancato un ornamento convenientissimo alla più bassa creatura corporea [*defunturum fuisse ornatum congruentissimum infimae corporeae creaturae*]» (*Dialoghi*, pp. 1136-1137): le anime, perciò, non sono necessitate a peccare.

<sup>124</sup>Ivi, III, xii, 36-xiv, 41. Una creatura, infatti, è o *incorruttibile*, e dunque massimamente buona, o *corrutibile*, e dunque necessariamente buona: «Ogni natura che può divenire meno buona è buona, ed ogni natura mentre viene corrotta diviene meno buona [*Omnis natura quae minus bona fieri potest bona est, et omnis natura dum corrumpitur minus bona fit*]» (*Dialoghi*, pp. 1138-1139). La corruzione, che può darsi in varie forme, è censurata solo quando viziosa, cioè contro natura: dunque, «questa stessa censura dei vizi è una lode delle nature [*hanc ipsam vituperationem vitiorum naturarum laudem esse*]» (*Dialoghi*, pp. 1146-1147). Pertanto, se una natura è lodata anche se corrotta, «nessuno dubita che vada lodato Chi l'ha fatta; e se è censurata, nessuno dubita che nell'atto stesso di censurarla il suo Fondatore è lodato [*nemo dubitat laudandum esse qui fecit; et si vituperatur, nemo dubitat eius conditorem in ipsa eius vituperatione laudari*]» (*Dialoghi*, pp. 1140-1141).

<sup>125</sup>Ivi, III, xv, 42-xvi, 46. Il venir meno della creatura, a cui Dio ha dato «la possibilità di agire in modo retto quando lo voglia [*posse recte facere cum velit*]» (*Dialoghi*, pp. 1150-1151), consiste nel compiere «ciò che non è così come avrebbe voluto. Ora, nessuno deve ciò che non ha ricevuto. E chiunque debba, a chi deve, se non a colui da cui ha ricevuto per essere in debito? [*Quod non ita est ut debuit. Nemo autem debet quod non accepit. Et quisquis debet, cui debet, nisi a quo accepit ut debeat?*]» (*Dialoghi*, pp. 1150-1151). Da un lato, «Dio [...] non deve niente a nessuno, poiché tutto fornisce gratuitamente [*Deus <...> nulli debet aliquid, quia omnia gratuito praestat*]»: l'uomo, dunque, non ha meriti che vadano ricompensati. Dall'altro l'anima, poiché non le «è permesso non restituire il dovuto [*non sinitur non reddere debitum*]» (*Dialoghi*, pp. 1152-1153), può assolvere tale obbligo o usando bene ciò che ha ricevuto, cioè facendo la giustizia, o perdendo ciò che non ha voluto usare bene, cioè subendo l'infelicità.

insensata in quanto priva di termine: trovata una simile causa, infatti, occorrerebbe indagarne ulteriormente la causa. Vi è, però, un termine certo del domandare, e cioè quella specifica avidità che la Scrittura definisce come “la radice di tutti i mali” (1 *Tm* 6, 10): «Ora, questa avidità è una brama, e la brama è una volontà eccessiva. Dunque la volontà eccessiva è causa di tutti i mali» (*Haec autem avaritia cupiditas est, cupiditas porro improba voluntas est. Ergo improba voluntas malorum omnium causa est*)<sup>126</sup>. Anche volendo ammettere che la radice dei mali sia un'altra, poi, essa sarà o una volontà (come volevasi dimostrare!) o diversa dalla volontà (ma la causa del peccato sarebbe priva di peccato!). Un'ipotetica causa della volontà, poi, non potrà essere che giusta o ingiusta: «se è giusta, chiunque avrà ubbidito ad essa non peccherà; se è ingiusta, non le ubbidisca e non peccherà» (*si iusta, quisquis ei obtemperaverit non peccabit; si iniusta, non ei obtemperit et non peccabit*)<sup>127</sup>.

Conoscenza del male e capacità di evitarlo, dunque, si impongono quali condizioni indispensabili affinché vi siano responsabilità morale nell'agire e giustizia nel castigo della volontà peccaminosa. Le Scritture, ciononostante, mostrano di disapprovare azioni compiute sia per ignoranza (es. 1 *Tm* 1, 13; *Sal* 25(24), 7) sia per necessità (es. *Rm* 7, 18-19; *Gal* 5, 17), in una maniera giustificabile solo a condizione di ricondurre tali condizionamenti dell'agire non alla «natura dell'uomo creato, ma <alla> pena<sup>128</sup> dell'uomo condannato» (*natura instituti hominis sed poena damnati*)<sup>129</sup>. Ciò significa che, nella condizione attuale, ogni anima peccatrice necessariamente incontra «codeste due sanzioni penali: l'ignoranza e la difficoltà. In seguito all'ignoranza l'uomo è avvilito dall'errore, in seguito alla difficoltà è abbattuto dal tormento» (*duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus adfligit*). E, conseguentemente, che «quando parliamo della libera volontà di agire in modo retto, parliamo benin-

<sup>126</sup>Ivi, III, xvii, 47 (*Dialoghi*, pp. 1158-1159).

<sup>127</sup>Ivi, III, xvii, 49 (*Dialoghi*, pp. 1160-1161). La volontà ha certamente il potere di resistere: è già risultato evidente (cf. *supra*, n. 28), infatti, come nessuna causa esterna possa costringerla essere ingiusta.

<sup>128</sup>A una pena giusta, cioè a un castigo: «Ora, ogni pena, se è giusta, è pena di un peccato e prende il nome di “castigo” [*Omnis autem poena si iusta est peccati poena est et supplicium nominatur*]». Per un approfondimento su questo passaggio, cf. A.-I. Bouton Touboulic, *Justice et châtement. Augustin et la notion de poena*, in Ead. (éd.), *L'amour de la justice de la Septante à Thomas d'Aquin*, Ausonius, Bordeaux 2017, pp. 183-200. La pena del (primo) peccato è giusta poiché equivale per l'uomo alla perdita di «ciò che non ha voluto usar bene quando avrebbe potuto farlo senza alcuna difficoltà se l'avesse voluto; il che significa che chi, pur sapendo, non agisce in modo retto, perde il sapere che cosa sia retto, e chi non ha voluto agire in modo retto quando avrebbe potuto, perde il poterlo fare quando lo voglia [*quod bene uti noluit cum sine ulla posset difficultate si vellet; id est autem ut qui sciens recte non facit amittat scire quid rectum sit, et qui recte facere cum posset noluit amittat posse cum velit*]» (III, xviii, 52, *Dialoghi*, pp. 1164-1165).

<sup>129</sup>Ivi, III, xviii, 52 (*Dialoghi*, pp. 1164-1165).

teso di quella nella quale l'uomo è stato fatto» (*de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur*)<sup>130</sup>.

I discendenti dei progenitori, tuttavia, non sono afflitti da tali sanzioni ingiustamente. Infatti:

- [1] con l'aiuto divino, se vogliono, essi possono superare ignoranza e difficoltà, e dunque vincere errore e passione: ciò che in loro viene punito, dunque, non è una mancanza incolpevole, ma una colpevole trascuratezza<sup>131</sup>;
- [2] i loro peccati propri sono stati meritati dal primo peccato, al quale conseguono come giusto castigo<sup>132</sup>;
- [3] il fatto che essi nascano ereditando le sanzioni penali del primo peccato (ignoranza, difficoltà e mortalità) è sommamente giusto; ciò, infatti, permette che nella nascita dell'uomo si manifesti «la giustizia di Colui che punisce e nel

<sup>130</sup>*Ibid.* Per un approfondimento del significato di questo passaggio, cf. F. Garlatti, *Il dibattito intorno all'ipotesi agostiniana del terzo libro del De libero arbitrio: «Ignorantia vero et difficultas si naturalis est»*, «Esercizi Filosofici», 7/1(2014), pp. 33-64.

<sup>131</sup>Ivi, III, xix, 53 (*Dialoghi*, pp. 1166-1167): «[...] non ti viene imputato come colpa il fatto che ignori tuo malgrado, ma il fatto che trascuri di cercare quel che ignori, né il fatto che non raccogli le membra ferite, ma il fatto che disprezzi Colui che le vuole guarire; codesti sono peccati esclusivamente tuoi» ([...] *non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras, neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis*). Lo stesso discorso, del resto, varrebbe anche nel caso in cui ignoranza e difficoltà costituissero per l'anima una condizione naturale e superabile, al pari dell'incapacità di parlare per l'infante (cf. Ivi, III, xxii, 64-65). Anche in tal caso «all'anima non viene infatti imputato a colpa il fatto di non sapere naturalmente e di non potere naturalmente, bensì il fatto di non aver aspirato al sapere e di non essersi data degnamente da fare per procurarsi la facilità di agire in modo retto [*Non enim quod naturaliter nescit et naturaliter non potest, hoc animae deputatur in reatum, sed quod scire non studuit et quod dignam facilitati comparandae ad recte faciendum operam non dedit*]» (*Dialoghi*, pp. 1184-1185).

<sup>132</sup>Ivi, III, xix, 54 (*Dialoghi*, pp. 1166-1167): «Difatti la sanzione per cui uno, ignorando, non agisce in modo retto, e quella per cui, pur volendo agire in modo retto, non può, si dicono "peccati" per la ragione che traggono origine da quel primo peccato della volontà libera; quello infatti, venendo prima, ha meritato codesti, che vengon dopo. [...] così diciamo "peccato" non solo quello che si chiama "peccato" in senso proprio — viene infatti commesso con una volontà libera e da un soggetto consapevole —, ma anche quello che è necessario consegua ormai dal castigo del primo» (*Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt; illud enim praecedens meruit ista sequentia. [...] sic non solum peccatum illud dicimus quod proprie peccatum vocatur — libera enim voluntate et ab sciente committitur —, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est*). Per una discussione riguardo alla non volontarietà (e al conseguente grado di responsabilità) dei peccati propri, cf. le divergenti ricostruzioni di: M.E. Alflatt, *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, «Revue des Études augustiniennes», 20 (1974), pp. 113-134; Id., *The Responsibility for Involuntary Sin in Saint Augustine*, «Recherches augustiniennes», 10 (1975), pp. 171-186; R.J. O'Connell, *'Involuntary Sin' in the De Libero Arbitrio*, «Revue des Études augustiniennes», 37 (1991), pp. 23-36.; T. Wu, *Augustine on Involuntary Sin. A Philosophical Defense*, «Augustinianiana», 59 (2009), pp. 45-78.



suo innalzamento la misericordia di Colui che libera» (*iustitia punientis et in propectu misericordia liberantis*)<sup>133</sup>.

[4] tale eredità appare effettivamente, moralmente e funzionalmente giustificabile comunque si voglia o si possa spiegare l'origine delle anime dei nuovi nati<sup>134</sup>, le quali possono:

- [a] Sorgere per via di propagazione a partire dall'anima del primo uomo, l'unica che Dio avrebbe creato: tale derivazione basterebbe a motivare la condivisione della colpa e la trasmissione delle sue sanzioni<sup>135</sup>.
- [b] Essere create singolarmente per ciascun individuo: in tal caso, sarebbe sommamente conveniente che «il demerito di chi viene prima sia la natura di chi viene dopo e il merito di chi viene dopo sia la natura di chi viene prima» (*malum meritum prioris natura sequentis sit et bonum meritum*

<sup>133</sup>Ivi, III, xx, 55 (*Dialoghi*, pp. 1168-1169). Con l'aiuto della grazia, infatti, «il Creatore delle cose mostra con quanta facilità l'uomo, se avesse voluto, avrebbe potuto mantenere la condizione nella quale è stato fatto, dato che la sua discendenza ha potuto persino superare la condizione nella quale è nata» (*rerum creator ostendit quanta facilitate potuisset homo, si voluisset, retinere quod factus est, cum proles eius potuit etiam superare quod nata est*).

<sup>134</sup>Spiegazione che, mancando o non essendo disponibili chiarimenti da parte degli esegeti cattolici dei testi sacri, non deve essere assertoria né avventata: «Ora, di queste quattro opinioni sull'anima — se cioè le anime vengano da un unico ceppo; oppure siano fatte nuove in ciascun singolo individuo che nasce; oppure, esistendo già in qualche luogo, o siano mandate nei corpi di coloro che nascono per volere divino o vi scivolino spontaneamente —, nessuna dovrà essere data per vera avventatamente [*Harum autem quattuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant an in singulis quibusque nascentibus novae fiant an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus vel sua sponte labantur, nullam temere adfirmare oportebit*]» (Ivi, III, xxi, 59, *Dialoghi*, pp. 1174-1175). L'ignoranza dell'origine delle anime, d'altra parte, non implica un pensiero empio su Dio e sul destino dell'anima stessa, e non pregiudica dunque il conseguimento della salvezza: «Perciò, come per procurarmi un vestito non mi recherebbe alcun danno se mi dimenticassi dell'inverno passato, mentre mi recherebbe danno se non credessi che incombe il freddo futuro, così non recherà alcun danno alla mia anima se ha dimenticato che cosa eventualmente ha sopportato, purché faccia ben attenzione e tenga ben in mente ciò a cui esorta a prepararsi in seguito [*Quamobrem, sicut ad comparandam vestem nihil mihi obsesset si praeteritae hiemis oblitus essem, obsesset autem si futurum frigus imminere non crederem, ita nihil oberit animae meae si oblita est quid forte pertulerit, si modo diligenter advertat et teneat quo se deinceps parare moneatur*]» (Ivi, III, xxi, 61, *Dialoghi*, pp. 1180-1181). Comunque stiano le cose, l'incertezza sull'origine delle anime «non impedisce che sia chiaro che le anime scontano i castighi dei loro peccati rimanendo integerrima, giustissima, inconcussa e inalterabile la maestà e la sostanza del Creatore. E questi peccati, come abbiamo già da lungo tempo discusso, non vanno attribuiti se non all'esclusiva volontà delle anime, né va cercata alcuna causa ulteriore dei peccati [*non impeditur quominus appareat integerrima et iustissima et inconcussa atque incommutabili maiestate et substantia creatoris supplicia peccatorum suorum animas luere. Quae peccata, ut iam diu disseimus, nonnisi propriae voluntati earum tribuenda sunt nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda*]» (Ivi, III, xxii, 62, *Dialoghi*, pp. 1182-1183).

<sup>135</sup>Ivi, III, xx, 56 (*Dialoghi*, pp. 1168-1169): «Poi, se è stata fatta una sola anima da cui sono tratte quelle di tutti gli uomini che nascono, chi può dire di non aver peccato, avendo peccato quel primo uomo?» (*Deinde si una anima facta est ex qua omnium hominum trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse cum primus ille peccavit?*).

*sequentis natura prioris sit*)<sup>136</sup>; poiché dunque le nuove anime nasceranno con sufficiente discernimento da riconoscere di dover anteporre la sapienza all'errore e la quiete alla difficoltà<sup>137</sup>, non solo non saranno necessitate a rimanere nella condizione in cui sono nate, ma anche per loro «ignoranza e difficoltà non saranno un castigo del peccato, ma uno stimolo a progredire e un inizio di perfezione» (*non erit [...] ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio et perfectionis exordium*)<sup>138</sup>.

- [c] Preesistere in qualche recesso di Dio, ed essere «mandate a vivificare e reggere i corpi di ciascun singolo individuo che nasce» (*mittuntur ad inspiranda et regenda corporum singulorum quorumque nascentium*)<sup>139</sup>: scopo di tale mandato, dunque, sarebbe la buona e salvifica amministrazione del «corpo che nasce secondo la pena del peccato» (*corpus, quod de poena peccati [...] nascitur*) e della «carne proveniente dal ceppo del peccatore» (*caro de propagine veniens peccatoris*); inevitabile requisito del suo successo, perciò, sarebbe l'assunzione dell'«oblio della vita precedente e <del>la fatica di quella presente; ne conseguirà che quella condizione di ignoranza e di difficoltà, che nel primo uomo fu castigo di mortalità per pagare l'infelicità dell'uomo, in costoro invece è porta di servizio per recuperare l'incorruttibilità del corpo» (*oblivionem vitae prioris et praesentis laborem; unde illa ignorantia et difficultas consequetur, quod in primo homine supplicium mortalitatis fuit ad animi expendendam miseriam, in istis autem ianua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem*)<sup>140</sup>.
- [d] Essere «poste in essere altrove» (*alibi [...] constitutae*), per poi giungere «spontaneamente ad abitare i corpi» (*sua sponte ad inhabitanda corpora*)<sup>141</sup>: ignoranza e difficoltà, allora, sarebbero evidenti conseguenze di un atto volontario.

Rispetto alle certezze precedentemente guadagnate, infine, non possono essere ritenute valide le obiezioni e questioni desunte rispettivamente:

- [1] Dalla morte dei bambini. La dipartita prematura, infatti, non vanifica l'utilità della loro esistenza «rispetto al complesso della totalità e dell'ordinatissimo concatenamento spaziale o temporale dell'intera esistenza» (*ad universitatis*

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> La non colpevolezza delle sanzioni del primo peccato si fonda in ultima analisi sul fatto che, oltre a essere meritate dai progenitori, esse non sopprimono nei discendenti la capacità di riconoscere la propria mancanza e di ricercare l'aiuto divino: cf. III, xx, 56-58.

<sup>138</sup> *Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1170-1171).

<sup>139</sup> *Ibid.*

<sup>140</sup> Ivi, III, xx, 57 (*Dialoghi*, pp. 1172-1173).

<sup>141</sup> Ivi, III, xx, 58 (*Dialoghi*, pp. 1174-1175).

*complexum et totius creaturae vel per locos vel per tempora ordinatissimam connexionem*), né il fatto che non abbiano potuto acquisire meriti o demeriti morali impedisce che «la sentenza del giudice [...] possa essere intermedia tra il premio e il castigo» (*sententia iudicis media esse possit inter praemium et supplicium*)<sup>142</sup>. L'impossibilità di ricavarne un qualche ammaestramento, poi, non rende inutile il battesimo, nel quale a giovare al bambino è «la fede di coloro dai quali viene presentato per ricevere il sacramento» (*eorum fidem a quibus consecrandus offertur*)<sup>143</sup>.

- [2] Dalle sofferenze dei bambini. Benché tali patimenti, qualora si neghi la preesistenza delle anime, appaiano immeritati, occorre riconoscere come non possa esservi «merito di innocenza prima che uno possa recare qualche danno» (*innocentiae meritum antequam quisque nocere aliquid possit*)<sup>144</sup>. La morte e le sofferenze dei piccoli, inoltre, operano un'importante funzione pedagogica nei confronti degli adulti; una funzione che non è forse priva di merito<sup>145</sup>, come suggerisce il fatto che la Chiesa riconosca l'onore del martirio agli infanti trucidati per ordine di Erode.
- [3] Dalle sofferenze degli animali. Il loro dolore, che è «una certa sensazione insopportabile alla divisione o alla corruzione» (*quidam sensus divisionis vel corruptionis inpatiens*)<sup>146</sup>, non è immotivato nella misura in cui senza di esso «non apparirebbe quanto è grande il desiderio di unità per le creature viventi inferiori» (*non [...] appareret quantus inferioribus creaturis animalibus esset appetitus unitatis*), e dunque gli uomini non sarebbero avvertiti a sufficienza del fatto che «codeste cose sono state poste in essere da quella suprema, elevata e indicibile unità del Creatore» (*ab illa summa et sublimi et ineffabili unitate creatoris esse ista omnia constituita*)<sup>147</sup>.
- [4] Dalla caduta del primo uomo, che si presume essere stato o sapiente e incomprendibilmente sedotto, o stolto e incolpevolmente ingannato. Egli, tuttavia, viveva in uno «stato intermedio che non possa essere detto né stoltezza né sapienza» (*mediam [...] adfectinam quae nec stultitia nec sapientia dici pos-*

<sup>142</sup>Ivi, III, xxiii, 66 (*Dialoghi*, pp. 1188-1189).

<sup>143</sup>Ivi, III, xxiii, 67 (*Dialoghi*, pp. 1190-1191).

<sup>144</sup>Ivi, III, xxiii, 68 (*Dialoghi*, pp. 1190-1191).

<sup>145</sup>*Ibid.* (*Dialoghi*, pp. 1190-1193): «Chi poi sa che cosa ai piccini, per i tormenti dai quali è fiaccata la durezza dei più grandi o esercitata la fede o provata la misericordia, chi dunque sa che cosa ai piccini stessi Dio riservi nel segreto dei suoi giudizi come buona compensazione, siccome, benché non abbiano compiuto alcuna azione retta, hanno tuttavia sopportato codeste cose senza nemmeno peccare in nulla?» (*Quis autem novit quid parvulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur aut exercetur fides aut misericordia probatur, quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet deus, quoniam, quamquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt?*).

<sup>146</sup>Su questa definizione di "dolore", cf. *ComGen.*, p. 1536, n. 66.

<sup>147</sup>*Aug., lib. arb.*, III, xxiii, 69-70 (*Dialoghi*, pp. 1192-1195).

set)<sup>148</sup> nel quale ricevette un comando ubbidendo al quale sarebbe divenuto sapiente<sup>149</sup>. In un simile stato di “ragionevolezza”, dunque prima di divenire sapiente, avrebbe potuto peccare o non accogliendo il precetto o non osservandolo una volta ricevuto. Anche se sapiente, tuttavia, avrebbe potuto peccare, distogliendosi dalla sapienza ricevuta e mancando di custodirne la contemplazione<sup>150</sup>. E non avrebbe senso obiettare che la sapienza avrebbe potuto essere persa con un atto o sapiente (ma, allora, come considerarlo peccato?) o stolto (ma, allora, quella del primo uomo sarebbe stata una stolta sapienza!): se, infatti, non vi fosse «qualcosa di intermedio attraverso cui si passa alla stoltezza dalla sapienza, qualcosa che non si può dire compiuto né in un modo stolto né in un modo sapiente» (*quiddam medium quo ad stultitiam a sapientia transitur, quod neque stulte neque sapienter factum dici potest*)<sup>151</sup>, non potrebbe neppure darsi passaggio, come invece avviene, dalla stoltezza alla sapienza.

- [5] Infine, dalla provenienza delle rappresentazioni che indussero il diavolo a peccare. La volontà è attratta ad agire da rappresentazioni (*visa*) che essa non può impedire, ma che è in suo potere scegliere o rifiutare: in tal modo, da una loro scelta corretta (tale cioè da preferire le superiori alle inferiori), possono derivare prima il retto agire, poi il conseguimento della felicità. La rappresentazione che indusse l'angelo buono a cadere, divenendo diavolo, non si originò dalla contemplazione della Sapienza suprema (Dio, dunque, non ne è responsabile!), ma dall'osservazione di sé nella Sapienza suprema, mediante cui egli si conobbe «in virtù della differenza per cui esso non è ciò che è Dio e tuttavia è qualcosa che può piacere dopo Dio» (*differentia qua non est quod deus et tamen aliquid est quod deus possit placere post deum*)<sup>152</sup>. Reso super-

<sup>148</sup>Ivi, III, xxiv, 71 (*Dialoghi*, pp. 1198-1199).

<sup>149</sup>Ivi, III, xxiv, 72 (*Dialoghi*, pp. 1198-1199): «Ora, come la natura della ragione riceve il comando, così l'osservanza del comando riceve la sapienza. E la volontà è, rispetto all'atto di osservare il comando, quel che la natura è rispetto all'atto di riceverlo. E come la natura ragionevole è per così dire motivo di merito per ricevere il comando, così l'osservanza del comando è motivo di merito per ricevere la sapienza» (*Quod est autem natura ad capiendum praeceptum, hoc est voluntas ad observandum. Et sicut rationalis natura tamquam meritum est praecepti accipiendi, sic praecepti observatio meritum est accipiendae sapientiae*).

<sup>150</sup>*Ibid.*: «Il peccato invece è un male consistente nella trascuratezza rispetto all'atto di ricevere il comando o di osservarlo o di custodire la contemplazione della sapienza. Da ciò si capisce che, anche se il primo uomo è stato fatto sapiente, avrebbe potuto tuttavia essere sedotto, e che a tale peccato, essendo esso posto nel libero arbitrio, è conseguita per legge divina una giusta punizione» (*Peccatum autem malum est in negligentia vel ad accipiendum praeceptum vel ad observandum vel ad custodiendam contemplationem sapientiae. Ex quo intellegitur etiamsi sapiens primus homo factus est potuisse tamen seduci, quod peccatum cum esset in libero arbitrio, iustam divina lege poenam consecutam*).

<sup>151</sup>Ivi, III, xxxiv, 73 (*Dialoghi*, pp. 1200-1201, trad. modificata).

<sup>152</sup>Ivi, III, xxv, 76 (*Dialoghi*, pp. 1204-1205).

bo da un autocompiacimento smodato e dal desiderio di imitazione perversa di Dio, per gelosia contagiò l'uomo inducendolo a divenire immagine della propria superbia<sup>153</sup>. Se dunque al diavolo, autore del contagio, è spettata «la condanna e il tormento perenne» (*sempiterna [...] damnatio cruciatusque*), all'uomo, vittima del contagio, è toccata «una pena correttiva piuttosto che mortale, in modo tale che all'uomo cui il diavolo si era presentato per essere imitato nella superbia il Signore si presentasse per essere imitato nell'umiltà» (*poena [...] emendatoria potius quam interfectoria, ut, cui se diabolus ad imitationem superbiae praeberetur, ei se dominus ad imitationem humilitatis praeberet*)<sup>154</sup>, rendendolo così degno della promessa della vita eterna, e capace per grazia di tendere e aderire indefettibilmente a Cristo Salvatore<sup>155</sup>.

Con tali considerazioni si chiude, piuttosto bruscamente, l'ampia *oratio perpetua* di Agostino (xvii, 48–xxv, 77)<sup>156</sup>, e con essa il dialogo sul libero arbitrio. È significativo come, nelle battute conclusive dell'opera, compaia una marcata sottolineatura dell'azione della grazia divina; ormai vescovo, Agostino lo ribadirà nelle *Retractationes*, con il dichiarato intento di sottrarre il proprio dialogo giovanile all'uso che ne veniva fatto<sup>157</sup>, o avrebbe potuto esserne fatto, da parte pelagiana<sup>158</sup>.

<sup>153</sup>Sul tema della *superbia* in Agostino, cf. la bibliografia citata in *ComGen.*, pp. 1585-1586, n. 52.

<sup>154</sup>Aug., *lib. arb.*, III, xxv, 76 (*Dialoghi*, pp. 1206-1207).

<sup>155</sup>*Ibid.*: «Per mezzo di Lui a noi è promessa la vita eterna, affinché, grazie al sangue di Cristo versato per la nostra redenzione, dopo indicibili tormenti e fatiche restiamo attaccati al nostro liberatore con un amore così grande e voliamo verso di lui con una così grande chiarezza che nessuna rappresentazione causata da realtà inferiori possa distoglierci dalla vista superiore» (*Per quem nobis aeterna vita promittitur, ut praerogato nobis Christi sanguine post labores miseriasque ineffabiles tanta caritate liberatori nostro adhaereamus et tanta eius in eum claritate rapiamur ut nulla nos visa ex inferioribus a conspectu rapiamur ut nulla nos visa ex inferioribus a conspectu superiore detorqueant*).

<sup>156</sup>Ivi, III, xxv, 77 (*Dialoghi*, pp. 1208-1209): «Non so se nella nostra risposta, per quanto il Signore si è degnato di offrirci, ho tralasciato qualcosa che manchi rispetto alle tue domande. Comunque, anche se ti viene in mente qualcosa, la misura del libro ci costringe ormai a terminare e a riposarci finalmente da questa discussione» (*Nescio me aliquid praetermisisse quod ex nostra responsione, quantum dominus praebere dignatus est, tuis interrogationibus desit. Quamquam etsi aliquid tibi occurrit, modus libri nostri nos iam finem facere et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit*).

<sup>157</sup>Nel *De natura* Pelagio aveva citato una frase dal libro III del *De libero arbitrio*, che Agostino, nel *De natura et gratia* (lxvii, 80-81), aveva provveduto a ricollocare nel suo originario contesto di senso.

<sup>158</sup>Nella notizia delle *Retractationes* (I, ix[viii]), più nel dettaglio, Agostino riconosce di aver trattato il tema della grazia in maniera cursoria, essendo la discussione rivolta più ad accertare l'origine del male che a mostrare l'origine del ritorno al bene (§2). Questo, ciononostante, non autorizza i nuovi eretici pelagiani a confondere la difesa del libero arbitrio perpetrata nel dialogo (vengono esplicitamente ricordate affermazioni tratte da *lib. arb.*, I, i, 1; xii, 26; xiii, 28-29; xiv, 30; xvi, 34; II, i, 2; xviii, 47; III, i, 2; iii, 7; xvi, 46; xviii, 49; xviii, 50) con una negazione della grazia

© 2020 Enrico Moro & 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](#)

divina (§ 3). Pur se non esaltata come negli scritti della maturità, infatti, la grazia non è stata taciuta del tutto nel *De libero arbitrio* (§ 4-5: Agostino riporta un secondo florilegio di citazioni, che comprende affermazioni tratte da: II, xix, 50; xx, 54; III, xviii, 50-52). In conclusione, il vescovo di Ippona scrive: «Ecco: molto prima che l'eresia pelagiana comparisse, abbiamo discusso così, cose se discutessimo contro di loro. [...] E poiché tutti i beni, come è stato detto, sia i grandi sia i medi sia i minimi, vengono da Dio, ne segue che da Dio venga anche il buon uso della volontà libera, e questo è la virtù ed è annoverato tra i beni grandi. È stato poi detto da quale infelicità, giustissimamente inflitta a coloro che peccano, liberi la grazia di Dio, poiché l'uomo con il proprio potere è potuto cadere, ma non anche rialzarsi. A tale infelicità di una giusta condanna appartiene l'ignoranza e la difficoltà, che ogni uomo subisce sin dall'inizio della sua nascita; e da questo male nessuno è liberato se non dalla grazia di Dio. I Pelagiani, negando il peccato originale, non vogliono che questa infelicità discenda da una giusta condanna. Ma anche se ignoranza e difficoltà fossero gli inizi naturali dell'uomo, anche in questo caso Dio non andrebbe biasimato, ma lodato, come abbiamo discusso nel medesimo terzo libro [...] Contro i Pelagiani, invece, bisogna difendere questa verità [*scil.* 'il peccato originale'] raccomandata dall'uno e dall'altro Testamento, visto che essi professano di accettarli entrambi» (Aug., I, ix[viii], 6, trad. Catapano in *Dialoghi*, pp. 882-883). Sulla *retractatio* relativa al *De libero arbitrio*, cf. A tale proposito, cf. G. Catapano, *La volontarietà del peccato e del retto agire nelle «Retractationes» di Agostino*, in F. De Luise, I. Zattero (cur.), *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, Università degli Studi di Trento / Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2019, pp. 321-341: 323-327; sull'auto-ricezione dell'opera, più in generale, cf. J. Brachtendorf, *Augustins De libero arbitrio und die Selbstrezeption in Augustins Spätwerk*, in N. Fischer (hrsg.), *Die Gnadenlehre als 'salto mortale' der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Karl Alber, Freiburg 2012, pp. 50-68.