

**PASSIONI E POTERE NEI LIBRI XIV E XIX DEL *DE CIVITATE DEI*.
PROSPETTIVE DI RICERCA A PARTIRE DA UN'EQUIVOCA INTERPRETAZIONE**

RICCARDO RUGGERO CONTI*

Abstract: an attempt is made to critically put St. Augustine's anthropological thought on the basis of an interesting economic-political provocation: in the essay *The passions and interests*, by Albert O. Hirschman, Augustine is attributed the authorship of an extremely negative conception of human passions. With the help of the important studies conducted by Nello Cipriani, we want to highlight, on the one hand, the methodological error committed by Hirschman and, on the other, to identify the theoretical principles underlying Augustinian anthropology and, specifically, to his conception of the passions. Finally, we will try to identify possible research paths around the theme of power (*potestas*) in the philosophical reflection of Saint Augustine.

Keywords: Augustine (St.) – anthropology – love – passions – power

1. Premessa metodologica e contestualizzazione

La dottrina antropologica di Sant'Agostino¹ è stata oggetto, nel corso degli anni, di molteplici interpretazioni da parte degli studiosi – tanto nel contesto degli studi filosofici che teologici – che hanno contribuito a costruire e ad imporre un'immagine del retore africano secondo cui il suo pensiero sarebbe fortemente influenzato, anzi sarebbe dipendente, dalle teorie neoplatoniche. Questa dipendenza è stata registrata non solo sul piano metafisico ma anche antropologico; si è soliti, cioè, leggere le affermazioni agostiniane sull'anima umana, sul suo rapporto con il corpo, sui moti dell'animo e, dunque, sull'etica, attraverso il filtro dell'antropologia elaborata dai filosofi neoplatonici.

* Riccardo Ruggero Conti, Dottore in Scienze Filosofiche, Università «G. D'Annunzio» Chieti-Pescara. Email: contiriccardo98@gmail.com

¹ Per le citazioni dell'opera agostiniana faremo riferimento alle *Opere di Sant'Agostino* pubblicate nella Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) presso Città Nuova (Roma) a cura della Cattedra Agostiniana del *Patristicum* di Roma, in edizione bilingue: il *De civitate Dei* occupa l'intero volume quinto, suddiviso in tre tomi (V/1-3). Per le fonti faremo riferimento alla lezione del Migne, riprodotta nella *Patrologia Latina* (PL), di cui il *De civitate Dei* occupa l'intero vol. 41.

In altre parole, tali studi hanno contribuito a far sedimentare l'idea per cui Agostino avrebbe avuto una concezione negativa della corporeità e delle passioni, ragion per cui avrebbe elaborato un pensiero etico centrato sulla repressione delle passioni e sulla mortificazione del corpo, al fine di liberare l'anima dai vincoli peccaminosi che la tengono ancorata al mondo sensibile. Questo marcato ascetismo se ben si addice, in effetti, al pensiero di Plotino e, in generale, dei filosofi di tradizione platonica è stata però messo in dubbio da un autorevole studioso del pensiero dell'Ipponate, il quale tramite accurate indagini filologiche è riuscito ad individuare le originali fonti filosofiche del pensiero antropologico di Sant'Agostino². D'altro canto, è innegabile che limitarsi a negare una dipendenza del Tagastense dalle dottrine neoplatoniche sull'anima, non è affatto sufficiente a colmare quello che è, a tutti gli effetti, un deficit gnoseologico circa il pensiero del Dottore africano. Diversi autori, infatti, come il Gilson³ o il Bodei⁴, hanno suggerito una diversa influenza dottrinale, che è possibile ricondurre alle Sacre Scritture: l'uomo, così come viene concepito da Agostino, non è altro che l'uomo biblico. Ora, questa diversa prospettiva ermeneutica, se da un lato permette di superare alcune difficoltà nell'interpretazione dei testi dell'Ipponate, dall'altro tuttavia finisce per appiattare la riflessione filosofica di uno dei più grandi ed autorevoli pensatori della storia su alcuni fattori scritturistici e teologici, finendo per squalificare la portata teoretica implicita nella sua dottrina antropologica. Siamo quindi di fronte a due diverse riduzioni del pensiero di Agostino che, pur seguendo due opposte direzioni di sviluppo (la prima in senso filosofico con l'ipotesi neoplatonica, la seconda in senso teologico-scritturistico con l'ipotesi neotestamentaria), sono accomunate dal fatto che entrambe finiscono inevitabilmente per banalizzare la riflessione del filosofo africano. In questo contesto, quindi, una indagine filologica che si proponga di apportare nuovi ed ulteriori contributi circa tale questione appare già qualificata in senso positivo per il semplice fatto di essere stata avviata; ma qualora i risultati da essa conseguiti fossero registrabili come veri ci troveremmo ad assistere ad una vera e propria rivoluzione nel campo delle ricerche su Agostino. Per questa ragione ci lascia assai perplessi la pressoché totale indifferenza della maggior parte degli studiosi e specialisti del settore dinanzi a tali studi, indifferenza di cui è particolarmente arduo farsi una ragione. Le suddette ricerche, infatti, ci permetterebbero di fare luce su di un aspetto della riflessione filosofica del Dottore della grazia che, forse più di altri, si presenta come provocatoriamente vicino a noi, moderni uomini del XXI secolo. Nell'attuale tempo di crisi, in cui sembra che il tanto discusso nichilismo torni a far sentire la sua presenza, l'interrogativo sull'uomo non ci appare certo decontestualizzato, né tantomeno anacronistico. Anzi, ci sembra che, proprio nelle drammatiche circostanze in cui l'uomo contemporaneo si trova a vivere, tornare a riflettere sulla natura dell'uomo, sulla sua statura ontologica, possa essere una occasione

² N. Cipriani, 1996-1998.

³ É. Gilson, 2020.

⁴ R. Bodei, 2015⁴, 15-17, 71-111.

propizia per cercare di recuperare, in qualche modo, un briciolo di contatto con il reale. Dunque, con questo contributo, ci proponiamo, in primo luogo, di verificare con l'aiuto del lavoro compiuto da Nello Cipriani le fonti filosofiche cui Agostino ha attinto per maturare il proprio pensiero antropologico e, in secondo luogo, capitalizzare le acquisizioni teoretiche attinte nella prima fase della nostra indagine, per proiettarle in un orizzonte di ricerca centrato sull'individuazione dei nessi fondamentali su cui si struttura la visione agostiniana del potere.

2. Una provocazione economica

Nel corso della seconda metà degli anni '70 del secolo scorso, veniva pubblicato negli Stati Uniti un breve saggio firmato dall'economista Albert Otto Hirschman, intitolato *Le passioni e gli interessi*.⁵; ivi, l'intellettuale tedesco si proponeva di condurre, sulla base di una analisi storico-economica, una sorta di apologia del capitalismo, attaccato da ogni parte dagli intellettuali di orientamento marxista i quali denunciavano «il carattere alienante e repressivo del sistema capitalistico» e ne evidenziavano la capacità «di impedire lo sviluppo della “piena personalità umana”»⁶. Al di là delle diatribe economiche tra gli esperti, ciò che qui ci sembra utile rilevare, è il fatto che l'intera argomentazione di Hirschman non poggia su basi economiche *stricto sensu*; piuttosto egli tenta di elaborare un'analisi dell'ontogenesi del fenomeno economico-politico del capitalismo sulla base del pensiero filosofico che ha caratterizzato i secoli XVII e XVIII. Una tale «virata» in senso teoretico piuttosto che meramente analitico è dettata, secondo il parere dello stesso Hirschman, da un'esigenza essenzialmente epistemologica. Nelle pagine iniziali del suo saggio, infatti, l'autore afferma: «Questo saggio trova la sua ragion d'essere nell'incapacità delle odierne scienze sociali a far luce sulle conseguenze politiche dello sviluppo economico, e in misura forsanco maggiore nelle correlazioni così spesso perniciose fra politica ed economia che si riscontrano in qualsivoglia sistema, sia esso capitalistico, socialista o misto»⁷. Tale dichiarazione iniziale non ci sembra affatto trascurabile; l'autore segnala un problema niente affatto banale cui il suo testo tenta di fornire un possibile approccio risolutivo. È l'esistenza di un tale vuoto epistemologico a dettare le regole d'ingaggio, per così dire, all'intellettuale, il quale prosegue:

«Io avevo l'impressione che il dibattito su questi nessi» - quelli fra economia e politica - «fosse stato molto più intenso in un precedente stadio di espansione dell'economia, e precisamente nel diciassettesimo e diciottesimo secolo. Poiché le specifiche “discipline” economiche e politiche a quel tempo non esistevano ancora, confini interdisciplinari da varcare non ce n'erano. I filosofi e gli economisti politici erano quindi liberi di spaziare, per

⁵ A.O. Hirschman, 2012.

⁶ Ivi, 95.

⁷ Ivi, 13.

esempio congetturando senza restrizioni attorno alle possibili conseguenze dell'espansione commerciale sulla pace o dello sviluppo industriale sulla libertà. Mi è sembrato perciò interessante riesaminare il loro pensiero speculativo se non altro per ovviare alla nostra povertà intellettuale, frutto della presente esasperata specializzazione in tal campo»⁸.

Prestare attenzione al «pensiero speculativo» dei filosofi e degli economisti politici dei secoli centrali della modernità è parte di un atteggiamento critico, da parte dell'autore, che tenta di risalire alle fondamenta teoretiche – piuttosto che semplicemente «teoriche» – del fenomeno del capitalismo al fine di evidenziarne la natura e lo scopo. Ora, nell'avviare questa indagine storico-filosofica, Hirschman giustamente si domanda «come poterono nell'età moderna acquistare rispettabilità il commercio e la banca e le altre attività dirette al solo guadagno, dopo che per secoli erano state condannate o disprezzate come forma di cupidigia, amore del lucro, e avidità?»⁹; in effetti, pur alla luce di alcune precisazioni¹⁰, la questione posta ha una sua valenza problematica: «Qualunque fosse la misura di approvazione per il commercio e le altre forme di guadagno, è certo che nella scala delle occupazioni esse restavano un gradino più in basso rispetto ad altre attività, in particolare al perseguimento della gloria». Dunque donde scaturisce un simile sospetto nei confronti delle attività economiche? Qui incontriamo il nodo problematico che suona come una provocazione per la nostra ricerca; proprio per rispondere a questo quesito, infatti, Hirschman si sente costretto a risalire alle origini del pensiero medievale – debitore dell'ipponate -:

«All'inizio dell'era cristiana, denunciando l'amore per il denaro e i beni materiali come una delle tre principali colpe dell'uomo peccatore – le altre due essendo la brama di potere, *libido dominandi*, e la lussuria – sant'Agostino aveva tracciato le linee direttrici del pensiero medievale. In complesso Agostino condanna con perfetta equanimità questi tre impulsi, o passioni, dell'uomo. La sola circostanza attenuante che egli riconosce è per la *libido dominandi*, quando questa sia congiunta ad un forte desiderio di encomio e di gloria. Agostino parla infatti della “virtù civile” che caratterizzava i primi romani, “i quali dimostravano un amore quasi babilonese per la patria” e “respingevano l'avidità di ricchezze e molti altri peccati ad eccezione di uno solo, il desiderio di lode”¹¹.

All'origine di quel presunto atteggiamento di condanna dell'attività economico-politica, che avrebbe caratterizzato l'atteggiamento dell'uomo del Medioevo, vi sarebbe il pensiero antropologico-morale di Sant'Agostino, secondo il quale le passioni umane non sarebbero altro che un impulso intrinsecamente viziato e, dunque, fonte di peccato. Ma Hirschman non si limita a questo, subito dopo, infatti, aggiunge quanto segue:

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, 15.

¹⁰ «Lo “spirito del capitalismo”» - precisa subito l'autore - «era presente nella categoria dei mercanti già dal quattordicesimo e quindicesimo secolo, anzi un atteggiamento favorevole nei riguardi di certe occupazioni commerciali può essere scoperto perfino negli scritti degli Scolastici» (*Ibidem*).

¹¹ *Ivi*, 15-16. Le parole riportate tra gli apici (“ ”) nella citazione di Hirschman sono tratte da un testo di uno studioso statunitense (H.A. Deane, 1963, 44-56, 268).

«Per gli argomenti che in questo saggio saranno più avanti discussi è di notevole interesse che, nel passo citato¹², Agostino concepisca la possibilità che un peccato sia di freno ad un altro. In ogni caso la sua cauta accettazione del perseguimento della gloria apriva un passaggio che sarebbe stato allargato, ben al di là del suo insegnamento, dagli assertori dell'aristocratico ideale cavalleresco. Dell'ambizione per l'onore e la gloria costoro fecero la pietra di paragone su cui misurare la virtù e la grandezza morale degli uomini. Il concetto che Agostino aveva espresso con la massima prudenza e riluttanza fu nei secoli successivi trionfalmente esaltato: in contrasto con l'egoistica brama di denaro, l'amore per la gloria poteva avere "valore di riscatto sociale"»¹³.

Un ulteriore elemento si ricava dal brano appena riportato: Hirschman vede in Agostino, insieme, un boia delle passioni ed un originale iniziatore di una scuola di pensiero secondo la quale i moti dell'animo, o in generale gli impulsi dell'uomo, possano essere «organizzati» al fine di controbilanciarsi a vicenda, strutturando un perfetto equilibrio. Questa idea di un Agostino inventore di un'etica *more geometrico* acuisce il nostro dubbio circa la legittimità di una simile attribuzione di paternità all'Ipponate di una visione negativa delle passioni. Dalle parole dello studioso tedesco, infatti, emerge una interpretazione del pensiero agostiniano che spensieratamente oscilla tra il netto dualismo ontologico dei manichei e il dualismo più moderato dei filosofi platonici; si tratta, in ogni caso, di un'ermeneutica a dir poco semplicistica, tanto più se basata non sulle opere del Tagastense bensì su ricerche condotte da altri studiosi.

3. La verifica

Per verificare la correttezza delle affermazioni fatte da Hirschman ci sembra utile, innanzitutto, segnalare alcuni errori di metodo che, assai di frequente, vengono commessi dagli studiosi del pensiero dell'Ipponate; in un saggio pubblicato nel 1996 (il primo di una lunga serie di studi) Nello Cipriani poneva in primo piano alcune osservazioni metodologiche: «A molti studi» – afferma – «si può rimproverare una certa mancanza o insufficienza di rigore metodologico o perché non hanno tenuto conto del carattere evolutivo del pensiero agostiniano, leggendo in maniera sincronica testi scritti in periodi diversi, o perché non hanno identificato le fonti o i canali, attraverso cui certe idee possono essere giunte alla conoscenza di Agostino»¹⁴; segnalando subito dopo, inoltre, un interessante atteggiamento di Agostino nei confronti dei filosofi pagani:

¹² È assolutamente necessario sottolineare il fatto che nel testo di Hirschman non compaia neppure una sola citazione dalle opere di Agostino. Ciò che viene citato è, lo ripetiamo, il testo di H.A. Deane.

¹³ Ivi, 16.

¹⁴ N. Cipriani, 1996, 370.

«Mentre, per quanto riguarda i problemi metafisici in generale, e Dio e l'anima in particolare, il confronto è fatto di preferenza con i platonici, considerati i filosofi più nobili, per essersi avvicinati di più alla verità cristiana, quando nel libro XIX»¹⁵ - del *De civitate Dei* - «giunge al confronto sul problema morale, il modello chiamato in ballo non è più quello platonico o neoplatonico, bensì quello che Varrone faceva risalire ad Antioco e agli Antichi Accademici»¹⁶.

Il libro XIX dell'opera si apre all'insegna della questione del sommo bene; in particolare, Agostino è interessato ad esporre «le dimostrazioni degli uomini che si sono affaccendati a costruire la felicità nell'infelicità di questa vita, in modo che la speranza, che Dio ci ha dato, si distingua dai loro vuoti ideali e il vero significato, cioè la felicità, che egli ci darà, sia evidenziato non soltanto con l'autorità divina ma anche con l'impiego del ragionamento che possiamo usare a favore di coloro che non credono»¹⁷; il discernimento a cui Agostino prepara il lettore è già eloquente circa l'approccio del retore africano alle teorie etiche dei filosofi pagani. Il suo intento dichiarato è quello di verificare in che modo e per quali motivi le dottrine filosofiche si distinguano dalla speranza cristiana circa il sommo bene. A tal scopo si serve opportunamente del *De philosophia* di Varrone, ove era contenuta un'esposizione sintetica delle varie dottrine etiche elaborate in seno alle scuole filosofiche classiche¹⁸. Ma innanzitutto, spiega Agostino, «è opportuno che cominci dalla dottrina che egli» - vale a dire Varrone - «ha ideato ed esposto nel libro citato»¹⁹; nel corso dei capitoli 1-3 del libro l'ipponate procede ad esporre una sintesi del pensiero di Varrone e del metodo da questi adottato per operare una cernita delle dottrine filosofiche antiche intorno al sommo bene²⁰: in primo luogo è necessario determinare la natura dell'essere umano²¹; stabilito che l'uomo è composto di corpo ed anima e che né l'uno né l'altro elemento preso singolarmente danno l'uomo, ma che solo nella loro unione si può parlare di essere umano²², ne consegue che i beni dell'uomo sono tanto quelli del corpo quanto quelli dell'anima (sebbene, chiaramente, i beni maggiori siano quelli dell'anima), poiché tutti concorrono al conseguimento della felicità²³; tra i beni originari dell'uomo, inoltre, vi sono i cosiddetti *prima naturae* o *primigenia*, vale a dire quegli appetiti originari naturalmente iscritti nell'animo umano che costituiscono il cuore dell'esperienza umana, in quanto da essi scaturiscono i moti dell'animo e del corpo; questi *prima naturae*, per essere finalizzati, esigono l'ausilio della virtù, il cui senso ultimo è proprio quello di rendere l'uomo capace di orientare rettamente i propri impulsi e moti²⁴. Rispetto a questo modello antropologico Agostino muove due sostanziali critiche:

¹⁵ Cfr. Agostino, 1991, 9-15; PL 41, 621-624.

¹⁶ N. Cipriani, 1996, 370.

¹⁷ Agostino, 1991, 9; PL 41, 621.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, 11; PL 41, 621.

²⁰ Cfr. *Ivi*, 11-15.

²¹ Cfr. *Ivi*, 19; PL 41, 625.

²² *Ibidem*; PL 41, 626.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*. Cfr. N. Cipriani 1996, 370-371.

«Se dunque ci si chiede che cosa risponda la città di Dio, interrogata su questi argomenti ad uno ad uno, e prima di tutto che cosa pensi sul fine del bene e del male, essa risponderà che il sommo bene è la vita eterna, il sommo male la morte eterna e che quindi per conseguire la prima ed evitare la seconda si deve vivere onestamente. [...] non abbiamo ancora esperienza del nostro bene, perciò è indispensabile che lo cerchiamo credendo ed anche il vivere non proviene a noi da noi se non ci aiuta nel credere e nel pregare colui che ci ha dato la fede stessa con cui credere che dobbiamo essere da lui aiutati. Vollero invece esser felici in questo mondo e con incredibile leggerezza rendersi felici da sé coloro i quali ritennero che il fine del bene e del male è in questa vita perché stabilirono il sommo bene o nel corpo o nell'anima o in entrambi»²⁵.

Agostino contesta a Varrone la chiusura intramondana della sua dottrina etica, dunque, il fatto che non ha considerato Dio come sommo bene dell'uomo; ma, osserva giustamente il Cipriani, a

«dispetto di queste due gravi accuse di una concezione di vita autarchica e chiusa nell'orizzonte temporale, che è in netta contraddizione con la fede, la speranza e la carità dei cristiani, egli non solo non si mostra contrario agli altri punti, ma sembra farli propri. Anzitutto accoglie l'impostazione eudemonistica della morale e il principio che il sommo bene va cercato a partire dalla definizione dell'uomo. Poi concorda con Varrone nel considerare l'uomo composto di anima e corpo come di due parti egualmente integranti, anche se l'una è superiore all'altra. Concorda ancora nel dire che per una vita felice si deve tener conto sia dei beni dell'anima sia di quei beni del corpo, che rientrano tra i cosiddetti *prima naturae*, come pure concorda nell'esigere che la vita del saggio sia aperta alla dimensione sociale»²⁶.

La simpatia, se così possiamo chiamarla, di Agostino nei confronti delle idee affermate da Varrone lo porta inevitabilmente ad assumere posizioni decisamente contrarie a quelle dei filosofi neoplatonici: secondo costoro, infatti, l'uomo è solamente la sua anima²⁷ – e l'anima razionale, per giunta –, ragion per cui deve disinteressarsi dei beni del corpo e di tutti quegli impulsi – come le passioni, ad esempio – che turbano l'equilibrio della ragione essendo fonti di vizio e deve tendere a vivere nel proprio isolamento contemplativo al fine di ricongiungersi con l'Uno²⁸. Ma, ancor più interessante è scoprire che le critiche che Agostino muove alla posizione varroniana sono giustificate non tanto, o non solo, da una differenza rispetto alla *Christiana eruditio*, bensì dal fatto che tali posizioni non tengono conto dell'esperienza dell'uomo nel mondo. La prospettiva meramente mondana dei filosofi pagani appare, agli occhi del Dottore, estremamente carente di ragioni al cospetto dell'esperienza che ogni uomo, finanche il più saggio, fa del dolore, della sofferenza e potremmo dire dell'indigenza o mendicanza di felicità e di bene, nel corso della propria vita sulla terra. Immediatamente si palesa una domanda:

²⁵ Ivi, 23; PL 41, 627.

²⁶ N. Cipriani, 1996, 371.

²⁷ Platone, 2020, 111-123, 175-179; Platone, 2015, 289-301.

²⁸ Plotino, 2017.

«Chi infatti è capace, sia pure con un fiume d'eloquenza, di evidenziare le sofferenze di questa vita?», e ancora – in maniera più incisiva –, «Quando, dove, come è possibile che i cosiddetti impulsi originari di natura si realizzino così bene in questa vita da non fluttuare nelle incertezze della vita?»²⁹. Agostino, qui, pone un problema niente affatto banale o indifferente. Da queste domande, si badi bene, emerge una problematicità intrinseca al pensiero antropologico di gran parte dei filosofi pagani che esige, per essere adeguatamente affrontata – prima ancora che risolta –, molto di più di una risposta banalmente religiosa. Si pone cioè una questione eminentemente filosofica, strutturale. L'uomo, così come viene concepito da alcuni fra i più eminenti pensatori classici, non è reale; il concetto che ne hanno costruito i filosofi, cioè, non corrisponde alla sua realtà concreta. La critica mossa dal vescovo alla chiusura intramondana dell'etica pagana non è motivata semplicemente dalla fede che anima il suo pensiero; piuttosto essa mira a denotare una istanza problematica interna al sistema filosofico in questione: l'ideale eudemonistico perseguito dai filosofi accademici – e con loro anche da tutti i filosofi antichi – risulta essere in contraddizione con l'esperienza che l'uomo concreto fa del suo essere nel mondo. È questa mancanza di realismo che Agostino mette in questione e che non esita a criticare.

«Infatti quale dolore contrario al piacere, quale pena contraria alla serenità può non cadere sul corpo del saggio? Certamente l'amputazione o l'impotenza di una parte del corpo abbatte la piena efficienza dell'uomo, l'imperfezione nega l'avvenenza, la cagionevolezza la salute, la stanchezza le forze, l'intorpidimento e la lentezza l'agilità; e quale di questi può non piombare sull'organismo del saggio? La posizione e il movimento, quando sono convenienti e appropriati, si annoverano fra gli impulsi primi di natura; ma che succede se un qualche malanno scuote le membra con un tremito? Che cosa avviene se la spina dorsale è curvata fino a costringere le mani al suolo e in qualche modo rende quadrupede l'uomo? Turberebbe la grazia e dignità del conferire posizione e movenza al corpo»³⁰.

Da qui, proprio partendo dall'esposizione varroniana, Agostino inizia ad elencare dettagliatamente tutte le situazioni e le condizioni umane che rendono evidente l'irragionevolezza che caratterizza le pretese dell'etica pagana. Infatti, ben oltre i soli mali fisici, l'Ipponate mette in questione altresì la possibilità di realizzare i cosiddetti *prima naturae/primigenia*:

«Che cosa dire di quelli che sono considerati beni originari dell'animo, fra i quali come primi due rassegnano per la rappresentazione e l'apprendimento della verità il senso e l'intelletto (*duo prima ponunt propter comprehensionem perceptionemque veritatis sensum et intellectum?*)? Ma di quale natura e in qual misura rimane il senso se, per tacere delle altre facoltà, l'uomo divenisse sordo e cieco? E a qual punto si alieneranno ragione e intelligenza qualora si offuscassero se pur per una qualche malattia divenisse pazzo? [...] Che dire di quelli che subiscono invasioni dai demoni? Dove hanno la propria intelligenza oppressa e travolta se

²⁹ Agostino, 1991, 23; PL 41, 628, abbiamo modificato leggermente la traduzione.

³⁰ *Ibidem*.

lo spirito maligno usa secondo la propria volontà della loro anima e corpo? E non ci si può illudere che un simile malanno in questa vita non può colpire il sapiente. Poi quale sentore della verità possiamo avere in questa carne quando, come leggiamo nel veritiero libro della Sapienza: *Il corpo corruttibile appesantisce l'anima e la tenda d'argilla opprime una mente piena di preoccupazioni. V'è inoltre la spinta o stimolo ad agire (appetitus actionis), se in questi termini giustamente si traduce in latino quelle spinte che i Greci chiamano ὀρμή, poiché anche essi l'assegnano ai beni primi di natura. Ed è proprio questa spinta con cui, quando è sconvolta la mente e offuscata la coscienza, si compiono movimenti e gesti degni di pietà che ci fanno rabbrivire»³¹.*

Tutto ciò che caratterizza l'intima natura dell'uomo sembra essere destinato alla mortificazione e alla frustrazione perenne fintantoché si vive la vita terrena; con ciò non si deve intendere affatto che Agostino condanni la vita umana nel mondo. Al contrario, proprio perché valorizza la realtà dell'uomo, l'Ipponate si rende conto delle gravi difficoltà e dei gravi pericoli che incombono sull'uomo nel suo cammino terreno. Questo si evince ancor più chiaramente se si considerano le virtù per ciò che esse sono in realtà:

«C'è poi la virtù, che non è fra gli impulsi primi di natura, poiché si aggiunge in seguito con la mediazione della educazione quando si aggiudica la perfezione dei beni umani. Ma che cosa consegue essa se non lotte continue con le imperfezioni non fisiche ma spirituali, non di altri ma nostre e personali, soprattutto quella virtù che in greco si chiama σωφροσύνη, in latino temperanza, con cui si frenano i desideri carnali (*libidines carnales*) affinché non conducano la coscienza a consentire ad ogni azione disonesta? [...] E noi quando vogliamo essere perfetti nel fine del sommo bene, non vogliamo altro che la carne non abbia desideri contrari allo spirito e che in noi non vi sia questa imperfezione (*vitium*) contro cui lo spirito abbia desideri»³²;

il dissidio interiore che lacera ogni uomo, sempre costretto a fare i conti con i due diversi moti che mirano a determinarne la volontà, conducendolo al bene ovvero al vizio, palesa agli occhi del Dottore il fatto che i mali cui l'uomo è inevitabilmente sottoposto lungo il tempo del suo pellegrinaggio terreno non sono superati dalla virtù, poiché essa non dà, da sé sola, la felicità. Tali mali, piuttosto, sono come tenuti a freno dalla virtù: essa è più uno strumento per resistere al male e non esserne succubi, che non la felicità stessa che oltrepassa ogni male:

«In questa vita, sebbene lo vogliamo, poiché non siamo in grado di ottenerlo, per lo meno otteniamo con l'aiuto di Dio di non arrenderci con lo spirito fiaccato dalla carne, che ha desideri contro lo spirito, e di non essere indotti a commettere il peccato col nostro consenso. Non deve avvenire dunque che in questo dissidio interiore ci illudiamo di aver raggiunto la felicità alla quale intendiamo giungere vincendo. E nessuno è saggio al punto da non avvertire per nulla il conflitto contro il piacere immoderato (*libidines*)»³³.

³¹ Ivi, 23-25; PL 41, 628, traduzione modificata.

³² Ivi, 25; PL 41, 628-629, traduzione modificata.

³³ Ivi, 25-27; PL 41, 629.

Tornando a mettere in guardia i propri interlocutori circa il rischio di incappare in un'illusione moralistica, Agostino pone nuovamente l'accento sulla fattualità della intrinseca problematicità della condizione dell'essere umano nel mondo e si avvia a mettere in questione il pensiero stoico che, per l'appunto, persegue l'ideale del saggio apatico e, perciò virtuoso. L'Ipponate fin da subito denota l'impossibilità di reprimere del tutto le pulsioni libidinose dell'uomo (*Et quis usque adeo sapiens, ut contra libidines nullum habeat omnino conflictum?*); ma ciò che maggiormente ci sembra rilevante è ciò che emerge dal confronto con i filosofi stoici proprio sul tema specifico delle singole virtù.

«E che cosa ottiene la virtù che si chiama prudenza? Essa con la sua grande accortezza distingue il bene dal male, affinché nel compiere l'uno ed evitare l'altro non s'insinui l'errore e perciò anch'essa comprova che noi siamo nel male o che il male è in noi. Insegna appunto che il male è consentire al peccato e che il bene è non acconsentire alla libidine per il peccato. E la temperanza ottiene che non si consenta al male al quale la prudenza c'insegna a non consentire, tuttavia *né la prudenza né la temperanza lo eliminano da questa vita*. Compito della giustizia è assegnare a ciascuno il suo. Ne consegue un giusto ordine naturale in modo che l'anima sia sottomessa a Dio e il corpo all'anima e perciò l'anima e il corpo a Dio. *Fa notare perciò che ancora attende a questa funzione anziché serenarsi nel fine di tale funzione*»³⁴;

questo è il problema fondamentale della concezione moralistica della virtù che monopolizza l'etica di gran parte del pensiero pagano e che, nello stoicismo, si acuisce a dismisura. La virtù non solo non elimina il male, bensì può sussistere ed esiste in quanto virtù proprio per la presenza del male. A cosa varrebbe la prudenza se non vi fosse il male insieme al bene? Quale valore avrebbe la temperanza se l'uomo non corresse il pericolo di incappare nel male del peccato? In ciò risiede l'errore fondamentale che è possibile riscontrare pressappoco in tutta l'etica antica: essa si fonda sull'idea che l'acquisizione della virtù implichi il conseguimento della *quies*, vale a dire del raggiungimento della serenità (declinabile in imperturbabilità – come per gli epicurei – o anche in *apatia* – come per gli stoici) che comporta la felicità. A questa istanza sono chiaramente connesse le due critiche sopra avanzate dall'Ipponate all'etica di Antioco e Varrone; non a caso, infatti, l'Ipponate fa riferimento all'istanza relazionale contenuta nel conseguimento della virtù della giustizia: «L'anima è tanto meno sottomessa a Dio quanto meno accoglie Dio nei suoi pensieri e tanto meno il corpo è sottomesso all'anima quanto più accoglie desideri contro lo spirito. Finché dunque rimangono in noi questa mollezza, questo contagio, questo sfinimento, come oseremo considerarci già sani e se ancora non sani, come già felici di quella felicità che è nel fine?»³⁵. Tra i «desideri contrari allo spirito» che comportano il disordine nella natura dell'uomo e, dunque, la sua «diserzione» dall'*Ordo*, va annoverata la superbia – fonte del primo peccato – che caratterizza il filosofare stoico:

³⁴ Ivi, 27; PL, 629, corsivi nostri.

³⁵ *Ibidem*.

«La virtù che ha nome forza, sia pure in una grande saggezza, è testimone irrefutabile dei mali umani che essa è costretta a sopportare. Mi stupisco della sfrontatezza con la quale i filosofi stoici sostengono che questi mali non sono mali perché ammettono che da essi, se sono tanto grandi che il saggio non li possa o non li debba sopportare, egli è costretto a infliggersi la morte e a uscire da questa vita. È sorprendente la superbia in questi individui che pongono nella vita presente il fine del bene e che pensano di rendersi felici da se stessi. Infatti il loro saggio, come essi con sorprendente millanteria lo delineano, anche se diviene cieco, sordo e muto, sia fiaccato nell'organismo e affranto dai dolori e se un qualche altro di simili mali che dire o pensar si possa gli piombi addosso, per cui sia costretto a infliggersi la morte, non deve evitare di considerare felice questa vita sebbene afflitta da questi mali. O vita felice che, per essere finalizzata, chiede aiuto alla morte!»³⁶.

La sottile venatura di ironia che attraversa questa specifica critica allo stoicismo nel ragionamento agostiniano ci suggerisce una ben precisa visione antropologica assunta dall'ipponate in vista del confronto con la filosofia pagana: «Perciò anche coloro i quali hanno ammesso che queste condizioni sono un male, come i Peripatetici e i Vecchi Accademici, di cui Varrone sostiene la teoria, si esprimono in forma più accettabile, ma anche il loro errore desta sorpresa»³⁷. Dunque, sebbene erronea, la dottrina eclettica elaborata da Antioco d'Ascalona e ripresa dal Reatino, in virtù proprio dell'importanza attribuita alla corporeità e ai beni ad essa relativi, risulta maggiormente veritiera – dunque accettabile – agli occhi di Agostino. In cosa, però, tale teoria si rivela insoddisfacente? Lo si è visto prima: essa è chiusa nell'orizzonte intramondano e non considera Dio quale fine ultimo dell'essere umano. Ci sembra tuttavia indiscutibile l'influenza esercitata da tale dottrina antropologica sul pensiero di Agostino. Un ultimo elemento che ci suggerisce la netta influenza di Varrone sul pensiero antropologico agostiniano è l'alta considerazione di entrambi per la vita sociale, anzi, più precisamente, l'idea che vi sia una naturale vocazione dell'uomo alla socialità: «Essi sostengono che la vita dell'uomo saggio è socievole, noi lo approviamo ampiamente. Infatti questa città di Dio, sulla quale noi ormai rigiriamo fra mano il libro diciannovesimo dell'opera, da dove inizierebbe all'origine o continuerebbe nell'evolversi o raggiungerebbe il fine dovuto se la vita dei credenti non fosse socievole?»³⁸. Non possiamo non concordare con il Cipriani, il quale afferma che «S. Agostino ha fatto propria la dottrina delle tendenze originarie (*prima naturae*), esposta da Varrone, ma risalente ad Antioco di Ascalona. La dottrina delle prime tendenze, in realtà, è propria degli Stoici, ma l'accademico Antioco di Ascalona l'aveva fatta propria, apportandovi cambiamenti in senso aristotelico»³⁹. A supporto di questa diversa interpretazione del pensiero di Agostino possiamo trovare – in un secondo studio del Cipriani⁴⁰ – ulteriori indicazioni circa le effettive fonti (filosofiche)

³⁶ Ivi, 27-29; PL 41, 629-630.

³⁷ Ivi, 29; PL 41, 630; cfr. N. Cipriani, 1996, 372-372.

³⁸ Ivi, 33; PL 41, 631-632, traduzione modificata.

³⁹ N. Cipriani, 1996, 373.

⁴⁰ N. Cipriani, 1998, 157-195.

di ispirazione del discorso antropologico dell'Ipponate. Se finora, ci siamo limitati ad indicare un influsso piuttosto generico del pensiero di Antico/Varrone sulla dottrina antropologica di Agostino, adesso – grazie alle preziose ricerche filologiche del Cipriani – possiamo approfondire ulteriormente questa particolare questione delle fonti arrivando persino ad identificare un ben preciso gruppo di testi filosofici, da cui il pensatore africano ha attinto alcune idee fondamentali per l'elaborazione della sua antropologia – in particolare la dottrina dell'*οἰκείωσις*⁴¹, vale a dire la dottrina secondo la quale ogni essere tende, per un primigenio istinto naturale, a conservare il proprio essere, rielaborata in ambiente accademico ed inserita nel sistema eclettico-dogmatico. In particolare, il Cipriani evidenzia l'influsso di due importanti autori per la formazione del pensiero dell'Ipponate: Cicerone e Varrone. Entrambi questi autori sono riconducibili alla corrente filosofica dell'eclettismo dogmatico: ivi si raccolsero elementi provenienti dalle più disparate scuole filosofiche dell'antichità, a cominciare dalla filosofia peripatetica e dalla filosofia accademica, con importanti influssi stoici. Il Cipriani riconosce chiaramente la derivazione ciceroniana della concezione agostiniana dell'*appetitus*⁴²; l'Arpinate, infatti, nel *De finibus bonorum et malorum* parla diffusamente (libri II e V) delle diverse forme e declinazioni dell'*appetitus*, ponendo in primo piano l'*amor sui* come *appetitus* originario (chiara derivazione stoica). Il Cipriani ci fornisce una chiara ed efficace sintesi del ragionamento ciceroniano:

«l'*appetitus* del piacere non appartiene alla natura originaria dell'uomo; l'*appetitus* originario è l'*amor sui* e il desiderio della propria sanità e integrità fisica. In seguito Cicerone riprende e sviluppa la critica anti epicurea, ricordando anzitutto la naturale vocazione sociale dell'uomo, poi il suo desiderio innato di conoscere il vero (*cupiditas veri vivendi*) e infine la sua tendenza "a comandare piuttosto che obbedire", la capacità di sopportare gli accidenti della vita umana, la sua grandezza d'animo»⁴³.

Anche in un'altra famosa opera dell'Arpinate (*De officiis*) il Cipriani ha riscontrato un'analoga analisi del concetto di *appetitus*, che può ragionevolmente essere considerata come ispiratrice del pensiero agostiniano:

«Alla fine del primo libro l'autore tratta della questione della prevalenza degli *officia*: senz'altro si debbono anteporre i doveri verso la società a quelli dovuti alla conoscenza, ma non accetta che i doveri sociali abbiano la precedenza su quelli della temperanza. La stessa divisione ritorna nel secondo libro: prudenza, temperanza, giustizia-forzezza. È l'ordine seguito nell'ultima parte del *De vera religione*, per indicare il cammino da percorrere per giungere alla perfezione. Ma non è solo la triplice divisione della moralità, che poteva ispirare

⁴¹ «Dicono, infatti, e dicono il vero, che questo è il primo e il più grande richiamo della natura che l'uomo sia in armonia con se stesso, perciò fugga la morte per istinto naturale, così amico di sé da volere con ardore e bramare di essere una creatura animata e di vivere nell'unione di anima e corpo» (Agostino, 1991, 29; PL 41, 630); cfr. V. Pacioni 2004, 80-84; N. Cipriani, 1996: 370-378.

⁴² N. Cipriani, 1998, 176-183.

⁴³ Ivi, 176-177. Cfr. Cicerone, 2017, 47-48; 160-161; 177-179; 181-182; 184-188.

Agostino. Nel primo libro ci sono molti elementi che ci interessano. L'opera incomincia con la descrizione degli *appetitus* originari della natura umana, per far derivare poi da essi, come da una fonte, i doveri morali. È trattato prima l'*appetitus*, che l'uomo ha in comune con tutti gli altri esseri viventi: quello che lo spinge a "tutelare se stesso, la sua vita e il suo corpo, a evitare ciò che appare nocivo, a ricercare e a procurarsi le cose necessarie alla vita", e quello che lo spinge "a unirsi in vista della procreazione e a prendersi una certa cura di quelli che ha procreato". Poi passa agli *appetitus* propri dell'uomo. Prima la tendenza alla socialità [...]. Poi viene il desiderio di conoscere la verità [...]. Infine, unico fra gli animali, l'uomo ha la capacità di giudicare ciò che è ordinato, conveniente e la giusta misura nelle parole e nei fatti»⁴⁴.

Ora, sulla base del riconoscimento di tali dottrine ciceroniane quali fonti ispiratrici dell'antropologia agostiniana, si può facilmente risalire anche a Varrone; il *De finibus* di Cicerone, proprio come il *De philosophia* di Varrone, sono entrambi ispirati al pensiero di Antioco d'Ascalona:

«nel trattato di Varrone, come nel quinto libro di Cicerone e nella concezione di Agostino, occupa un posto centrale la nozione di natura umana, vista come un insieme di facoltà e un principio di tendenze, orientate verso fini ben determinati, che devono essere esercitate secondo il finalismo naturale, evitando i vizi, per essere portate a perfezione. Un secondo aspetto importante, comune a Antioco e a Agostino, è la visione integrata dell'uomo, per cui l'uomo non è né solo il corpo né la sola anima, ma l'uno e l'altra insieme, anche se il primo è inferiore ontologicamente alla seconda e ne è considerato anzi lo strumento. [...] Un altro aspetto, comune ai due autori e collegato al primo, è che la perfezione di ciascuna tendenza (virtù), come pure di tutta la natura umana, consiste nel raggiungimento della quiete o pace, che non è inattività assoluta, ma è attività *sine difficultate, sine molestia indigentiae*. Proprio in questo stato consiste la felicità o beatitudine»⁴⁵.

Anche nel caso di Varrone, la congerie di concetti che vengono ripresi ed utilizzati da Agostino è interamente riconducibile all'*amor* quale moto propulsivo (*vis*), per così dire, e come fondamento dei *primigenia/prima naturae*⁴⁶. Le ricerche del Cipriani dischiudono una prospettiva decisamente nuova sul pensiero di Sant'Agostino e ci donano uno sguardo assolutamente diverso da quello con cui abitualmente ci si approccia al Dottore africano, soprattutto per quanto riguarda il suo pensiero antropologico. Dalle analisi fin qui condotte, infatti, emerge che l'essere umano, secondo Agostino, è composto di corpo e anima e che non si dà uomo senza un'unione necessaria di corpo ed anima⁴⁷; il corpo e tutto ciò che attiene alla dimensione corporea dell'uomo è un bene, pur se un bene inferiore rispetto all'anima e ai suoi beni; la natura umana si configura essenzialmente come *appetitus*, vale a dire come tendenza originaria e naturale per il vero, il bene (felicità), il bello: questa idea è ripresa da Antioco, Cicerone e Varrone, i quali rielaborarono in senso aristotelico la dottrina stoica dell'*oikeiosis*, riuscendo a costruire

⁴⁴ Ivi, 180-181.

⁴⁵ Ivi, 185-186.

⁴⁶ Ivi, 185-190.

⁴⁷ Su questo si vedano anche le preziose e puntuali osservazioni di V. Pacioni 2004, 65-69.

un modello antropologico maggiormente realistico rispetto agli analoghi di matrice stoica e platonica, i quali – sulla base di ben precisi presupposti metafisici – finivano per introdurre delle nette cesure fra le due dimensioni sostanziali dell’essere umano (anima e corpo) o altresì fra le sue stesse facoltà (ragione e passione). Questa ripresa della dottrina antropologica di provenienza eclettica da parte di Agostino, tuttavia, come abbiamo visto, non si esaurisce in una mera ripetizione di antiche dottrine; Agostino stesso introduce delle notevoli differenze rispetto alla dottrina originariamente concepita da Antioco di Ascalona. I punti di distacco da tale modello antropologico sono dettati certamente in gran parte dalla fede cristiana che anima il filosofo nordafricano; ma è utile ricordare che la scelta di Agostino è stata dettata soprattutto dal maggiore realismo che caratterizzava il pensiero varroniano. Scrive Cipriani:

«per la formazione dell’antropologia agostiniana risultò decisiva la fede cristiana. Alla luce della rivelazione di un Dio creatore che chiama le creature all’esistenza dal nulla Agostino apprese anzitutto a stabilire la giusta distanza che separa l’uomo da Dio, nettamente in contrasto con la concezione neoplatonica che considerava la stessa anima di natura divina: imparò cioè a distinguere l’immanenza e la trascendenza di Dio nell’anima. In secondo luogo la fede cristiana gli fece vedere l’insostenibilità, oltre che del dualismo manicheo, anche di quello platonico, che considera il corpo estraneo all’anima umana e l’uomo chiuso in un innaturale isolamento individualistico, tutto impegnato a liberare l’anima dal corpo. [...] *Nessuno prima di Agostino aveva prestato tanta attenzione alla volontà e all’amore.* Non solo la vita dei singoli uomini, ma la storia intera dell’umanità è considerata sotto la forza dell’amore. È l’amore che ci spinge ad agire e che unisce. [...] La ricchezza e la complessità di tale coscienza è frutto della riflessione filosofica ma anche e soprattutto della fede cristiana. *Non si può comprendere l’antropologia agostiniana mettendo in luce soltanto le sue radici filosofiche né soltanto le fonti cristiane.* Fin dall’inizio della sua riflessione il Tagastense segue, nella ricerca del vero, la duplice via della *auctoritas* e della *ratio*, fedele alla sua prima dichiarazione programmatica»⁴⁸.

Dunque si evince che le implicazioni delle ricerche del Cipriani vanno ben al di là della semplice rilettura di una dottrina antropologica. Non si tratta semplicemente di un cambio del paradigma ermeneutico. Le acquisizioni filologiche dello studioso italiano, ci consentono e, per certi versi, ci obbligano a fare i conti con Agostino fino in fondo: tutto il suo pensiero va ricompreso alla luce di queste scoperte⁴⁹!

⁴⁸ N. Cipriani, 2009, 21-23, corsivi nostri.

⁴⁹ Le osservazioni di uno studioso contemporaneo ci permettono di comprendere più chiaramente la necessità di questa *retractatio* nell’ambito degli studi agostiniani: «Agostino fin dall’inizio ha introdotto nella ricerca filosofica un mutamento di prospettiva rispetto alla filosofia classica. Se per gli antichi filosofi il *focus* della filosofia è costituito dal problema cosmologico (se si eccettua Socrate e, per certi versi, la sofistica) per Agostino invece il *focus* è costituito dal problema antropologico e quindi teologico. Ciò che la filosofia greca cercava era un principio che rendesse comprensibile il mondo. Da Talete a Plotino il pensiero greco aveva messo a fuoco il problema del rapporto fra l’uno e il molteplice. Da qui spuntarono due altre questioni che non mutarono il senso e l’impostazione del problema di fondo ma lo determinarono nel rapporto con due termini che da principio erano solo sottintesi; l’uno era il problema dell’uomo con la scuola socratica, l’altro il problema di Dio con la scuola neoplatonica. Il mondo infatti non si spiega senza

4. La posizione di Agostino

A questo punto è necessario chiarire quelle che sono le dinamiche interne all'animo umano nell'ottica di Agostino; si è detto, infatti, che i *prima naturae* sono caratterizzati da una strutturale indigenza, essi cioè necessitano della guida della ragione per poter conseguire il loro proprio fine e, nel caso in cui ciò non si verificasse ovvero fossero sorretti da un errato esercizio della ragione, finirebbero per portare al peccato anziché alla soddisfazione⁵⁰. I *vitia* sono degenerazioni di tensioni – in sé buone – naturalmente iscritte nell'uomo, la cui causa è da individuarsi originariamente nel peccato originale, a seguito del quale si sarebbe instaurato un innaturale disordine interno al cuore di ogni uomo. Ora, questa ambiguità è caratterizzata non tanto da una metamorfosi peccaminosa degli appetiti in quanto tali, bensì dalla defezione della *ratio* rispetto all'*ordo rerum*; è la ragione, infatti, a dover orientare e dirigere gli impulsi primi di natura; proprio sulla base del modello antropologico elaborato dai filosofi eclettici che l'Ipponate assume, infatti, l'anima è ontologicamente superiore al corpo, ragion per cui, l'ordine che sottende all'essere prevede una superiorità gerarchica – perché ontologica – della ragione su ogni altra facoltà umana. Il *vitium*, in questo senso, non è altro che un disordine interno alla struttura naturale dell'essere umano, per cui la parte irrazionale dell'anima si arroga il diritto di dominare sulla parte razionale, oppure si preferisce il bene del corpo al bene dell'anima: il vizio e il peccato non sono altro che una guerra intestina nell'uomo, l'uomo in lotta contro se stesso. Al contrario, l'ordinata concordia delle parti che costituiscono l'uomo è fonte di pace; una pace che, tuttavia, potrà compiersi definitivamente solo nell'altra vita:

«In questo luogo di insicurezza e in questi giorni malevoli non è inutile neanche quest'ansia di raggiungere con un desiderio più fervido quella sicurezza in cui è pace sommamente piena (*pax plenissima atque certissima*). In quello stato infatti si avranno le parti della natura, quelle cioè che al nostro essere sono conferite dal Creatore di tutti gli esseri, non solo buone ma perenni, non solo nello spirito che si redime con la pienezza del pensiero, ma anche nel corpo che sarà restituito alla vita con la risurrezione; vi saranno le virtù che non lottano contro gli impulsi o i vari mali, ma che hanno come premio della vittoria la pace eterna che nessun nemico può turbare. È infatti la felicità finale il fine stesso della perfezione che non ha limite. Qui ci consideriamo felici, quando abbiamo la pace nei limiti in cui si può conseguire con una vita onesta, ma questa felicità, paragonata alla felicità che consideriamo finale, è piuttosto infelicità. Quando come uomini posti nel divenire abbiamo nel divenire delle cose la pace che si può avere in questa vita, se viviamo onestamente, la virtù usa bene dei suoi beni; quando invece non l'abbiamo, la virtù usa bene anche i mali che l'uomo sopporta. Ma allora è vera

Dio. Ma l'uomo e Dio nel pensiero greco intervengono solo per spiegare il mondo, per renderlo comprensibile all'uomo che lo contempla, perché questi possa ritrovare le ragioni anche della propria esistenza. Per Agostino, invece, il punto di partenza della filosofia è di ordine antropologico e teologico; Dio è innanzitutto sorgente e principio dell'esistenza dell'uomo e quindi anche ragione dell'esistenza del mondo» (V. Pacioni, 69-70).

⁵⁰ V. Pacioni, 2004, 116.

virtù quando volge tutti i beni, di cui usa bene, tutto ciò che ottiene col buon uso del bene e del male e se stessa a quel fine, in cui per noi vi sarà una pace tanto bella e tanto grande che non ve ne può essere una più bella e più grande»⁵¹.

Questo desiderio di pace è tanto forte e così profondamente iscritto nella natura umana che si potrebbe anche dire che «la pace è il fine del nostro bene»⁵². Da questa considerazione sulla *pax* si possono più facilmente comprendere la concezione agostiniana di peccato/vizio, così come anche la sua visione dell'*ordo*. Agostino definisce, infatti, l'ordine come *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* («assetto di cose uguali e diseguali che dispone ogni cosa al proprio posto»)⁵³, di conseguenza,

«la pace del corpo dunque è l'ordinata proporzione delle parti, la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell'anima ragionevole è l'ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace dell'uomo posto nel divenire e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna, la pace degli uomini è l'ordinata concordia, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e dell'obbedire d'individui che in essa vivono insieme, la pace dello Stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini, la pace della città celeste è l'unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio e scambievolmente in Dio, la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine»⁵⁴.

Quest'ordine, entro cui ogni cosa è bene in quanto è creata e sussiste nell'essere⁵⁵, non è semplicemente una sintesi concettuale per mezzo della quale l'ipponate tenta di giustificare la sua prospettiva etica; l'ordine rappresenta piuttosto l'intima natura dell'essere, la sua struttura originaria ed il suo ritmo interno. L'orizzonte etico che si prospetta, dunque, non è fine a se stesso, bensì trae origine da una ben più ampia riflessione teoretica circa i fondamenti ontologici che sottendono alla normatività di un atteggiamento morale: in primo luogo, come è potuto emergere a più riprese, Agostino pone in maniera del tutto nuova e radicale la questione della natura e del fine dell'essere umano. A questa domanda egli dimostra di non poter rispondere – stoicamente – semplicemente attraverso una risposta fondata sul piano etico. Il bene dell'uomo non può trovarsi se non nell'*ordo* voluto dal suo Creatore sommamente buono, solo nel riconoscimento dell'*ordo naturae* si apre all'uomo la possibilità di intraprendere il proprio cammino verso la pace eterna. Solo intraprendendo questo cammino l'uomo potrà

⁵¹ Agostino, 1991, 41-43; PL 41, 636, traduzione modificata.

⁵² Ivi, 43; PL 41, 637.

⁵³ Ivi, 51; PL 41, 640, traduzione modificata.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ «Pertanto v'è un essere in cui non v'è alcun male o meglio in cui non vi può essere alcun male, ma è impossibile che vi sia un essere in cui non vi sia alcun bene. Neanche l'essere del diavolo, in quanto è essere, è un male, è il perversimento che lo rende malvagio» (Ivi, 51; PL 41, 641).

scoprire il vero senso dei *primigenia* e della virtù e potrà, con l'aiuto di Dio, usare dei beni terreni in vista del godimento dei beni eterni:

«Dio dunque, Creatore infinitamente sapiente e Ordinatore infinitamente giusto di tutti gli esseri che ha costituito l'uman genere posto nel divenire come il più grande dei valori terreni, ha concesso agli uomini alcuni beni convenienti a questa vita, cioè la pace nel tempo in conformità con la vita posta nel divenire mediante la salute, la sopravvivenza e la solidarietà della propria specie e tutti i mezzi che sono indispensabili a difendere e riacquistare questa pace. [...] E questo nell'intesa molto ragionevole che chi abbia usato rettamente di questi beni nel divenire, proporzionati alla pace di esseri posti nel divenire, ne ottenga altri notevolmente più importanti, cioè la pace fuori del divenire e la gloria e l'onore ad essa corrispondenti nella vita eterna per essere felici di Dio e del prossimo in Dio; chi invece ne avrà usato male non consegua quei beni e perda questi»⁵⁶.

Giustamente è stato osservato che esiste «una corrispondenza tra *male uti* e *perverse ordinare* e tra *bene uti* e *recte ordinare*, ma l'usare spiega meglio dell'*ordinare* l'aspetto attivo e dinamico dell'ordinamento. In queste frasi si manifesta anche l'ampia pretesa del principio; l'*usus iustus* è conforme all'ordinamento della creazione perché attualizza tale ordinamento. Nello stesso tempo Dio è il garante dell'ordinamento e della sempre vittoriosa efficacia di quel principio ordinatore, perché ogni offesa umana di quel principio viene rimediata grazie all'impiego superiore da parte di Dio dello stesso principio, affinché l'*usus iustus* in ultima analisi venga sempre mantenuto»⁵⁷. I fondamenti ontologici che qui brevemente stiamo tentando di indagare ci rendono edotti circa il vero significato dei *prima naturae* e di quei moti dell'animo che competono alla parte irrazionale dell'anima: essi non sono pulsioni negative, perché fonte di peccato e di vizio; piuttosto sono il *vitium* ed il peccato a configurarsi come la spudorata mortificazione e depauperazione di tali impulsi. Nell'ordine stabilito da Dio, infatti, tutto è per il bene massimo dell'uomo, il cui fine consiste nella *pax*, vale a dire nella soddisfazione di tutte le tendenze originarie della sua natura; il *vitium* non è altro che il mancato conseguimento del proprio fine. Esso rappresenta dunque un fallimento – parziale perlomeno – dell'uomo lungo il suo cammino verso la propria piena realizzazione (pace/soddisfazione) che, ultimamente, si configura come un'impropria attribuzione di senso: vedere nei *bona* temporali il Bene cui l'uomo è destinato. L'ipponate non si stanca mai di ritornare ad esplicitare i fondamenti ontologici per cui si dà l'uomo così quale si trova ad essere nella sua condizione mondana:

«Se manca la pace del corpo è ostacolata la pace dell'anima irragionevole perché non può raggiungere la placazione degli impulsi. L'una e l'altra insieme favoriscono quella pace che hanno l'anima e il corpo nel loro rapportarsi, cioè la pace di una vita ordinata in buona salute. Come infatti gli esseri viventi mostrano di amare la pace del corpo quando sfuggono al dolore

⁵⁶ Ivi, 53; PL 41, 641-642.

⁵⁷ C. Gnlika, 2020, 322. Cfr. G. Fidelibus, 2019, 199ss

e la pace dell'anima quando, per placare l'insorgere degli impulsi, cercano il piacere, così sottraendosi alla morte indicano chiaramente quanto amino la pace con cui si rapportano l'anima e il corpo. Ma poiché nell'uomo è operante l'anima ragionevole, egli sottopone alla pace dell'anima ragionevole tutto ciò che ha in comune con le bestie, per rappresentarsi un oggetto col pensiero e agire in conformità a tale oggetto, in modo che in lui vi sia un'ordinata armonia del conoscere e dell'agire, che avevo considerato come pace dell'anima ragionevole»⁵⁸.

Ancora una volta l'autore sottolinea la struttura gerarchica della natura umana al fine di evidenziare il contesto genetico specifico delle tendenze naturali dell'essere umano, fornendo in tal modo ai propri interlocutori una nuova e diversa prospettiva di esercizio della ragione, fondata piuttosto che su un astratto ideale ascetico-moralistico, sulla legittimazione dell'umano entro lo spazio di libertà dischiuso dal *Pater* attraverso un libero atto di creazione: *Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit*⁵⁹. In questo nuovo orizzonte di pensiero, allora, certamente trovano piena accoglienza tutte quelle istanze "mondane", vale a dire quei bisogni e tendenze del corpo e dell'anima irragionevole così come i beni ad essi corrisposti, che venivano invece condannate e represses dai filosofi stoici e neoplatonici. Il tema della *pax*, nel contesto della problematica antropologica che sin qui si è cercato di affrontare sulla scorta delle ricerche più recenti, non si palesa semplicemente come questione teleologico-escatologica, bensì pone ulteriormente in evidenza l'intimità della natura umana; essa, essenzialmente relazionale, lascia emergere – ancora una volta – l'intima struttura dell'essere alla luce del suo rapporto con il Creatore: l'intima essenza del reale, cioè, si presenta all'ipponate come relazione. Nella persona umana questo si fa evidente in virtù dei *prima naturae*, della naturale vocazione alla vita sociale e comunitaria e, soprattutto, nell'universale aspirazione alla pace. Questo è vero al punto che neppure i malvagi possono fare a meno della pace, sia pure di una pace *sui generis*:

«Chiunque in qualsiasi modo considera i fatti umani e il comune sentimento naturale ammette con me questa verità; come infatti non v'è alcuno che non voglia godere, così non v'è chi non voglia avere la pace. Anche quelli che vogliono la guerra non vogliono altro che vincere, desiderano quindi con la guerra raggiungere una pace gloriosa. [...] la pace è il fine auspicabile della guerra. [...] Ogni uomo cerca la pace anche facendo la guerra ma nessuno vuole la guerra facendo la pace. Anche quelli i quali vogliono che sia rotta la pace, nella quale vivono, non odiano la pace ma desiderano che sia trasmessa al loro arbitrio. Dunque non vogliono che non vi sia la pace ma che vi sia quella che essi vogliono. [...] Anche i briganti, per essere più violentemente e sicuramente pericolosi alla pace degli altri, vogliono mantenere la pace dei gregari. [...] Dunque tutti desiderano conservare la pace con i propri associati perché vogliono che essi vivano secondo il loro arbitrio. Vogliono perfino, se è possibile, rendere a sé soggetti coloro con i quali fanno la guerra e imporre loro le leggi della propria pace»⁶⁰.

⁵⁸ Agostino, 1991, 55; PL 41, 642.

⁵⁹ «Lo prescrive l'ordine naturale perché in questa forma Dio ha creato l'uomo» (Ivi, 57; PL 41, 643).

⁶⁰ Ivi, 45; PL 41, 637-638, traduzione modificata.

Da questa breve considerazione sulla *pax* emerge in modo chiaro il duplice orizzonte di realizzazione dell'*appetitus actionis*: esso può concretizzarsi sia come realizzazione della pace tra *socii*, sia come *libido dominandi*⁶¹. Entrambe le forme dell'appetenza, ciononostante, hanno come fine il conseguimento della pace, vale a dire, più generalmente, della propria soddisfazione. Ciò che determina il differenziarsi dell'una dall'altra è il solo modo dell'appetenza stessa: se essa è conforme all'ordine dell'essere sarà occasione di bene, di realizzazione e di perfezione, se invece si svilupperà in senso opposto a quello naturale, cioè se sarà perverso, diverrà occasione di peccato. Nella comune natura umana, tuttavia, si radica la comunanza del cammino terreno delle due *civitates*:

«la famiglia di persone, che non vivono di fede, persegue la pace terrena dagli utili e interessi di questa vita che scorre nel tempo. Invece la famiglia delle persone che vivono di fede attende quei beni che sono stati promessi come eterni nell'aldilà e usa i beni terreni posti nel tempo come un esule in cammino. Non usa cioè di quelli da cui sia attratta e stornata dalla via con cui tende a Dio, ma di quelli con cui sia sorretta a sostenere più agevolmente e non accrescere affatto i fardelli del corpo corruttibile che appesantisce l'anima. Perciò l'uso dei beni necessari a questa vita, posta nel divenire, è comune alle une e alle altre persone, all'una e all'altra famiglia, ma il fine dell'uso è esclusivamente personale ad ognuno e assai diverso. Così anche la città terrena, che non vive di fede, desidera la pace terrena e stabilisce la concordia del comandare e dell'obbedire dei cittadini, affinché vi sia un certo consenso degli interessi nei confronti dei beni pertinenti alla vita soggetta al divenire. Invece la città celeste o piuttosto quella parte di essa, che è esule in cammino nel divenire e vive di fede, necessariamente deve trar profitto anche da questa pace fino a che cessi la soggezione al divenire, alla quale è indispensabile una tale pace. [...] Così, essendo comune l'essere nel divenire, nei beni che lo riguardano è mantenuta la concordia fra le due città»⁶².

Questa unità e questo equilibrio che si instaurano fra le due città, nonostante le profonde differenze che pur le distinguono, è anch'essa parte dell'ordine stabilito dal Creatore⁶³ e sono destinati a durare fintantoché durerà questo mondo nel tempo; Agostino non pone, anche qui, un dualismo all'interno della struttura del mondo – al modo dei manichei ovvero, pur in maniera più ridotta, dei platonici –, ma fonda la distinzione fra le due città su di una duplicità di disposizione del soggetto nei confronti del mondo stesso. Ciò che ultimamente va a determinare l'appartenenza del singolo alla città

⁶¹ Questa degenerazione dell'*appetitus agendi*, tuttavia, nasce da una radice ben precisa, che è la superbia, come hanno giustamente osservato il Cipriani e il Pacioni (cfr. N. Cipriani, 1998, 168-172; V. Pacioni, 2004, 117); infatti, Agostino afferma in maniera inequivocabile: «Anche i malvagi fanno la guerra per la pace dei propri associati e vorrebbero, se possibile, che tutti lo fossero affinché tutti e tutte le cose siano sottomesse a uno solo per il semplice motivo che con l'amore o con il timore tutti si accordino nella sua pace. In tal modo la superbia imita Dio alla rovescia (*Sic enim superbia perverse imitatur Deum*). Odi infatti con i compagni l'eguaglianza nella sottomissione a Lui, ma vuole imporre ai compagni un potere (*dominationem*) dispotico invece di Lui» (Agostino, 1991, 49; PL 41, 639).

⁶² Agostino, 1991, 61; PL 41, 645, traduzione modificata.

⁶³ Ivi, 49; PL 41, 640.

terrena o alla città di Dio, infatti, non è altro che la libera volontà del soggetto che, nel suo essere nel mondo, si volge al Bene in quanto tale (Dio) mosso dal desiderio di un godimento pieno ed eterno (*frui*) o che, al contrario, preferisce godere dei beni temporali – invece di usarne - perdendo però di vista, in tal modo, il proprio destino. È questa la logica che, in definitiva, sottende alla differenza fra *prima naturae* e *tria vitia*: questi ultimi non sono altro che gli stessi *primigenia*, defraudati però del loro termine ultimo di realizzazione. In questa prospettiva non si può in alcun modo pensare – non legittimamente quanto meno – che il pensiero antropologico di Agostino sia tale per cui implichi una condanna della corporeità, del piacere, dei beni esterni e delle passioni. Esattamente al contrario, anzi, egli tenta di liberare tutti questi beni da uno schema di pensiero che oscilla – a seconda della scuola filosofica – tra la condanna e l’impoverimento di queste istanze proprie della natura umana. Se per i platonici e gli stoici essi sono da considerarsi beni infimi, indifferenti, o addirittura dei mali, per gli Antichi Accademici, invece, essi trovano il loro perfetto compimento solo nella virtù: nel primo caso essi vengono drammaticamente “censurati”, nel secondo vengono invece privati del loro fine. Questa operazione di emancipazione dell’umano dai vincoli di un moralismo ascetico asfissiante è resa possibile all’Ipponate dalla forte dotazione metodologica con cui l’evento cristiano si presenta nella storia. Nel libro XIV del *De civitate Dei* Agostino spiega in che modo e per quali ragioni siano nate e si trovino a convivere nella storia due diverse città: «Una è degli uomini che intendono vivere secondo la carne, l’altra di coloro che intendono vivere secondo lo spirito, ciascuna nella pace del proprio stile di vita; e quando conseguono il fine a cui tendono, vivono, ciascuna, nella pace del proprio stile di vita»⁶⁴. Subito si pone un problema, poiché le espressioni «vivere secondo la carne» e «vivere secondo lo spirito» potrebbero dare facilmente adito a grandi equivoci. Si potrebbe pensare, ad esempio, che vivere in maniera carnale significhi vivere una vita dissoluta, dedita ai piaceri del corpo (carnali, per l’appunto) senza curarsi della propria anima; al contrario, si potrebbe ritenere che vivere spiritualmente significhi, esattamente all’opposto, trascurare i beni esteriori per dedicarsi esclusivamente alla cura della propria interiorità. Ebbene, è perfettamente chiaro agli occhi del vescovo che tali interpretazioni potrebbero facilmente palesarsi fra i suoi interlocutori. Ragion per cui immediatamente si preoccupa di chiarire il senso delle sue parole⁶⁵; ciò che ci sembra estremamente interessante è il fatto che egli scelga dei precisi riferimenti filosofici per dare ragione del suo ricorso al linguaggio biblico:

«Chi interpreta le nostre parole di primo acchito, perché non ricorda o non riflette al modo con cui si esprime la Sacra Scrittura, può pensare che i filosofi epicurei vivono secondo la carne, perché hanno riposto il bene sommo dell’uomo nel piacere sensibile. Allo stesso modo pensano altri i quali hanno ritenuto in qualunque senso che il sommo bene dell’uomo è il

⁶⁴ Agostino, 1988, 289; PL 41, 403.

⁶⁵ «Prima dunque si deve esaminare che cosa significa vivere secondo la carne, che cosa vivere secondo lo spirito» (Ivi, 289; PL 41, 403).

bene materiale e tutta la massa d'individui che non ragionano in quel modo in base a una dottrina ma, portati dalla sensualità, sanno godere soltanto dei piaceri che percepiscono con i sensi. Al contrario si potrebbe pensare che gli stoici, i quali ripongono il sommo bene dell'uomo nell'animo, vivano secondo lo spirito. L'animo dell'uomo è appunto lo spirito. Ma stando all'insegnamento della divina Scrittura si rileva che tutti e due vivono secondo la carne»⁶⁶.

Non ci sembra affatto banale una tale presa di posizione del filosofo africano nei confronti di due scuole filosofiche (epicureismo e stoicismo), decisamente contrappontesi in importanti punti delle rispettive dottrine. Ma, allora, cosa significano realmente la carne e lo spirito nel linguaggio della Scrittura? Per rispondere a questa domanda Agostino fa riferimento alla *Lettera ai Galati* dell'Apostolo delle genti (Gal 5, 19-21):

«per poter trattare il significato di vivere secondo la carne, che è un male sebbene non lo sia il concetto di carne, esaminiamo con attenzione un brano della *Lettera* dell'apostolo Paolo ai Galati. Egli dice: *Sono note le opere della carne, che sono le fornicazioni, le impurità, la lussuria, l'idolatria, i malefizi, le inimicizie, le discordie, le rivalità, le animosità, i litigi, le fazioni, le invidie, le ubriachezze, le gozzoviglie e vizi simili a questi*»⁶⁷.

Non è difficile osservare come, dal testo paolino, emergano alcuni elementi non riconducibili alla carnalità intesa come dimensione del corpo; e Agostino non manca di osservarlo immediatamente:

«Fra le opere della carne, che ha dichiarato note e ha condannato dopo averle passate in rassegna, non troviamo soltanto quelle che riguardano il piacere della carne, come fornicazioni, impurità, lussuria e ubriachezze, gozzoviglie, ma anche quei perversimenti dell'animo che si presentano esenti dal piacere carnale. Ognuno capisce che idolatria, malefizi, inimicizie, discordie, rivalità, animosità, litigi, fazioni, invidie, sono piuttosto perversimenti dell'animo che della carne»⁶⁸.

Anzi, addirittura può verificarsi che «a causa dell'idolatria e dell'errore di qualche fazione ci si astenga dai piaceri sensibili»⁶⁹; e subito dopo specifica che «anche in tal caso l'uomo vive secondo la carne, quantunque sembri dominare gli appetiti della carne, e si dimostra» – nel testo di Paolo – «che *compie le biasimevoli opere della carne proprio per il fatto che si astiene dai piaceri della carne*»⁷⁰. Quindi anche il dominio delle proprie passioni e l'astinenza dal piacere sensibile possono diventare un male nell'ottica cristiana di Agostino. Si tratta di uno sguardo sull'uomo assolutamente inaudito per il mondo antico, ormai abituato a distinguere il corpo e l'anima o spirito in base ad una diversità

⁶⁶ Ivi, 289-291; PL 41, 403-404.

⁶⁷ Ivi, 291; PL 41, 405.

⁶⁸ Ivi, 293.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, traduzione modificata; corsivo nostro.

ontologica e, sulla base di tale diversità, ad attribuire all'uno un valore negativo e all'altra un valore positivo in maniera del tutto aprioristica. Al contrario Agostino introduce una prospettiva secondo la quale tanto un'etica edonistica quanto una spiritualistica o moralistica rientrano tra le posizioni etiche errate. A questo punto, però, l'Ipponate afferma qualcosa di fondamentale importanza, in netta contraddizione col pensiero spiritualistico dei neoplatonici: «Se si dice che la carne nella condotta immorale è l'origine di tutti i vizi, perché l'anima agitata dalla carne si comporta di conseguenza, senza dubbio non si riflette attentamente sull'intera natura dell'uomo»⁷¹. Appoggiandosi nuovamente all'autorità della Scrittura, infatti, il santo filosofo cerca di far chiarezza su certe espressioni bibliche che si riferiscono alla corporeità e, dopo aver citato *2 Cor 5, 1-4*⁷² afferma quanto segue:

«siamo appesantiti dal corpo corruttibile ma, sapendo che la causa dell'appesantimento non sono la natura ed essenza del corpo ma la sua corruzione, non vogliamo essere spogliati del corpo ma essere rivestiti della sua immortalità. Anche allora sarà corpo ma, poiché non sarà corruttibile, non appesantirà. Quindi ora *il corpo corruttibile appesantisce l'anima e la dimora di creta asservisce il senso che percepisce molti oggetti*. Tuttavia coloro i quali pensano che tutti i mali spirituali provengano dal corpo sono in errore»⁷³.

Il peccato è la radice della corruttibilità del corpo e della mortalità umana, ma ciò non va ad intaccare la naturale bontà dei corpi, sebbene implichi la perdita dell'originario stato di incorruttibilità. Che la polemica agostiniana sia rivolta anche contro il pensiero antropologico-morale dei filosofi platonici si evince dal fatto che, dopo aver spiegato l'uso biblico del termine «carne», troviamo un'interessante osservazione sul corpo e sulle passioni che chiama in causa lo stesso Platone; scrive infatti l'Ipponate:

«Sembra che Virgilio esponga in versi elegantissimi una teoria di Platone quando scrive: *Quei semi hanno vivacità di fuoco e origine dal cielo nei limiti in cui non li rallentano i corpi e non li trattengono le terrene dimensioni e le membra destinate a morire*. Volendo far intendere che derivano dal corpo tutte le ben note quattro perturbazioni (*perturbationes*) dell'animo, il desiderio (*cupiditatem*), il timore (*timorem*), la gioia (*laetitia*) e la tristezza (*tristitiam*) come origine di tutti gli atti e abitudini immorali, soggiunge: *A causa del corpo temono e desiderano, si dolgono e godono e non veggono il libero cielo, perché chiuse nelle tenebre e nel carcere buio*. Comunque la nostra fede la pensa diversamente. Infatti la corruzione del corpo che appesantisce l'anima non è causa ma pena del primo peccato; e non la carne corruttibile ha reso peccatrice l'anima, ma l'anima peccatrice ha reso corruttibile la carne»⁷⁴.

⁷¹ Ivi 293; PL 41, 405. Cfr. Plotino, 2017, 108-109.

⁷² «In realtà quanti siamo in questa dimora, sospiriamo appesantiti perché non vogliamo esserne spogliati ma rivestiti più intimamente affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita».

⁷³ Ivi, 295; PL 41, 406, corsivo nel testo.

⁷⁴ Ivi, 295; PL 41, 406, corsivi nel testo.

Agostino mette in luce una grave contraddizione interna al pensiero antropologico neoplatonico. La corruttibilità della carne è frutto di una malvagità che trae origine dall'anima. O, più correttamente, la caducità della realtà dei corpi non è frutto di un'intrinseca malignità della realtà fisica e, nella fattispecie, della corporeità dell'uomo, piuttosto essa è vittima di un peccato dell'anima. Con ciò, se da un lato si riabilita la corporeità, dall'altro si attribuisce all'anima una importanza ancor più grande, certo in negativo: il potere dell'anima è tale che la sua colpa influisce sul corpo; questo nesso causale, tra l'altro, non fa che evidenziare ancor di più la necessità dell'unione metafisica dell'anima con il corpo. «E sebbene da tale corruzione della carne provengono alcuni stimoli immorali e gli stessi desideri immorali, tuttavia non tutti i vizi della vita immorale si devono attribuire alla carne. Non dobbiamo discolparne completamente il diavolo, che non ha carne»⁷⁵. La dimensione corporea viene totalmente "scagionata" da Agostino, in quanto essa non può essere colpevole dei peccati dell'anima. Le azioni del demonio ci manifestano nella forma più paradigmatica quale sia l'origine del peccato e del vizio. Egli, infatti, pur essendo privo di corpo, è «tuttavia molto superbo e invidioso»⁷⁶. La superbia, come ormai sappiamo, è una degenerazione di un primigenio impulso iscritto nella natura dell'uomo: il naturale desiderio di libertà, radice ultima di quello che Agostino, sulla scorta di Varrone, denomina *appetitus actionis*. La superbia è la radice e la scaturigine di tutte le opere della carne⁷⁷ perché è il frutto di un disordinato sviluppo della propria natura creaturale; essa si configura come disconoscimento di sé:

«L'uomo è divenuto simile al diavolo non perché ha la carne, che il diavolo non ha, ma perché vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo. Anche il diavolo volle vivere secondo se stesso, allorché non fu costante nella verità, perciò non derivò la menzogna dalla verità di Dio ma dalla propria menzogna, perché non solo è menzognero ma anche padre della menzogna. È stato infatti il primo a mentire e da chi ebbe origine il peccato ebbe origine anche la menzogna»⁷⁸.

Il peccato è essenzialmente una menzogna. Questo vuol dire che esso consiste del rifiuto della verità dell'uomo, vale a dire nel rifiuto della sua creaturalità. La menzogna è il misconoscimento della propria natura di creatura, dunque il rifiuto di una paternità – ontologica quanto giuridica – che costituisce il fondamento del proprio essere; perciò, «quando l'uomo vive secondo la verità, non vive secondo se stesso ma secondo Dio. [...] Se invece l'uomo vive secondo se stesso, cioè secondo l'uomo, non secondo Dio, certamente vive secondo la menzogna»⁷⁹. Questa che Agostino descrive è l'opposizione fondamentale su cui si basa la sua critica al modello etico varroniano: la chiusura nell'orizzonte mondano della prospettiva etica eclettica consiste, ultimamente, in questo

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, 297; PL 41, 406.

⁷⁸ *Ivi*, 297; PL 41, 407.

⁷⁹ *Ibidem*.

atto di delegittimazione della paternità che sottende al proprio essere. Per questo Agostino può permettersi di equiparare filosoficamente la dottrina epicurea e quella stoica. Tanto l'una quanto l'altra, infatti, pur sostenendo due contrapposte visioni etiche, rinunciano alla verità sull'uomo in favore di un edonismo ovvero di un'austerità e di un rigore moralistici. Il Dottore non condanna, quindi, né la corporeità né gli impulsi propri della natura umana, bensì cerca di indagarne a fondo la natura, la struttura e tenta di individuarne il fine. Se i filosofi pagani cercavano un modo per riuscire a sopraffare la realtà mondana attraverso un titanismo etico, il cristiano Agostino cerca invece di scoprire quale sia il posto dell'uomo nell'*ordo* voluto da Dio; l'indagine del secondo, quindi, si sposta sul piano strutturale, ontologico, della questione posta dal pensiero antico: il Tagastense va alla ricerca della verità più intima dell'uomo. Egli fa suo fino in fondo il motto delfico («Conosci te stesso»), radicalizzando la problematicità che esso pone. La menzogna secondo la quale l'uomo si ritrova a vivere nel momento in cui sceglie di vivere secondo se stesso, non è certo frutto di una mendacità intrinseca alla sua natura di uomo: «suo artefice e creatore è Dio che certamente non è creatore e artefice di una menzogna, ma perché l'uomo è stato creato per essere retto non secondo se stesso ma secondo colui dal quale è stato creato, cioè per fare la volontà di Lui e non la propria»⁸⁰. Questo è dunque il punto nevralgico della questione: «Non vivere secondo la norma con cui si è ordinati a vivere, questo è appunto la menzogna»⁸¹. Ponendo soltanto il problema dal punto di vista morale non si riesce a comprenderlo: ciò che Agostino mette in questione è la verità dell'io! Il bene dell'uomo ha una sua struttura ed un suo proprio ordinamento ontologico; esso si colloca in tale ordinamento e solo in esso può essere scoperto e perseguito. Vivere contro questo ordinamento, vale a dire disconoscerne la verità, significa voler essere felici «anche vivendo in modo da non esserlo», ma niente «è più falso di questo desiderio»⁸² perché è un desiderio che ripudia la realtà e cerca rifugio nell'illusione di una felicità ideale: consista essa nel piacere fisico, nella virtù, nella conoscenza o in qualunque altro fine morale. Agostino mette radicalmente in questione la prospettiva antropologica e morale del mondo antico, opponendo all'ascetismo platonico e al moralismo stoico uno sguardo diverso sull'essere:

«Non v'è ragione dunque di accusare nei nostri peccati e vizi, quasi per un insulto al Creatore, la natura della carne, perché nel suo genere e ordine essa è buona. Non è bene, dopo aver abbandonato il bene che è il Creatore, vivere secondo un bene creato, sia che si scelga di vivere secondo la carne o secondo l'anima o secondo tutto l'uomo, composto di anima e di carne [...]. Chi esalta come sommo bene la natura dell'anima e disprezza come male la natura della carne, senza dubbio carnalmente fa oggetto di desiderio l'anima e di fuga la carne. Giudica infatti secondo l'umana futilità e non secondo la verità divina. Certamente i platonici non vaneggiano come i manichei al punto da detestare i corpi terrestri come essenza del male. Essi attribuiscono a Dio artefice tutti gli elementi, da cui è composto questo mondo

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

visibile e tangibile e le relative proprietà. Ritengono tuttavia che dalle strutture fisiologiche e dalle membra soggette a morire le anime siano condizionate al punto che da esse derivino le affezioni dei desideri, timori, gioia e tristezza»⁸³.

Emerge qui con netta chiarezza la diversità dei modelli antropologici (agostiniano e platonico); le differenze non sono solo accessorie e superficiali bensì è sulla stessa struttura ontologica dell'essere umano che Agostino e i platonici sono in disaccordo. Attribuire alla dimensione corporea la causa delle affezioni dell'anima, o perturbazioni o passioni, è ontologicamente errato secondo Agostino, in quanto significa attribuire al corpo la paternità di alcune attività proprie dell'anima e, soprattutto, perché questa impropria attribuzione implica una decisa contrapposizione fra l'anima e il corpo: la prima è pura, tranquilla nella sua impassibilità, mentre il corpo è sede dei più violenti moti passionali e, nella sua unione con l'anima la "contamina". Quella che per i platonici è una necessità antropologica – vale a dire il vizio dettato dalle passioni del corpo – è, per Agostino il frutto di un libero atto di volontà: il peccato

«si commette esclusivamente con la volontà con cui si vuole essere felici o non si vuole essere infelici. Quindi si ha la menzogna perché, se avviene che si è felici, ne deriva piuttosto che si è infelici o se avviene che si è più felici ne deriva piuttosto che si è più infelici. Questo avviene appunto perché per l'uomo la felicità può derivare soltanto da Dio, che egli abbandona con l'azione immorale, e non da se stesso perché, vivendo secondo se stesso, agisce immoralmente»⁸⁴.

Dunque il punto non è tanto quello di rifuggire la corporeità e le passioni, quanto piuttosto stabilire in cosa consista la felicità dell'uomo, affinché egli possa ragionevolmente orientare la propria volontà verso il suo fine. Le passioni e i moti, in questa diversa prospettiva, non costituiscono affatto fonte di vizio e di peccato, ma sono rimessi all'uso e all'indirizzo della volontà: «C'è di mezzo appunto l'indole della volontà dell'individuo: se è perversa avrà inclinazioni perverse, se è retta non solo saranno immuni da colpa ma anche degne di lode»⁸⁵. In fondo, a ben rifletterci, il primo dei moti naturali dell'animo che Agostino riconosce è l'*amor sui*; questo moto è decisamente un bene, ma esso può trovare il proprio compimento solo in altro dal soggetto che ne è portatore: la sconvolgente affermazione di Agostino, che sorprende i filosofi pagani, è che l'apice dell'amore di sé si ha nell'amore di un Altro soggetto. Dunque la centralità dell'amore come forma primigenia della relazione, attraverso cui il soggetto è sottratto all'autoreferenzialità etica ed introdotto nello spazio di libertà dischiuso da Dio; le inclinazioni non possono qui che essere buone, ma possono altresì essere traviate e degenerare nella misura in cui siano rette da un amore perverso: «la volontà retta è l'amore buono e la volontà perversa l'amore cattivo. L'amore che brama avere l'oggetto

⁸³ Ivi, 301; PL 41, 408.

⁸⁴ Ivi, 297; PL 41, 407.

⁸⁵ Ivi, 303; PL 41, 409.

amato è desiderio, quando lo ha e ne gode è gioia, quando fugge ciò che lo contraria è timore, quando sperimenta il verificarsi di ciò che lo contraria è tristezza. Pertanto queste inclinazioni sono cattive se l'amore è cattivo, buone se buono»⁸⁶. Allora l'amore costituisce il nucleo più profondo della soggettività umana, l'amore di cui ogni uomo è portatore rappresenta il peso specifico della propria natura, il soggetto consiste dell'amore che prova. La dottrina dei *prima naturae* si palesa di nuovo, ma sotto una diversa luce. Nell'ottica della centralità dell'*amor* le critiche che in precedenza abbiamo visto muovere da Agostino alla dottrina antropologica di Varrone possono essere intese, più sinteticamente, in questi termini: l'amore può orientarsi, in maniera del tutto autoreferenziale, come mero amore di sé, ovvero può trovare sbocco nel riconoscimento del proprio fine (Dio), aprendosi all'Infinito che, solo, è in grado di raccogliere la strabordante richiesta di felicità dell'essere umano. Le inclinazioni, le passioni e tutti moti dell'animo, in questo senso, non solo non sono un alcunché di negativo o in qualche modo pericoloso, ma si scoprono essere lo strumento per mezzo del quale all'uomo si apre la strada per andare alla scoperta di sé: le passioni rendono evidente alla ragione dell'uomo la sua indigenza. Facendo un passo indietro e spostando l'attenzione sul libro IX del *De civitate Dei*, possiamo leggere la spiegazione che Agostino fornisce circa le differenze sostanziali che intercorrono fra la visione pagana delle passioni e la concezione cristiana: «a loro avviso la differenza fra la coscienza del saggio e quella dell'insipiente consiste nel fatto che la coscienza dell'insipiente cede alle passioni applicando ad esse l'assenso della mente, mentre la coscienza del saggio, sebbene le tolleri perché ineluttabili, conserva con la fermezza dello spirito una vera e coerente valutazione delle cose che si devono desiderare o evitare secondo ragione»⁸⁷. Dunque, secondo i pagani la realtà delle passioni non costituisce, per la ragione, un problema, vale a dire un'occasione per l'esercizio critico del pensiero; esse non forniscono alla ragione alcuna provocazione sulla realtà: le passioni non interrogano, secondo costoro, l'uomo circa la propria natura, bensì costituiscono un fastidioso ostacolo al conseguimento della virtù. Come si è potuto vedere in precedenza, questa posizione porta non solo a condannare le passioni ma soprattutto a mortificare e sminuire la virtù, dal momento che la si riduce ad un «anestetico». A questa prospettiva l'ipponate contrappone l'insegnamento della *Christiana eruditio*. Essa

«considera la mente sottomessa all'ordine e al soccorso di Dio e le passioni alla misura e al limite della mente perché siano volte a vantaggio della giustizia (*in usum iustitiae convertantur*). Inoltre nell'insegnamento cristiano non si chiede tanto se l'animo va in collera ma perché va in collera, non se è triste ma per quale motivo è triste, non se teme ma cosa teme (*non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat*)»⁸⁸.

⁸⁶ Ivi, 305; PL 41, 410.

⁸⁷ Agostino, 1990², 629; PL 41, 259.

⁸⁸ Ivi, 633; PL 41, 260.

La presenza insistente di questa istanza interrogativa (*quaerere*) manifesta la necessità di pervenire alle ragioni che sottendono all'esperienza delle passioni. Le passioni, cioè, non si palesano quale ostacolo al retto esercizio della ragione; esattamente all'opposto, le passioni si configurano come il moto proprio della ragione. Esse sono un invito alla ragione, esse interpellano la ragione, esse forniscono alla ragione la possibilità di aderire al reale. Questa valenza normativa delle passioni si fa evidente nel caso della misericordia: «Gli stoici sono soliti incolpare la misericordia», ma, si domanda opportunamente l'ipponate, «che cos'è la misericordia se non la compassione, nel nostro cuore, per le miserie altrui, cui vorremmo essere d'aiuto, se possibile? E questo movimento è utile alla ragione quando la misericordia si offre in modo da assecondare la giustizia, tanto nel contribuire al bisognoso come nel perdonare al pentito»⁸⁹. Agostino afferma chiaramente che le passioni, lungi dall'essere un ostacolo all'esercizio della ragione e al conseguimento del sommo bene, sono anzi di aiuto per la ragione! L'atteggiamento degli stoici nei confronti delle passioni non manifesta altro, dunque, che una visione riduttiva dell'essere umano; la stessa *apatia*, del resto, è considerata da Agostino come quello stato nel quale l'uomo troverà la propria quiete solo nella vita futura. Ma si tratta di un'*apatia* ben diversa da quella cercata dai filosofi stoici. Per costoro, infatti, essa consiste nella totale impassibilità dinanzi al sorgere delle passioni, al palesarsi del dolore e della sofferenza; per Agostino, invece, essa consiste nella totale assenza del peccato, dunque, della sofferenza:

«si avrà l'*ἀπάθεια* quando nell'uomo non si avrà alcun peccato. In questo mondo si vive abbastanza onestamente se si vive senza delitto; chi invece ritiene di vivere senza peccato, non si comporta in maniera da non avere il peccato ma di non ottenere il perdono. Inoltre se l'*ἀπάθεια* si deve denominare lo stato in cui nessuna affezione può sfiorare l'animo, ciascuno ritiene che tale insensibilità è peggiore di tutti i vizi. Essa può quindi non irragionevolmente esser considerata felicità definitiva se avverrà senza l'assillo del timore e senza alcuna tristezza, ma soltanto chi è alieno dalla verità potrà dire che in quello stato non vi saranno l'amore e il godimento»⁹⁰.

Gli stoici miravano a dominare e sradicare le passioni, i platonici tentavano di emanciparsi dalle passioni per ricongiungersi all'Uno-Bene e contemplare la verità liberati da ogni moto dell'animo; Agostino afferma che le passioni sono un bene e che, in questa vita, costituiscono un fattore fondamentale per un retto uso della *ratio* ma, soprattutto, afferma che nella vita eterna le passioni saranno liberate dal vincolo che le lega ad una volontà perversa. In una prospettiva che si colloca esattamente all'opposto di quella platonica, quindi, Agostino vede nella vita eterna non la liberazione dalle passioni, bensì la liberazione delle passioni! Ivi, finalmente, le passioni non saranno più esposte al

⁸⁹ Ivi, 633; PL 41, 260-261, traduzione modificata.

⁹⁰ Agostino, 1988, 317; PL 41, 415-416, traduzione modificata.

pericolo di incorrere nel peccato e non saranno più la manifestazione di una indigenza ma pienezza di vita: «La vita felice, che è anche eterna, avrà amore e godimento non solo onesti ma anche immancabili, ma nessun timore e dolore»⁹¹. L'amore è il centro di gravitazione dell'essere umano, è in virtù dell'*amor* che ogni uomo teme e desidera, gioisce e soffre, per via di questa passione l'uomo pensa ogni suo pensiero e compie ogni sua azione; è nell'amore che l'uomo cerca la propria pace. L'infelicità che l'uomo si trova a sopportare nel suo pellegrinaggio terreno, non è altro che un amore frustrato, un amore perverso che, nel suo moto verso l'amato, scambia per un bene caduco il Bene eterno. Nelle *Confessiones*, in maniera mirabile, Agostino scriveva: *Pondus meum amor meus*⁹², il mio peso è il mio amore. Congiungendo la fisica alla metafisica l'Ipponate individuava nell'amore il moto primigenio ed ultimativo proprio dell'essere dell'uomo. La dinamica umana è tutta incentrata sull'amore:

«La felicità non si possiede se non se n'è innamorati. Inoltre se si ama e si possiede, è indispensabile che sia amata in modo più eminente di tutti gli altri beni, perché in riferimento ad essa si deve amare ogni altro bene che si ama. Ma se è amata quanto merita – perché non è felice colui dal quale la felicità non è amata quanto merita –, è impossibile che non la desideri eterna chi la ama veramente. Sarà felicità se sarà eterna»⁹³.

La centralità dell'amore non va intesa in un senso sentimentalistico o romantico – uno spirito decisamente estraneo al filosofare agostiniano –, ma si deve compiere lo sforzo di percepirlo come il nucleo più profondo e come il movente proprio dell'esistere, del vivere e del pensare; l'amore, che stabilisce l'*ordo* della relazione, è il fondamento nascosto, discreto, che sorregge l'essere stesso. Agostino ha compreso che l'uomo nasce non in quanto soggetto, bensì primariamente in quanto oggetto. Egli è innanzitutto oggetto dell'amore del Padre, in virtù del quale nasce alla soggettività: l'io dell'uomo è il Padre che lo ama e, amandolo, lo crea e gli dona l'essere. Questo «pensiero-del-Padre»⁹⁴ rappresenta l'essenza del pensiero agostiniano che si pone primariamente come pensiero della relazione, ove la passione si configura come il moto primordiale su cui ogni relazione si fonda. «Così vi sono solo due movimenti nel regno dell'essere: quello verso l'alto che conduce alla verità (*caritas*) e quello verso il basso che conduce alla verità dell'apparenza (*cupiditas*)»⁹⁵, le parole di von Balthasar ci aiutano a scoprire un po' di più il significato ontologico che ricopre l'amore in seno alla filosofia di Sant'Agostino; la dipendenza ontologica che lega la creatura al Creatore, i figli al Padre, è tale per cui nulla può l'uomo al di fuori di questa relazione⁹⁶: neppure rinnegare il Padre sarebbe possibile senza l'intervento di Dio! Umiltà e superbia costituiscono le due declinazioni possibili della

⁹¹ Ivi, 319; PL 41, 416.

⁹² Agostino, 1965, 458; PL 32, 849.

⁹³ Agostino, 1988, 357; PL 41, 433.

⁹⁴ G. Fidelibus, 2012, 185.

⁹⁵ H.U. von Balthasar, 2018, 123.

⁹⁶ N. Cipriani, 2009, 34-40.

relazione e tra esse intercorre la medesima opposizione che vi è fra l'essere ed il nulla, non vi sono posizioni intermedie poiché esse non sono altro che le due forme dell'amore (*caritas* e *cupiditas*), secondo cui l'uomo vive la relazione. Paradigmatico è il celeberrimo capitolo conclusivo del libro XIV: «Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé (*Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sue usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque contemptum sui*)»⁹⁷. Nell'amore per Dio l'uomo realizza il proprio naturale desiderio di felicità e libertà perché nel suo Creatore la creatura ritrova la pace, consistente non "soltanto" nel conseguimento – nella vita nell'aldilà – della promessa evangelica, bensì già a partire dalla vita terrena: questo è il grande evento del cristianesimo. Il disordine ingeneratosi nel cuore dell'uomo a causa del peccato può essere placato solo dall'intervento divino⁹⁸, di contro al quale ogni tentativo di ascetismo etico si rivela inevitabilmente fallimentare in ragione del fatto che, al di là della legittimità del rispetto della legge morale, si fonda esclusivamente sulle forze spirituali dell'uomo. Il titanismo etico dei pagani non è un male per Dio, ma è causa di insoddisfazione per l'uomo! La condizione disordinata in cui versa l'uomo non è superabile solo in virtù di una corretta prospettiva morale, ma esige un profondo atto di umiltà consistente non in una pratica intimistica, non in una devozione religiosa, neppure in un'ammissione di colpa, ma piuttosto in un atteggiamento di lealtà con la propria esperienza di uomini. I capitoli conclusivi del libro XIX chiariscono in maniera eccezionalmente chiara quale sia il nucleo problematico del confronto fra Agostino e i filosofi pagani. A più riprese, infatti, l'Ipponate segnala ai suoi interlocutori l'insufficienza delle loro dottrine morali in vista del conseguimento del sommo bene e, soprattutto, si dimostra instancabile nel far osservare loro che un'etica che pretenda di elevarsi a dottrina di salvezza individuale senza fare i conti con la realtà dell'essere è votata al fallimento. In particolare, segnala il vescovo:

«Sebbene dunque sembri che l'anima eserciti con dignità il dominio sul corpo e la ragione sugli impulsi, se l'anima e la ragione non sono sottomesse a Dio, come Egli stesso ha ordinato di essergli sottomessi, certamente esse non esercitano in senso morale il dominio sul corpo e sugli impulsi. [...] Quindi anche le virtù che le sembra di avere, con cui può esercitare il dominio sul corpo e sugli impulsi, se le riferirà a conseguire e conservare un fine che non sia Dio, sono piuttosto impulsi che virtù. E sebbene da alcuni si ritenga che le virtù siano veramente morali quando sono rapportate a se stesse e non sono conseguite per altro scopo, anche in questo senso sono gonfie di orgoglio e non devono essere considerate virtù ma impulsi. Come infatti non deriva dalla carne, ma è superiore alla carne il principio che la fa vivere, così non deriva dall'uomo, ma è superiore all'uomo il principio che fa vivere l'uomo nella felicità e non soltanto l'uomo ma qualsiasi potestà e virtù del cielo»⁹⁹.

⁹⁷ Agostino, 1988, 361; PL 41, 436.

⁹⁸ «Perciò l'arbitrio della volontà è libero quando non è schiavo dei vizi e dei peccati. In tale forma ci è stato dato da Dio ma, se viene perduto per una personale mancanza, può essere restituito soltanto da chi ebbe il potere di darlo» (Ivi, 323; PL 41, 419).

⁹⁹ Agostino, 1991, 83; PL 41, 656.

Ciò che Agostino oppone al filosofare pagano non è una diversa etica, non è una diversa tecnica di dominio di sé, non è neppure una nuova religione – nel senso classico almeno –; Agostino prospetta ai suoi interlocutori un diverso sguardo sulla realtà che però esige, per poter essere assunto, uno sguardo sincero e senza riserve su di sé, sulla propria natura, sulla propria condizione umana: la sfida che l'Ipponate lancia ai pagani è quella di fare i conti fino in fondo con la loro umanità.

«La pace propriamente nostra si ha con Dio anche nel tempo mediante la fede e nell'eternità si avrà con lui nella visione. Ma nel tempo tanto la pace comune come quella propriamente nostra è pace più come sollievo dall'infelicità che come godimento della felicità. Anche la nostra dignità morale, sebbene sia vera in riferimento al vero fine del bene al quale si rapporta, è così relativa in questa vita da consistere più nella remissione dei peccati che nella pienezza della virtù»¹⁰⁰;

queste parole testimoniano in maniera inequivocabile quanto affermato poc'anzi. L'autore chiarisce che ciò che differenzia le due prospettive non è l'alterità tra dottrine etiche, ma che si tratta di due modi diversi e alternativi di vivere la relazione con il Creatore. Neppure l'etica cristiana, nella misura in cui fosse ridotta ad una sola euprassia, potrebbe portare al sommo bene: perché la felicità non è un problema etico, se non secondariamente. Primariamente la questione della felicità dell'uomo va posta sul piano della relazione, vale a dire entro lo spazio del rapporto sociale nel quale si manifesta l'*ordo creationis*; l'uomo decide della propria felicità, del proprio fine e del proprio destino in base al modo in cui vive la relazione con Dio e con gli uomini, poiché nella trama di questi rapporti l'essere umano è sempre portato a scegliere tra la *potestas* divina e il *dominium* del peccato, che si configura essenzialmente come volontà di un ordine rovesciato¹⁰¹. Nel momento in cui l'uomo decide di farsi fine a se stesso il suo desiderio naturale di libertà si trasforma in *cupio dissolvi*: «Si svuota chi nel desiderio di empirsi, mentre ama bastare a se stesso, perde Colui che veramente lo colma»¹⁰². Ancora una volta l'amore (*dilectio*) è assunto come metro di misura della condizione umana e si rivela come fattore determinante circa lo stato di schiavitù ovvero di libertà dell'uomo; qui la schiavitù e la libertà andrebbero intese, prima ancora che come condizioni dello spirito, come misura ontologica: la schiavitù e la libertà si configurano, cioè, rispettivamente come povertà ovvero ricchezza di essere, perciò di vita. A riprova di ciò basta prendere visione di un altro passaggio del testo agostiniano:

«Egli, che con la superbia si arrogava di essere fine a sé, fu abbandonato a sé dalla giustizia di Dio, però non in modo da essere completamente in proprio potere (*sua potestate*), ma in discordia con se stesso e alle dipendenze di colui col quale si era accordato peccando. Così

¹⁰⁰ Ivi, 85; PL 41, 657.

¹⁰¹ Agostino, infatti, definisce la superbia *perversae celsitudinis appetitus* (Agostino 1988, 326; PL 41, 420).

¹⁰² Ivi, 331; PL 41, 422, traduzione modificata.

invece della libertà che aveva ambito sostenne una dura e abominevole schiavitù, perché morto di propria volontà nello spirito e destinato a morire contro volontà nel corpo, disertore della vita eterna e condannato anche alla morte eterna se la grazia non lo avesse liberato»¹⁰³.

A causa della sua superbia l'uomo si è sottratto alla relazione con il suo Creatore, aspirando ad una libertà irrealistica ed illusoria, perché consistente nell'essere svincolato dalla relazione; il frutto di questo suo atto è stato proprio la perdita della sua reale libertà: l'uomo ha perso se stesso. Per questo il peccato non costituisce tanto la trasgressione di una regola quanto piuttosto un modo innaturale di essere, una menzogna. L'uomo si ritrova impotente rispetto al suo desiderio di libertà e di felicità, questa è la drammaticità della sua condizione che Agostino sapientemente registra, individuando proprio nelle passioni umane il segno più evidente di questa indigenza, di questa mancanza e di questa interrogazione. Le passioni emergono dall'opera agostiniana come quello spazio di realtà entro cui si palesa l'interrogazione umana: le passioni sono strutturalmente esigenti ragioni. In questa prospettiva, assolutamente rivoluzionaria al cospetto del mondo antico, tali moti dell'animo per loro natura pretendono la guida della ragione e si pongono rispetto a quest'ultima non in un rapporto di opposizione quanto piuttosto di complementarità; allo stesso tempo, la ragione si dimostra incapace, da se medesima, di trovare il modo di penetrare il reale al fine di trovare soddisfazione alla sua sete di verità, e le passioni – con la loro forte tensione interrogativa – spingono la ragione alla ricerca di quella *res* che, sola, è in grado di colmare il debordante desiderio umano di pace. Agostino, evidentemente, è ben lungi dal farsi promotore di un'idea di politica per cui, per poter salvaguardare il bene comune, sia necessario un atteggiamento repressivo nei confronti delle passioni. Esattamente all'opposto, egli sostiene che proprio nel lasciar emergere le passioni e nell'accompagnarle con un retto uso della ragione l'uomo può scoprire veramente la sua vocazione alla socialità e, nel medesimo tempo, riscoprirsi creatura. Le passioni sono concepite quindi da Agostino come quella tensione per mezzo della quale l'uomo è posto dinanzi al reale e in virtù delle quali si dischiude alla creatura la possibilità di ritornare al suo Creatore.

5. Conclusione: orizzonti di ricerca

Alla luce della ricerca condotta emerge che le opinioni espresse da Hirschman all'inizio del suo saggio, secondo le quali Agostino sarebbe l'iniziatore di un atteggiamento repressivo di condanna delle passioni, vedendo in esse nient'altro che l'origine di tutti i vizi ed i peccati, sono del tutto errate. Come si è potuto vedere – grazie, in primo luogo, alle ricerche di Nello Cipriani e, in secondo luogo, alla testimonianza dello stesso Agostino nel *De civitate Dei* – l'ipponate non solo non assume un atteggiamento

¹⁰³ Ivi, 333; PL 41, 423

moralistico nei confronti dei moti dell'animo, ma concepisce le passioni addirittura come la forza propulsiva della ragione: esse si configurano come un grande interrogativo al cospetto della razionalità e manifestano il bisogno umano di compimento e soddisfazione (*pax*). Che sia effettivamente questo il pensiero del vescovo africano lo testimonia l'immensa ed ineguagliabile importanza da questi attribuita all'amore, inteso come peso specifico del soggetto e come motore primo della sua facoltà appetitiva. L'uomo è attratto, è commosso da ciò che ama! Arriviamo ad affermare che nel *De civitate Dei* Agostino ci permette di scoprire un caso unico ed emblematico di patologia, intendendo con tale termine non un malanno, bensì la perfetta sincronia – in seno alla sua riflessione filosofica – fra il *pathos* ed il *logos*: questi due fattori, queste due forze della natura umana non possono essere scisse poiché l'una sussiste in vista dell'altra. Ciò che Hirschman presenta come la grande impresa della modernità – vale a dire il tentativo di rivalutare le passioni attraverso la dimostrazione della loro utilità per il benessere sociale – non risulta essere altro che un grande tradimento del pensiero di Agostino. Un tradimento che, per di più, porta ad un guadagno ben più misero – tanto dal punto di vista gnoseologico che esistenziale – di quello che Agostino ci ha indicato di perseguire: nell'ottica moderna che ci presenta l'economista tedesco, infatti, lo sforzo speculativo dei filosofi moralisti è tutto proteso ad individuare spazi di spendibilità politico-economica delle inguaribili passioni umane; il filosofo cristiano, al contrario, proprio opponendosi a tali operazioni strumentali e criticando l'atteggiamento coercitivo dei filosofi stoici e neoplatonici, ci fa vedere come le passioni costituiscano un bene inalienabile proprio della natura umana e che, in quanto tali, costituiscono parte integrante del cammino umano verso la propria pace. Le passioni sono, agostinianamente, traccia della creaturalità umana e, perciò, elemento imprescindibile della ricerca del Creatore. Su queste diverse prospettive ontologiche si costruiscono due diverse modalità di correlazione fra le passioni ed il potere. Nello sviluppo dottrinale preso in considerazione da Hirschman le passioni costituiscono un'istanza problematica in quanto rappresentano un fattore di instabilità socio-politica¹⁰⁴, ragion per cui si palesa l'esigenza – per il potere – di tutelarsi e di immunizzarsi rispetto ad esse al fine di poter sussistere e prosperare. Nell'ottica di Sant'Agostino, invece, le passioni assumono caratteri decisamente liberatori nella misura in cui assumono la valenza di segni di un'indigenza propria dell'uomo tale da mettere in moto l'intelletto e da spingere alla ricerca della verità e del bene, cioè della felicità. Dunque, se il percorso moderno ha come meta la liberazione del potere dall'ambiguità e dal pericolo che per esso rappresentano le passioni, il ragionamento agostiniano ci prospetta una logica diametralmente opposta, secondo la quale sono le passioni a ricercare la propria liberazione: vale a dire che l'uomo, tramite esse, testimonia il proprio grido, la propria esigenza di libertà dalla schiavitù cui si è sottoposto con il peccato. In questo senso l'uomo si trova ad oscillare, nel corso del suo pellegrinaggio terreno, tra due diversi tipi di rapporto con il potere, dunque con due diverse autorità: da

¹⁰⁴A.O. Hirschman, 2012, 17-18

un lato si trova la schiavitù che consiste nella sottomissione al peccato, mentre dall'altro si trova la *Patria potestas* di Dio che libera da ogni schiavitù.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGOSTINO, 1965, *Le Confessioni*. Città Nuova, Roma (ed. critica *Patrologia Latina*, vol. XXXII, 660-868; Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. I)

AGOSTINO, 1990², *La città di Dio*. Città Nuova, Roma (ed. critica *Patrologia Latina*, vol. LXI, 14-804; Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. V/1 libri I-X)

AGOSTINO, 1988, *La città di Dio*. Città Nuova, Roma (ed. critica *Patrologia Latina*, vol. LXI, 315-620; Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. V/2 libri XI-XVIII)

AGOSTINO, 1991, *La città di Dio*. Città Nuova, Roma (ed. critica *Patrologia Latina*, vol. LXI, 621-804; Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. V/3 libri XIX-XXII)

VON BALTHASAR Hans Urs, 2018, *Gloria. Stili ecclesiastici*. Jaca Book, Milano (ed. or. *Herrlichkeit* (vol. 2). *Fächer der Stile: Klerikale Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg, 1962)

BODEI Remo, 2015⁴, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*. Il Mulino. Bologna.

CICERONE, 2017, *I termini estremi del bene e del male*. RBA. Milano

CIPRIANI Nello, 1996, «L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino». In *L'etica cristiana nei secoli III e IV*, Studia Ephemeridis Augustinianum 53, 369-400, Roma

CIPRIANI Nello, 1998, «Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel *De vera religione*. Antropologia soggiacente e fonti». In *Augustinianum* 38, I, 157-195

CIPRIANI Nello, 2009, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità in Sant'Agostino*. Città Nuova. Roma

DEANE Herbert A., 1963, *The political and Social Ideas of St. Augustine*. Columbia University Press, New York

FIDELIBUS Giuseppe, 2012, *Pensare de-civitate. Studi sul De civitate Dei*. Città Nuova. Roma.

FIDELIBUS Giuseppe, 2019, «La correlazione *uti-frui* nel *De civitate Dei* di Sant'Agostino». In Chrésima, MÜLKE, Markus (Hrsg.), 195-227. De Gruyter, Boston-Berlin.

GILSON Étienne, 2020, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*. Marietti, Bologna (ed. or. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Vrin, Paris, 1929)

GNILKA Christian, 2020, *Chrêsis il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*. Morcelliana, Brescia (ed. or. *Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Schwabe Verlag, Basel, 2012²)

HIRSCHMAN Albert O, 2012, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*. Feltrinelli, Milano (ed. or. *The Passions and the Interests. Political arguments for capitalism before his triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977).

PACIONI Virgilio, 2004, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*. Ugo Mursia. Milano.

PLATONE, 2015, *Alcibiade Primo*. Bompiani. Milano.

PLATONE, 2020, *Fedone*. Bompiani-Giunti. Milano-Firenze.

PLOTINO, 2017, *Enneadi (I-III)*. RBA. Milano.