

S. AGOSTINO: LA RICERCA DELLA VERITÀ*

GIULIO PIACENTINI

La figura di Agostino è una delle più famose e profonde nella storia del pensiero. Per le sue acute riflessioni filosofiche e teologiche e il suo impegno nel definire il più chiaramente possibile le verità della religione cristiana e il significato dei testi dei Vangeli, egli è stato dichiarato Padre della Chiesa, con Ambrogio, Girolamo, Origene e numerosi altri pensatori cristiani vissuti nei primi secoli dell'era cristiana.

Agostino ha fatto della ricerca della verità lo scopo della propria vita. Per lui, questa ricerca va ripresa ogni giorno, per riproporre i problemi filosofici e teologici su basi sempre nuove e approfondirne le soluzioni, almeno per quanto ciò è possibile alla mente umana.

Il percorso di Agostino è stato lungo e difficile. Prima di convertirsi al cristianesimo, egli ha cercato il senso della vita in tutte le principali filosofie del suo tempo. Come si è svolto il suo itinerario? Chi ha influito in modo particolare sulla sua ricerca? E quali sono alcuni dei problemi filosofici che egli ha affrontato?

1. Cenni biografici

Aurelio Agostino nacque nel 354 a Tagaste, in Numidia (oggi Souk-Ahras, in Algeria). Suo padre Patrizio era pagano e secondo la tradizione si convertì al cristianesimo poco prima di morire. Sua madre Monica invece era cristiana, e contribuì molto alla conversione di Agostino, guidandolo a questa decisione con la parola e con l'esempio.

Agostino studiò a Tagaste. Come si usava a quel tempo, gli vennero insegnate le arti liberali, chiamate così perchè costituivano la tradizionale occupazione degli uomini liberi, che si dedicavano allo studio, alla politica, all'amministrazione o all'avvocatura. Nel IV secolo, le arti liberali erano la grammatica, la retorica, la dialettica (tutte discipline umanistiche) e l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e la musica (discipline scientifiche). La grammatica era lo studio del latino, la retorica serviva per scrivere e parlare bene, mentre la dialettica serviva per impostare un ragionamento plausibile e tale da convincere la maggior parte degli ascoltatori. Le quattro discipline di tipo scientifico erano molto simili a quelle che oggi hanno lo stesso nome, ad eccezione della musica, che veniva intesa soprattutto come teoria musicale. Agostino stesso divenne inizialmente professore di grammatica e di retorica; prima a Tagaste e a Cartagine (374 circa), e poi a Roma e a Milano (384).

A diciannove anni, come tutti gli studenti della sua età egli si avvicinò alle opere dell'oratore romano Cicerone. Agostino rimase colpito dalla lettura dell'*Ortensio*, un'opera in cui Cicerone invitava a studiare filosofia. Poco tempo dopo, Agostino iniziò a frequentare i manichei, convinto di trovare nelle loro dottrine filosofiche la risposta alle sue domande. Ben presto, però, Agostino lasciò i manichei, perché si rese conto che nemmeno Fausto, il più famoso esponente di quella setta, riusciva a convincerlo.

Nel 383, Agostino studiò, tra l'altro, il neoplatonismo, che gli fece avere la prima intuizione dell'esistenza di una divinità spirituale (e non materiale). Ciò permise ad Agostino di avvicinarsi anche al cristianesimo e di porlo a confronto con il neoplatonismo.

Nel 384 Agostino ascoltò più volte, a Milano, le omelie di Ambrogio, il vescovo della città, e grazie a lui cominciò a riflettere meglio sul contenuto della Bibbia e sulla sua importanza. Nel 385 venne raggiunto a Milano dalla madre e l'anno dopo si ritirò a

* Dispensa ad uso dei partecipanti agli incontri di Storia della filosofia in Lombardia, che ho tenuto per l'Antica Credenza di S. Ambrogio - Milano (stagione 2010-11).

Cassiciaco (un paese oggi difficile da localizzare con precisione, ma comunque vicino a Milano). Qui Agostino si preparò a ricevere il battesimo. Agostino fu battezzato da Ambrogio nel 387, a Pasqua. Decise allora di tornare in Africa per predicare il Vangelo e si recò a Ostia (Roma), per imbarcarsi con sua madre, ma là Monica morì. Agostino rimase allora a Roma per un anno e poi divenne sacerdote per acclamazione di popolo a Ippona (l'attuale Bona, in Algeria). Nel 397 venne creato vescovo di Ippona. Dal 397 scrisse la maggior parte delle sue opere, impegnandosi anche contro le eresie dei donatisti¹ e dei pelagiani². Fra le sue opere vanno ricordate soprattutto le *Confessioni* (imbevuta di spunti autobiografici) e il suo capolavoro *La Città di Dio* (dove egli mette in discussione la convinzione secondo cui le invasioni barbariche e la rovina dell'Impero romano sarebbero la conseguenza dell'abbandono del paganesimo a favore della religione cristiana).

Agostino morì il 28 Agosto 430, durante l'assedio di Ippona da parte dei Vandali comandati dal re Genserico. Il corpo di Agostino venne portato prima in Sardegna e poi, grazie a Liutprando, re dei Longobardi, depresso nell'arca marmorea che si trova nella Basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro a Pavia. Sulla superficie marmorea dell'arca sono scolpite varie scene che ritraggono i momenti significativi della vita di Agostino.

2. Itinerario filosofico

2. 1. Lettura dell'Ortensio

Agostino iniziò a interessarsi di filosofia dopo avere letto l'*Ortensio* di Cicerone, un'opera che oggi non possediamo più. Sappiamo però, grazie ad Agostino, che in quest'opera Cicerone non esponeva uno specifico insegnamento filosofico, ma (a differenza dell'amico Ortensio, col quale egli discuteva) invitava la gente a studiare la filosofia in generale, perché la filosofia, come dice il suo stesso nome, è "amore per la sapienza". Per gli antichi greci, presso i quali la filosofia è sorta, amare la sapienza significava cercare, attraverso il ragionamento, l'origine e il senso profondo di tutte le cose, senza per questo pretendere di conoscerne fino in fondo il mistero. Non a caso, i greci dicevano che amare la sapienza è diverso dall'essere sapiente: amare la sapienza è proprio dell'uomo, e significa in primo luogo cercarla, fino a trovarla per quanto ciò è possibile alla nostra mente; essere sapiente è proprio solo della divinità, e significa conoscere perfettamente l'origine e il senso di tutto ciò che esiste.

Leggendo l'*Ortensio*, Agostino fu spinto ad «amare, cercare, raggiungere, possedere e abbracciare la sapienza per se stessa, qualunque essa fosse» (*Confessioni*, libro III, cap. 4)³. Da vero filosofo, Agostino amò la sapienza per tutta la vita, senza smettere mai di indagare sul senso delle cose, anche quando si era ormai convinto che quel senso coincidesse con il Dio cristiano. Per Agostino, infatti, non è sufficiente credere nel Dio annunciato da Cristo,

¹ I donatisti (così chiamati dal nome del loro fondatore, Donato vescovo di Cartagine) erano diffusi nell'Africa settentrionale del IV secolo. Il donatismo si era sviluppato di fronte all'atteggiamento di quei cristiani che, durante le persecuzioni, specialmente quella di Diocleziano, avevano deciso di tornare al paganesimo. I donatisti dicevano che i Sacramenti, in particolare il Battesimo e l'Ordine (sacerdozio), trasmettono la grazia divina solo se vengono impartiti da persone moralmente degne. I donatisti, non avendo ceduto alle persecuzioni pagane, consideravano se stessi appunto come persone moralmente degne e quindi come perfetti cristiani, a differenza di tutti gli altri credenti. Agostino ribatté ai donatisti che è impossibile pretendere di formare una comunità di uomini perfetti (perché tutti pecciamo) e che i Sacramenti amministrati da un sacerdote regolarmente ordinato trasmettono la grazia divina, anche se quel sacerdote ha commesso un peccato grave. Questo perché è Dio a trasmettere la Sua grazia nei Sacramenti, mentre chi, volontariamente, li amministra è solo uno strumento di cui Dio stesso si serve.

² I pelagiani (fondati dal monaco Pelagio, vissuto nel IV secolo e forse originario dell'Irlanda) negavano (o almeno limitavano moltissimo) l'azione della grazia divina, come vedremo nel paragrafo 4.4. *Libertà umana, grazia divina e predestinazione*.

³ Tutte le citazioni dalle *Confessioni* sono tratte da questa edizione: S. AGOSTINO, *Le confessioni*, introduzione di Christine MOHRMANN, traduzione di Carlo VITALI, Rizzoli, Milano 1977.

ma bisogna sforzarsi di continuare la ricerca, per rafforzare la propria fede e renderla più consapevole. Questo è possibile proprio attraverso la filosofia, attraverso il ragionamento.

2.2. Lettura della Bibbia

Ben presto, Agostino comprese che l'*Ortensio* di Cicerone, pur essendo scritto molto bene, non era in grado di offrirgli indicazioni su quale fosse la filosofia migliore di tutte, quella (per così dire) "vera". Così, Agostino iniziò a leggere la Bibbia. All'inizio ne fu deluso. Egli era abituato allo stile di Cicerone e dei grandi oratori del mondo romano, e quindi pensò che la Bibbia, scritta con un linguaggio più semplice, non potesse competere nemmeno lontanamente con le opere di quegli intellettuali.

Agostino cambiò opinione solo dieci anni dopo, ascoltando le omelie del vescovo Ambrogio, a Milano. Grazie ad Ambrogio, egli capì che la Bibbia è un testo importante per ciò che dice, e non per il modo in cui è scritto. Anzi, Agostino aggiunse che per capire il senso profondo del testo biblico, è necessario diventare umili. Citando un passo della *Lettera ai Colossesi* di S. Paolo (cfr. Col 2,8 segg.), egli scrive nelle *Confessioni* che la Bibbia «è di natura tale, che si fa grande con i piccoli» (*Conf.*; libro III, cap. 5).

Tuttavia, prima di arrivare a questa conclusione per lui decisiva, Agostino abbandonò la lettura della Bibbia per dedicarsi allo studio del manicheismo e dell'astrologia.

2.3. Agostino e i manichei

Il manicheismo ha esercitato sull'animo di Agostino un'influenza duratura. Egli ne fu affascinato, perché è una filosofia suggestiva. Agostino credette di trovare in quegli insegnamenti la risposta a molte delle sue domande: in particolare, quella sull'esistenza e sulle caratteristiche della divinità e quella sul mistero del male.

Il manicheismo è una dottrina filosofico-religiosa, di ispirazione cristiana ma di carattere decisamente eretico, cioè del tutto incompatibile con gli insegnamenti della Chiesa. Esso ha avuto origine dagli insegnamenti del principe di origine persiana Mani, vissuto nel III secolo d.C., e sostiene l'esistenza di due Cause Prime, coeterne e opposte tra di loro. In filosofia, per "Causa Prima" si intende la realtà suprema, che ha dato origine a tutte le cose (in altri termini, si tratta della divinità). In generale, le filosofie e le religioni ammettono l'esistenza di una sola Causa Prima, di un solo Dio, che è perfettissimo, buono ed eterno (cioè esiste da sempre ed esisterà sempre) e che, proprio per questi motivi, ha generato l'universo, o almeno lo governa con saggezza.

Un problema difficile da risolvere, però, è quello del male, del dolore, della sofferenza. Se Dio è perfettissimo e buono, perché c'è il male?

Per cercare di risolvere questo problema, i manichei avevano ammesso l'esistenza non di un solo Dio, ma di due divinità, di due Cause Prime: per semplificare il discorso, diciamo solo che, nel manicheismo, c'è un Dio eterno che è all'origine del bene, e un altro Dio, eterno anch'esso, che invece è all'origine del male. Il Dio del Bene (o della Luce) ha creato tutto ciò che è spirituale ed eterno, mentre il Dio del Male (o delle Tenebre) ha creato tutto ciò che è materiale e mortale. La storia del mondo così diventa una terribile lotta tra due divinità, quella del Bene e quella del Male. Ogni uomo è costituito da un'anima spirituale imprigionata in un corpo materiale, dal quale essa deve liberarsi al più presto.

Per liberare la propria anima dalla prigione corporea e quindi salvarsi, l'uomo deve lottare continuamente contro le tentazioni e i desideri materiali. Egli può attuare la sua lotta seguendo gli insegnamenti dei profeti dell'Antico Testamento, di Zarathustra, di Buddha, ma soprattutto di Cristo: quest'ultimo è manifestazione del Dio del Bene e non possiede un vero corpo, ma è un essere superiore, di natura spirituale.

Se è vero che seguire Cristo è indispensabile per liberarsi dal Male, è anche vero però, secondo i manichei, che non tutti possono liberarsi *definitivamente* dal Male. Infatti, i manichei ammettevano due classi: quella degli “uditori” (della quale fece parte Agostino) e quella degli “eletti”. Solo gli eletti potevano realisticamente arrivare a liberarsi del tutto dal Male. Come? Evitando ogni occasione di contatto con le realtà materiali (create dal Dio del Male, e quindi da rifiutare assolutamente) e dedicandosi solo allo studio dei testi sacri del manicheismo. Avere a che fare con le realtà materiali, infatti, secondo i manichei implicava sempre commettere peccato. Quindi, ad occuparsi delle cose materiali e a procurare i mezzi di sostentamento per tutti, dovevano essere gli uditori, cogliendo i frutti dagli alberi, coltivando i campi e così via. A tale proposito, Agostino spiega che per i manichei il fico soffre e piange lacrime di latte quando viene staccato dalla pianta (*Conf.*, III, 10), e sottolinea che questo fatto, a loro parere, era la prova del peccato commesso da chi aveva raccolto i frutti dell’albero.

Riflettendo, Agostino comprese a poco a poco l’inconsistenza delle tesi dei manichei. In particolare (come vedremo meglio nel par. 4.3), non era convinto del modo in cui essi cercavano di risolvere il problema del male. Inoltre, non erano in grado di offrire spiegazioni plausibili dei fenomeni celesti come le eclissi, e neppure conoscevano adeguatamente le arti liberali. Se non sapevano nulla di tutto questo, come potevano pretendere di dire qualcosa di attendibile sulla Causa Prima, che è molto più difficile da conoscere, rispetto a ciò di cui si occupano le arti liberali?

Per avere risposta ai suoi dubbi, Agostino parlò più volte con Fausto, il manicheo più famoso del suo tempo, che riconobbe di non saper rispondere. Per questa sua onestà, rimase comunque benvenuto ad Agostino, che gli fece conoscere a fondo il contenuto di molte opere letterarie di cui Fausto aveva solo sentito parlare. Agostino tentò di rivalutare il manicheismo, ma alla fine lo abbandonò. A questa svolta, egli giunse leggendo prima gli scritti dei neoplatonici e poi ascoltando Ambrogio, il vescovo di Milano. Ambedue queste esperienze furono decisive: lo studio del neoplatonismo permise ad Agostino di intuire per la prima volta che Dio è puro spirito; l’incontro con Ambrogio fu per lui l’occasione di avvicinarsi al cristianesimo vero e proprio.

2.4. *L’incontro con il neoplatonismo e il confronto col cristianesimo*

Per comprendere meglio il forte influsso esercitato su Agostino dai neoplatonici (o “platonici”, come egli li chiama nelle *Confessioni*), è utile conoscere i concetti principali del neoplatonismo. Si tratta di una filosofia a sfondo religioso che è sorta ad Alessandria d’Egitto nel III secolo d.C. con Ammonio Sacca (fondatore della cosiddetta “prima scuola di Alessandria”). Il neoplatonismo si è poi diffuso nel mondo greco e latino fino al VII secolo, e si caratterizza per avere riscoperto (al termine dell’età ellenistica, contrassegnata dal materialismo) la dimensione spirituale della realtà. Per i neoplatonici, non ci sono solo cose materiali, ma anche realtà spirituali, che sono le più importanti.

L’allievo più famoso di Ammonio Sacca è stato Plotino, che ha approfondito gli insegnamenti del suo maestro, costruendo un sistema filosofico vero e proprio e fondando una propria scuola a Roma nella seconda metà del III secolo.⁴ Per questo motivo,

⁴ Le altre scuole neoplatoniche (intendendo per “scuola” un insieme di filosofi che hanno alcune caratteristiche simili tra di loro) sono state la scuola di Siria e la scuola di Pergamo (IV sec.). In seguito, si svilupparono la scuola di Atene (tra IV e V sec., con Proclo) e la cosiddetta “seconda scuola di Alessandria”, attiva tra IV e VII secolo ad Alessandria d’Egitto e fondata da una donna, Ipazia, uccisa nel 415 da un gruppo di cristiani fanatici. Della “seconda scuola di Alessandria” fecero parte anche Ammonio (allievo di Proclo, si convertì al cristianesimo), Simplicio (pagano) e Giovanni Filopono (cristiano). Vanno ricordati anche i neoplatonici dell’Occidente di lingua latina, vissuti tra il III e il V secolo: in particolare Mario Vittorino (IV secolo), Marziano Capella (vissuto tra il IV e il V secolo) e Severino Boezio.

riassumeremo i capisaldi del suo pensiero, mettendoli a confronto con la riflessione di Agostino.

Il concetto fondamentale del neoplatonismo è quello di *Uno*. Per Plotino, l'Uno è la Causa Prima (e perciò unica) di tutte le cose, spirituali e materiali. Plotino dice che l'Uno è un "Iper-Essere" e un "Iper-Bene", nel senso che esso è superiore ad ogni essere, cioè ad ogni altra realtà materiale e spirituale. L'Uno è una realtà dotata della perfezione assoluta, è eterna, spirituale e risulta impossibile da conoscere attraverso i cinque sensi umani (la vista, l'udito ecc.).

L'Uno non produce l'essere (cioè la realtà spirituale e quella materiale) volontariamente, perché, secondo Plotino, se l'Uno agisse volontariamente per produrre qualcosa, ciò significherebbe che avrebbe bisogno di qualcosa, e quindi non sarebbe più la perfezione assoluta.

Plotino preferisce pensare che l'Uno produca necessariamente ogni cosa. L'Uno, cioè, è in un certo senso "costretto" a generare da se stesso le cose, in modo simile a una fonte di calore che produca automaticamente calore, o a un corpo (pensiamo a un fiore) dal quale si sprigioni automaticamente un profumo.

Non è il caso di spiegare qui per filo e per segno le complesse fasi che, secondo Plotino, portano alla generazione del mondo materiale. Diciamo solo che Plotino pone, tra l'Uno e il mondo fisico, alcune realtà spirituali intermedie. In particolare, troviamo:

- a) l'Uno (la realtà originaria);
- b) l'Intelletto, di natura spirituale come l'Uno, ma meno perfetto rispetto all'Uno stesso;
- c) l'Anima del mondo, che è meno perfetta dell'Intelletto e, tra l'altro, produce una materia primordiale, che inizialmente è disordinata, caotica: pensiamo, per avere un'idea, a un ammasso di cera informe, da plasmare. In seguito, l'Anima del mondo entra nella materia primordiale, e le dà appunto forma e proporzione, generando così il mondo materiale come noi lo conosciamo (animali, alberi, pietre, uomini ecc.). Il mondo materiale è lontanissimo dalla perfezione assoluta dell'Uno.

Tutto tende però a tornare all'Uno, perché tutto vorrebbe godere della Sua perfezione assoluta. Come avviene il ritorno all'Uno?

Le cose inanimate, i vegetali e gli animali si limitano a rispecchiare imperfettamente, come in una gerarchia, la perfezione assoluta dell'Uno. Nel caso specifico dell'uomo, il discorso è diverso, perché egli tende volontariamente all'Uno. Il cammino dell'uomo verso l'Uno avviene, in particolare, grazie all'introspezione. Per i neoplatonici, l'introspezione consiste nel guardare in noi stessi, sempre più in profondità, fino a riconoscere che noi siamo innanzitutto spirito immortale e che il corpo, pur avendo un certo valore, è mortale e quindi risulta molto meno importante rispetto all'anima spirituale. Il corpo può, al massimo, servirci come uno strumento per elevarci verso le realtà spirituali, fino a contemplare l'Uno, che abita nella parte più profonda del nostro spirito.

Per Plotino, solamente il saggio può praticare l'introspezione, liberandosi gradualmente dal corpo. Questa liberazione avviene praticando le virtù (come la giustizia), apprezzando la musica (che è armonia e quindi implica una forma di bellezza) e provando amore, prima per la bellezza fisica, poi per la bellezza dell'anima e infine per l'Uno. Conoscere l'Uno implica una forma di estasi. In greco, "estasi" significa "uscita da se stessi", cioè tensione verso qualcosa di divino che, pur abitando, misteriosamente, anche nella nostra anima, si trova innanzitutto fuori di noi ed è infinitamente superiore a noi.

Mentre secondo i neoplatonici l'introspezione è riservata ai saggi e ai filosofi, per Agostino non è così. Secondo lui, chiunque può praticare l'introspezione. Il termine "confessione", che Agostino adopera per intitolare la sua opera più famosa *Le confessioni*, indica appunto l'atteggiamento, tipicamente umano, di guardare nel profondo dell'anima, per cercarvi la presenza di Dio. Si tratta di un atteggiamento proprio dell'uomo in generale, non dei filosofi.

I neoplatonici, inoltre, non ammettevano che l'uomo possa ristabilire la propria relazione con Dio accogliendo la salvezza offerta da Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo, morto e risorto: secondo loro, infatti, era inconcepibile che Dio si fosse fatto uomo (Incarnazione), perché ciò avrebbe significato, per lui, un allontanamento dalla perfezione assoluta. Agostino scrive che nei libri dei neoplatonici egli trovò che «il Figlio è nella forma del Padre [...] Ma che poi [il Figlio] si sia annientato prendendo aspetto di servo, che si sia fatto simile all'uomo, [...] quei libri non lo dicono» (*Conf.*, libro VII, cap. 9).

I neoplatonici, quindi, ammettevano che Dio è puro spirito e che è un essere eterno (in modo simile a quanto dicono i cristiani), ma non accettavano l'Incarnazione. Ciò permise ad Agostino di intuire per la prima volta che Dio è spirito, abbandonando la convinzione secondo cui Dio avrebbe un corpo oppure che Egli, infinito, sarebbe diffuso in ogni realtà materiale finita, in modo simile a un'enorme massa d'acqua che penetri nei pori di una spugna. Agostino scrive di aver pensato così, inizialmente, la creazione: «Tu poi, o Signore, la avvolgevi, la penetravi per ogni verso: Tu però infinito in ogni parte e direzione, come se il mare si stendesse dovunque, solo mare per un'immensa infinità di spazio, e tenesse immersa in sé una spugna, grande quanto si voglia, ma finita: quella spugna sarebbe piena, in ogni sua parte, del mare infinito. Così pensavo la creazione: finita, e imbevuta di Te infinito» (*Conf.*, libro VII, cap. 5). La lettura delle opere dei neoplatonici, invece, aiutò Agostino a comprendere che Dio va distinto dalle sue creature.

Riguardo, invece, all'Incarnazione, il fatto che i neoplatonici si rifiutassero di ammetterla provocò molte perplessità in Agostino che in un primo momento non riuscì a comprendere il significato dell'affermazione «il Verbo si fece carne» contenuta nel Vangelo secondo Giovanni (al cap. 1, 14). Dapprima Agostino accettò l'opinione di Fotino (IV sec.), secondo cui Cristo non sarebbe stato vero Dio, ma semplicemente un uomo che, per la sua eccezionale moralità e per il fatto di essere nato da una vergine, sarebbe stato adottato da Dio come Suo figlio. Successivamente Agostino, parlando con Ambrogio (il vescovo di Milano) e leggendo le *Lettere* di S. Paolo, comprese che «il Verbo si fece carne» proprio facendosi vero uomo (e mantenendo, allo stesso tempo, la propria divinità), e che solo diventando umili come Cristo, nel quale il Figlio di Dio si è incarnato, possiamo incontrare Dio Padre. L'umiltà invece non era caratteristica dei neoplatonici, per Agostino. Egli li chiama filosofi gonfi di superbia (cfr. *Conf.*, libro VII, cap. 9). Per questo egli abbandonò (pur riprendendone alcune teorie che riteneva corrette) lo studio della loro filosofia.

2.5. Agostino e Ambrogio

Nel 384, grazie all'aiuto di Simmaco, il prefetto di Roma⁵, Agostino iniziò a insegnare retorica a Milano, dove ascoltò le omelie del vescovo Ambrogio. In un primo tempo, Agostino rimase colpito solo dall'eloquenza di Ambrogio, ma in seguito, forse senza accorgersene, cominciò a prestare attenzione anche a ciò che il vescovo diceva. Scrive

⁵ Simmaco, prefetto di Roma, è l'antenato del senatore cristiano Quinto Aurelio Memmio Simmaco che nel V secolo avrebbe adottato Severino Boezio, introducendolo poi alla corte del re goto Teodorico.

infatti Agostino: «E mentre aprivo la mente per apprezzare quanto bene parlasse, [mi] entrava nel cuore anche con quanta verità parlasse» (*Conf.*, libro V, cap. 14).

Agostino non riuscì mai ad intavolare un discorso approfondito con Ambrogio (che nei rarissimi momenti di tempo libero studiava con tale passione, che nessuno osava disturbarlo). Tuttavia, Agostino ascoltò con molta attenzione le omelie in cui il vescovo spiegava ai fedeli la Bibbia. Così, Agostino comprese che la Bibbia (che egli fino ad allora aveva tenuto in scarsa considerazione) non deve essere interpretata solamente alla lettera (come facevano per esempio i manichei), ma offrendone anche un'interpretazione allegorica (preferita da Ambrogio e successivamente, seppure entro certi limiti, anche da Agostino). Accanto all'interpretazione allegorica, i Padri della Chiesa utilizzavano anche altri modi di interpretare la Sacra Scrittura, che sono confluiti nella cosiddetta teoria dei "quattro sensi della Scrittura".⁶

Ascoltando Ambrogio, quindi, Agostino cambiò la propria opinione sulla Bibbia, e intuì che essa può parlare a tutti, a patto che chi la legge lo faccia con umiltà.

2.6. «Prendi e leggi». La conversione di Agostino al cristianesimo

Agostino comprese l'importanza dell'umiltà grazie ad Ambrogio, ma anche leggendo le *Lettere* di S. Paolo. Quest'ultimo insiste infatti sull'umiltà di cui il Figlio di Dio, incarnandosi in Cristo, si è rivestito: è proprio grazie al sacrificio di Cristo, prova suprema di questa umiltà, che siamo stati salvati.

Agostino afferma: «Vidi che tutto quello che avevo letto di vero nei libri dei neoplatonici si trovava anche nelle opere di S. Paolo, con in più l'esaltazione della Tua grazia, in modo che chi vede, non si vanti come di cosa sua di ciò che vede [...]. Che cosa ha, egli, che non abbia ricevuto?» (*Conf.*, libro VII, cap. 21). L'umiltà, afferma Agostino seguendo S. Paolo,

⁶ La teoria dei "quattro sensi" della Scrittura è stata elaborata per la prima volta dai Padri della Chiesa (coloro che, come S. Agostino, S. Ambrogio, S. Gerolamo, per primi si sono sforzati di interpretare nel modo più corretto possibile l'Antico ed il Nuovo Testamento per combattere il diffondersi delle eresie). I motivi principali che hanno condotto all'elaborazione di questa teoria sono stati l'esigenza di fornire un'interpretazione spirituale della Scrittura e l'intenzione di conciliare tra loro l'Antico ed il Nuovo Testamento. Colui che ha organizzato in modo sistematico la teoria (accettata per tutto il medioevo) è stato S. Tommaso d'Aquino (1221-1274), nella *Summa Theologiae* (che è un trattato di teologia). Tradizionalmente, parlando dei "quattro sensi" della Scrittura, ci si riferisce al senso letterale (o storico), al senso allegorico, al senso morale ed al senso anagogico. In particolare:

- 1) Il senso *letterale* o *storico* ci spiega il fatto in quanto tale, ci espone come sono andate le cose.
- 2) Il senso *allegorico* in generale rappresenta dei concetti o espone delle verità mediante simboli ("allegoria" deriva dal greco *állos-agoréuo*, che significa "io parlo d'altro"). Negli autori cristiani, si ha interpretazione allegorica quando si attribuisce alle cose di cui parla l'Antico Testamento (AT) il significato di quelle di cui parla il Nuovo Testamento (NT). Per esempio, vedere nello sposo e nella sposa protagonisti del *Cantico dei Cantici* il simbolo, rispettivamente, di Cristo e della Chiesa, significa dare un'interpretazione allegorica del testo dell'AT. Una variante dell'interpretazione allegorica è l'interpretazione tipologica (dal greco *typos*, cioè "modello") che vede negli avvenimenti storici (o presunti tali) dell'AT una prefigurazione (un "modello") dei fatti storici narrati nel NT. Un esempio di interpretazione tipologica è quello che (interpretando come un fatto storico il racconto del libro della *Genesi*, cap. 4) vede nell'assassinio di Abele una prefigurazione del sacrificio di Cristo.
- 3) Il senso *morale* (dal latino *mos*, gen. *moris*, che significa "uso", "costume", "moralità") ci spiega come dobbiamo comportarci.
- 4) Il senso *anagogico* (dal greco *aná-ágo*, che significa "io conduco su") presenta i fatti descritti nel testo biblico come il simbolo delle realtà soprannaturali alle quali l'anima umana deve elevarsi già durante la vita terrena (per esempio, pregando), oppure come il simbolo della condizione di gloria eterna (il Paradiso) di cui i fedeli godranno alla fine del mondo. Ad esempio, la Resurrezione di Cristo viene interpretata secondo il senso anagogico quando la si considera come il modello della resurrezione di tutti i fedeli che si verificherà alla fine del mondo.

è indispensabile per riconoscere ogni cosa non come una conquista umana, ma come un dono di Dio e per incontrare Lui.

Agostino si convertì al cristianesimo dopo un'ultima crisi interiore. Scrive infatti: «E quell'istante decisivo che avrebbe fatto di me un altro uomo mi incuteva un senso di spavento, tanto più profondo, quanto più si avvicinava; però, almeno, non mi respingeva, non mi faceva deviare: ero come in bilico» (*Conf.*, libro VIII, cap. 11).

Dopo questa crisi interiore, Agostino chiese a Dio il perdono dei peccati commessi. All'improvviso, egli udì una voce di bambino che, dalla casa vicina, ripeteva: «Prendi e leggi». Agostino si chiese allora se quelle parole fossero «una di quelle cantilene» che i bambini hanno l'abitudine di «ripetere in qualche loro gioco», ma non gli sembrò affatto «di averla già udita». Allora si alzò, «sicuro che quella voce non era altro che un ordine del cielo di aprire il libro e di leggere il primo capitolo» che gli «capitasse sotto gli occhi». Il libro di cui parla Agostino è quello delle *Lettere* di S. Paolo, che egli stava meditando e che aveva da poco richiuso. Agostino afferrò il libro, lo aprì e «in silenzio» lesse «il primo versetto» che vide. Era un passo della *Lettera ai Romani* (Rm 13,13-14) in cui S. Paolo invita ad abbandonare i piaceri terreni, le invidie e la discordia per accogliere Cristo. Fu sufficiente; infatti Agostino riferisce: «Non volli leggere altro, né altro occorreva. Subito, appena finito il versetto, come per una luce rassicurante infusa nel mio spirito, tutte le tenebre dell'incertezza scomparvero» (*Conf.*, libro VIII, cap. 12).

3. Ragione e fede nel pensiero di Agostino

Agostino ha in parte fondato la sua riflessione filosofica e teologica su dottrine platoniche e neoplatoniche, adattandole alla visione cristiana dell'esistenza. Ma Agostino è simile a Platone anche perché — come questo filosofo greco del IV secolo a.C. — egli ritiene che sia importante riprendere in esame le conclusioni filosofiche a cui si è arrivati, per indagare sempre più a fondo sul senso delle cose e della vita, naturalmente nei limiti della ragione umana. Perciò, Agostino è stato chiamato, durante tutto il medioevo, il “Platone cristiano”. Per Agostino, lo stesso discorso vale nel caso della fede, che va messa in discussione ogni giorno, per rafforzarla. La fede è sì un dono di Dio, ma un dono che va accolto e rinvigorito quotidianamente, attraverso l'uso della ragione.

Agostino spiega che la fede è la condizione indispensabile per cercare la Verità (che coincide con Dio): infatti, per cercare qualcosa attraverso la ragione, è necessario credere che questo “qualcosa” esista davvero. Allo stesso tempo, però, è la ricerca razionale (la filosofia) che aiuta a fondare su basi più solide la fede. È ciò che Agostino riassume nella famosa formula del sermone n. 43,9: «Crede ut intelligas et intellige ut credas» (che in latino significa: «Credi per comprendere e comprendi per credere»).

Così facendo, l'uomo può incontrare Dio. Ma dov'è Dio?

Agostino, con una splendida affermazione che costituisce il cuore della sua filosofia, sostiene che Dio è trascendente e immanente allo stesso tempo. In filosofia, “trascendente” è tutto “ciò che trascende” il mondo sensibile, tutto ciò che si trova “al di là” del mondo sensibile e quindi non ne fa parte: Dio è trascendente nel senso che è radicalmente diverso e distinto dalle Sue creature, e quindi noi non possiamo avvertire la Sua presenza attraverso i cinque sensi (in particolare, la vista e l'udito). “Immanente”, invece, è ciò che appartiene a questo mondo e si trova “dentro” di esso. Per Agostino, Dio è trascendente perché noi non possiamo vederlo, ascoltarlo o toccarlo per mezzo dei nostri organi di senso; ma Dio è anche immanente, perché Egli, che è puro spirito, abita misteriosamente nella nostra anima, che è anch'essa una realtà spirituale.

Quindi, dice Agostino, se vogliamo trovare la Verità, dobbiamo osservare in profondità la nostra anima e riconoscere la sua natura spirituale. È l'atteggiamento che Agostino chiama “introspezione” o “confessione”.

4. Analisi di alcune questioni filosofiche affrontate da Agostino

Vediamo ora, nelle loro linee essenziali, alcuni problemi filosofici che Agostino ha affrontato.

4.1. Il problema della conoscenza e la teoria dell'illuminazione

La teoria dell'illuminazione è una delle più famose di Agostino. Egli l'ha formulata nel contesto della polemica contro gli scettici. Lo scetticismo è una filosofia secondo cui l'uomo non può affatto conoscere la verità, e neppure avere certezze. Agostino si chiede allora: se gli scettici affermano che la verità non si può conoscere in nessun modo, allora perché continuano a cercarla? È chiaro che un discorso del genere non ha molto senso. Come contestare lo scetticismo?

Agostino riflette parecchio su questo problema. Innanzitutto, egli fa notare che per ingannarsi, bisogna esistere. Anche per dubitare, bisogna esistere. Quindi non possiamo dubitare di tutto, perché almeno la nostra esistenza è indubitabile.

Ci sono anche altre verità indubitabili: potrò forse ingannarmi sulle realtà sensibili, scambiare una cosa per un'altra, confondere una persona con un'altra, ma, adoperando correttamente la mia ragione, non potrò mai sbagliarmi sulle verità logiche, su quelle matematiche e su quelle morali. Per esempio, il principio logico secondo cui $A = A$ (ogni cosa è identica a se stessa), la verità matematica secondo cui $2 + 2 = 4$ o l'esistenza della giustizia (verità morale) non si possono mettere in discussione. Si tratta di verità necessarie, nel senso che non possono essere diverse da come sono e quindi risultano sempre valide. Ma da dove derivano? Non possono derivare dalle sensazioni, che mi fanno conoscere solo le cose mutevoli. Non possono nemmeno essere formulate dalla mia ragione, perché la ragione umana ha dei limiti. Perciò Agostino, con la teoria dell'illuminazione, afferma che le verità necessarie, pur essendo contenute nella ragione umana, derivano in realtà da Dio che, come una vivida luce, illumina le nostre menti, permettendoci di entrare in possesso, almeno in parte, delle conoscenze che Egli possiede perfettamente.

4.2. L'analogia tra la Trinità e l'anima umana

Il problema della Trinità è uno dei più complessi, ma anche uno dei più affascinanti tra quelli che Agostino ha affrontato. Che sia uno dei più complessi, lo riconosce lui stesso, scrivendo: «Vorrei che l'uomo, riflettendo su se stesso, considerasse tre principi: sono ben diversi dalla Trinità, ma li espongo perché egli vi si applichi, li esamini e possa accorgersi quanto sia lontano dal capire questo mistero» (*Conf.*, XIII, 11).

La ragione umana, avendo dei limiti, non potrà mai comprendere perfettamente come Dio possa essere, allo stesso tempo, Uno e Trino. Tuttavia, è possibile intuire, in parte, la soluzione di questo problema. Agostino affronta la questione, in particolare, nelle *Confessioni* e nel trattato *La Trinità*.

Per cercare di spiegare, in modo intuitivo, il mistero dell'esistenza di Dio come Uno e Trino, Agostino individua un'analogia tra la Trinità e l'anima umana.

Agostino ritiene che le tre Persone divine (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo) si identifichino con tre aspetti della realtà divina: rispettivamente l'Essere, la Verità e l'Amore.

Dio come Padre è l'Essere assoluto, la perfezione assoluta e l'Origine di tutto. Proprio per questo motivo, Dio conosce perfettamente se stesso e si manifesta all'uomo. Ciò che può

essere conosciuto, risulta vero. Dio si manifesta all'uomo attraverso il Figlio, che si fa uomo lui stesso incarnandosi in Cristo: perciò, Dio come Figlio è Verità. Dio infine, conoscendo la propria perfezione e desiderando incontrare l'uomo, ama sia se stesso, sia l'uomo che Egli ha creato. L'Amore di Dio si manifesta soprattutto attraverso il dono dello Spirito Santo, che trasforma gli uomini che lo accolgono, permettendo loro di amarsi a vicenda in senso cristiano e di ricambiare così l'amore infinito di Dio.

Come Dio è contemporaneamente Essere (il Padre), Verità (il Figlio) e Amore (lo Spirito), così l'anima umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, è dotata di tre facoltà, tante quante le Persone della Trinità: la memoria, l'intelligenza e la volontà. La memoria è la dimensione più profonda dell'anima, il suo stesso essere, e si può quindi paragonare all'Essere di Dio Padre; l'intelligenza permette all'anima di conoscere la verità in tutte le sue forme, e quindi è paragonabile al Figlio, che è Verità; grazie alla volontà, l'anima desidera conoscere Dio e incontrarlo, lo ama, e quindi si può paragonare allo Spirito Santo, che è amore infinito.

La tripartizione dell'anima nelle tre facoltà della memoria, dell'intelligenza e della volontà si trova esposta nel trattato *La Trinità*. Nelle *Confessioni*, Agostino presenta invece i tre aspetti dell'anima che derivano appunto da queste facoltà e che sono, come abbiamo visto, l'essere ("Io sono"), la verità (Io conosco") e l'amore ("Io voglio"). Le tre Persone della Trinità sono distinte l'una dall'altra ma allo stesso tempo risultano in profonda relazione tra loro, a tal punto da essere un unico Dio. In modo simile, le facoltà dell'anima e gli aspetti che la caratterizzano sono distinti l'uno dall'altro, ma allo stesso tempo risultano inscindibili tra loro. Scrive Agostino: «Io sono, in quanto so e voglio; so di essere e volere; voglio essere e sapere» (*Conf.*, XIII, 11).

4.3. Il male e la possibilità del peccato

Una delle più famose questioni affrontate da Agostino, è quella che riguarda il male. Da dove deriva il male? E che cos'è? La risposta di Agostino è originale e ancora oggi fa discutere.

Come abbiamo visto, non volendo ammettere che il male sia stato creato da Dio, che è buono, in un primo tempo Agostino ha condiviso l'opinione dei manichei, che parlavano di un Dio del Bene e di un Dio del Male, che lottano all'infinito tra di loro.

Ben presto però Agostino si rese conto che fare questo discorso significa almeno ipotizzare che Dio non sia perfetto. Come egli spiega nelle *Confessioni* (libro VII, capp. 2-5), se il Dio del Male costringesse il Dio del Bene a combattere, allora il Dio del Bene sarebbe imperfetto perché, pur non volendo lottare, non potrebbe astenersi dal farlo. Ma come si può ammettere che Dio sia imperfetto? Sembra molto difficile, praticamente impossibile.

Ammettendo invece che Dio è perfetto, come si può pensare che qualcosa o qualcuno sia davvero in grado di nuocergli? Ovviamente, ciò è impossibile; quindi, non ha senso neppure parlare di una eterna lotta tra il Dio del Bene e quello del Male.

Forse il male deriva dalla materia che, se non viene proporzionata da un essere divino, rimane disordinata, come pensava Platone? Agostino, ormai convertito al cristianesimo, non poteva accettare questa ipotesi. Infatti, come spiega nel trattato *La Città di Dio*, il nome con cui Dio si è presentato a Mosè presso il roveto ardente è: «Io sono colui che è» (Es 3, 14). Ciò significa che Dio è l'Essere supremo, da cui tutto è stato creato. L'essere coincide col bene. Tutto ciò che esiste infatti, proprio perché esiste e gode di una certa perfezione, è un bene. Dio è l'Essere supremo, e quindi è anche il Bene assoluto. Tutte le creature godono, in parte, dell'essere e della perfezione di Dio, e quindi sono, almeno in parte, buone. Il contrario del bene è il male. Il male non può esistere come sostanza, intendendo per "sostanza" una realtà individuale dotata di esistenza autonoma (come

potrebbe essere *questo* uomo, *questo* cane, *questa* betulla...). Infatti, se il male fosse una sostanza, allora sarebbe anche (seppure in minimo grado) un bene. Ma ciò è assurdo. Quindi, il male esiste solo come accidente, cioè come qualcosa che appartiene alla sostanza, ma che non potrebbe esistere senza di essa. Per Agostino, il male è una *privatio boni*, una «privazione di bene». Il male, cioè, può esistere solo se esiste, prima, il bene, inteso come individuo creato da Dio. Tutte le realtà create sono, allo stesso tempo, buone e corruttibili: buone, perché esistono e godono, almeno in parte, della perfezione di Dio; corruttibili, nel senso che sono destinate al disfacimento o alla morte. Non può esistere una creatura perfetta, altrimenti essa coinciderebbe con Dio, col Bene assoluto. Nella creatura c'è sempre un certo grado di imperfezione, cioè di male.

Così, tra le realtà create si può stabilire una gerarchia nella quale, progressivamente, ogni creatura è sempre più lontana dalla perfezione divina. Anche una creatura può essere più o meno perfetta, rispetto alle altre; ma nel suo complesso, il creato è un bene e non si deve criticare. Inoltre, le imperfezioni contribuiscono, nel modo che solo Dio conosce, all'armonia complessiva del creato, in modo simile a quanto accade alle dissonanze in un brano musicale: in una composizione troviamo sia molte combinazioni di suoni gradevoli all'udito (consonanze), sia qualche combinazione che, considerata in modo isolato dal suo contesto, risulta sgradevole all'udito (dissonanza), ma che, inserita nel discorso musicale, acquista un suo senso. Agostino scrive: «Non hanno la mente sana, coloro ai quali non piace qualche parte della Tua creazione: com'era appunto nel mio caso, quando trovavo tanto da criticare nelle Tue opere» (*Conf.*, libro VII, cap. 14).

La teoria di Agostino può aiutare, finora, a spiegare il male fisico, cioè quello tipico del mondo naturale (malattia, dolore, morte). Ma come spiegare il male morale, cioè il peccato?

L'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, quindi egli può cercare e amare il suo Creatore, spiega Agostino, ma ciò non significa che lo faccia davvero. L'uomo si trova di fronte a un'alternativa: o cercare Dio, oppure allontanarsi da Lui e rivolgere l'attenzione solo alle creature, considerandole come se fossero Dio stesso. Questo allontanamento volontario dell'uomo da Dio è il peccato. L'uomo dovrebbe, invece, dare adeguato spazio sia a Dio, che alle creature. Nulla di ciò che è creato è, in sé, un male; lo diventa se noi lo sostituiamo a Dio, facendo un cattivo uso della nostra ragione, della nostra volontà e della nostra libertà.

4.4. Libertà umana, grazia divina e predestinazione

Abbiamo appena accennato al fatto che, secondo Agostino, Dio ha creato l'uomo dotandolo di ragione, volontà e libertà.

Tuttavia, quando Agostino riflette sul rapporto tra libertà umana e grazia divina, si imbatte in alcune difficoltà che non riesce a superare del tutto.

Agostino ha affrontato il problema del rapporto tra libertà e grazia polemizzando contro i pelagiani, che, seguendo l'insegnamento del monaco Pelagio, sostenevano che la grazia divina non è indispensabile affinché l'uomo possa compiere buone azioni e quindi salvarsi, andando in Paradiso.

Prima di riassumere la riflessione di Agostino, spieghiamo brevemente cosa intende oggi la teologia cattolica col termine "grazia". La grazia divina non è una cosa, ma un'azione che Dio compie, esclusivamente di propria iniziativa, per il bene di ogni uomo: è un dono di Dio. In particolare, la grazia divina suscita nell'individuo la fede in Dio, nel senso che lo aiuta a credere in Dio, ad affidarsi a Lui. Inoltre, la grazia aiuta l'uomo ad agire bene, rispettando la volontà di Dio espressa nei Comandamenti e nel Vangelo. Più precisamente, la grazia è un dono dello Spirito Santo: lo Spirito, infatti, agisce sul cuore del credente, aiutandolo a rivolgersi a Dio. Nella Bibbia, il "cuore" non è semplicemente il centro dei sentimenti, bensì il centro della personalità individuale: il cuore, cioè, è, per così dire, il

“luogo” che contiene non solo gli affetti, ma anche i ricordi, i desideri, i pensieri di un uomo. È a partire dal cuore, che si prendono le decisioni fondamentali; è dal cuore che si generano le azioni. Nel libro di *Ezechiele*, uno dei profeti dell’Antico Testamento, il Signore Dio promette al suo popolo di donargli il proprio spirito e in questo modo di dargli un cuore nuovo: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e [...] vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (Ez 36, 26-27).

Per i pelagiani, tutti gli uomini nascono nelle condizioni in cui si trovava Adamo prima di commettere il peccato originale, cioè in perfetta amicizia con Dio. Inoltre, il peccato originale non si trasmette automaticamente da Adamo a tutti i suoi discendenti. Perciò, la capacità dell’uomo di compiere buone azioni anche senza l’aiuto di Dio non è radicalmente compromessa, nemmeno dai peccati personali. Quindi la grazia divina, ricevuta attraverso i sacramenti, per i pelagiani serve solo per mettere in pratica più facilmente quelle buone azioni che l’uomo potrebbe compiere (certo, con più difficoltà) anche senza di essa. Secondo i pelagiani, l’uomo potrebbe salvarsi anche da solo, senza l’aiuto di Dio. Agostino ribatte che, se i pelagiani avessero ragione, allora la morte di Cristo in croce per la salvezza di tutti gli uomini non avrebbe senso.

Per Agostino, l’anima umana è invece macchiata dal peccato originale, che si è trasmesso da Adamo a tutti gli uomini. Per purificarsi dal peccato originale (e dai peccati personali), l’uomo deve avere fede nella salvezza che Dio, per grazia, gli dona. La salvezza viene donata attraverso il sacrificio di Cristo in croce e tramite l’amministrazione dei sacramenti. Se le cose stanno così, diventa legittimo chiedersi: dato che la grazia è indispensabile per essere salvati, che fine fa la libertà umana? Esiste o no? Siamo responsabili delle nostre azioni, buone e cattive, oppure è Dio a determinare il nostro comportamento buono donandoci la grazia? Ma se è così, perché Dio dona ad alcuni la grazia, mentre ad altri no? Dio ci predestina alla salvezza o alla dannazione?

Il problema è complesso. Oggi la teologia ritiene, in sostanza, che l’azione della grazia divina non annulli affatto la libertà umana, bensì la perfezioni. Cioè, Dio dona a tutti gli uomini la grazia, trasformando il loro cuore (in senso biblico), senza per questo costringere nessuno ad accogliere il Suo dono. L’uomo può accettare l’aiuto di Dio, ma può anche rifiutarlo, più o meno radicalmente. Se l’uomo accoglie la grazia, egli si troverà vicino (o addirittura vicinissimo) a Dio; se invece la respingerà, egli si allontanerà da Dio.

Ma al tempo di Agostino (e anche dopo), la questione era molto dibattuta. Nella sua opera *La Città di Dio*, Agostino afferma che l’onniscienza divina non implica la predestinazione umana: Dio, conoscendo tutto, sa anche cosa faremo (nel bene e nel male); ma il fatto che Dio lo sappia, non significa che lo abbia deciso. Tuttavia, Agostino si rivolge a Dio in questo modo: «*Da quod iubes et iube quod vis*», che significa: «Concedi ciò che comandi, e comanda ciò che vuoi». Il che è come dire a Dio: concedi all’uomo solo quello che vuoi tu. Sembra quindi che Agostino ammetta la predestinazione.

Per cercare di risolvere il problema, Agostino distingue tra una «libertà minore» (*libertas minor*) e una «libertà maggiore» (*libertas maior*). Dio, creando il primo uomo (Adamo), lo ha dotato di una «libertà minore», che consiste nella possibilità di non peccare. Dio concede all’uomo la «libertà minore» affinché egli la trasformi in una «libertà maggiore», che è l’impossibilità di peccare. L’uomo è pienamente libero non semplicemente quando può scegliere tra il bene e il male, ma quando sceglie il bene. Come può, l’uomo, arrivare a questa piena libertà? Solamente con l’aiuto della grazia divina. Non possiamo sapere perché Dio doni ad alcuni uomini la grazia, mentre ad altri non la doni. Non possiamo sapere perché Dio abbia predestinato alcuni uomini alla salvezza ed altri alla dannazione; tuttavia, possiamo essere certi che Dio, essendo il Bene assoluto, prende questa decisione secondo giustizia.

4.5. La creazione e il tempo

Agostino affronta il problema della creazione e quello del tempo (strettamente connessi tra di loro) nelle *Confessioni*.

Riguardo al problema della creazione, egli contesta in primo luogo la tesi neoplatonica secondo cui Dio non ha creato il mondo (cfr. paragrafo 2.4). Agostino ribatte ai neoplatonici che il mondo è mutevole, quindi deve essere stato creato volontariamente da Dio, l'immutabile. Leggiamo nelle *Confessioni*: «Ecco, cielo e terra esistono: proclamano di essere stati creati. Mutano, infatti; variano» (*Conf.*, XI, 4).

Agostino precisa che Dio ha creato il mondo dal nulla, senza plasmare una materia preesistente. La creazione è stata possibile grazie al *Logos*, cioè al Verbo, alla Parola creatrice di Dio di cui parla il prologo del Vangelo secondo Giovanni («In principio era il Verbo», Gv 1,1): si tratta di una Parola eterna, che realizza ciò di cui essa parla. Il Verbo, afferma Agostino, si identifica con la Sapienza divina, che contiene in sé i modelli eterni di tutte le cose create. Agostino quindi rifiuta le tesi del filosofo greco Platone: quest'ultimo aveva sostenuto l'esistenza di un essere divino, il Demiurgo (cioè "Artefice", "Costruttore") che, ispirandosi a un insieme di modelli eterni situati *fuori* dalla sua mente, plasma una materia primordiale, eterna e assimilabile alla cera, dandole proporzione e costruendo così il mondo visibile.

Dio che criterio ha seguito, durante la creazione? La creazione è avvenuta veramente in sei giorni, mentre nel settimo giorno Dio si è riposato, come si legge nei primi due capitoli del libro della *Genesi*?

Agostino risponde che il riferimento al numero di giorni nel libro della *Genesi* non indica un periodo di tempo: Dio infatti non ha creato il mondo nel tempo, ma ha creato il mondo contemporaneamente al tempo. Per Agostino, Dio ha creato tutto in un solo istante. Il riferimento ai sette giorni vuole essere solo un aiuto per l'uomo, che non riesce a capire come Dio abbia potuto creare tutto in un solo istante. La creazione è avvenuta, a rigore, nel primo istante della storia del mondo. In seguito, Dio non ha più creato nulla, limitandosi a conservare nel tempo la Sua opera. Dio ha creato in una volta sola tutti gli esseri, che dal primo, remotissimo istante della storia si trovano già presenti nella materia creata, sotto forma di "germi" che si svilupperanno nel tempo secondo le leggi stabilite da Dio stesso.

Abbiamo visto che, secondo Agostino, Dio ha creato il mondo contemporaneamente al tempo. Ma cos'è il tempo? Domanda difficile, questa, afferma Agostino. Egli scrive infatti: «Che cos'è il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so. Se dovessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so» (*Conf.*, XI, 14). La mente umana può solo intuire la risposta a questo problema, senza poterla fondare su basi solide.

Agostino comincia la sua indagine sulla natura del tempo polemizzando con quanti, alla domanda "Che cosa faceva Dio, prima di creare il cielo e la terra?", rispondono, convinti di scherzare: "Dio preparava l'inferno per chi vuole scrutare il cielo". Agostino ritiene invece che questo problema meriti di essere preso in considerazione. C'è però un errore, perché la domanda è mal posta. Infatti, non ha senso chiedersi cosa faceva Dio *prima* della creazione. Il libro della *Genesi* inizia dicendo che «In principio, Dio creò il cielo e la terra» (Gen 1,1). Ciò significa, afferma Agostino, che Dio ha creato tutto, tempo compreso. Quindi, Dio non poteva fare assolutamente nulla *prima* della creazione, perché il "prima" implica l'esistenza del tempo, che è stato creato anch'esso. Dio, inoltre, non può aver fatto nulla *prima* della creazione, perché il "fare" implica sempre, in vario modo, il "creare".

Dio è fuori dal tempo e quindi vive nell'eternità: «I tuoi anni sono un giorno solo, e il tuo giorno non è l'*ogni giorno*, ma l'*oggi* [...]; e il tuo *oggi* è l'*eternità*» (*Conf.*, XI, 13).

Di solito, si dice che il tempo si manifesta secondo tre dimensioni: il passato, il presente e il futuro. Ma come può esistere il passato, visto che non c'è più? E come può esistere il futuro, visto che non c'è ancora? E il presente? Il presente proviene dal futuro e si perde nel passato, scorrendo via; e non può non scorrere, perché altrimenti non sarebbe presente, ma eternità (l'eterno presente di Dio). Come può, allora, esistere il presente?

Agostino sostiene che il presente «non ammette estensione» (*Conf.*, XI, 15): è un istante. In questo senso, il presente non si può misurare. Tuttavia, noi misuriamo il tempo, proprio percependolo nel suo trascorrere.

Così come esiste il presente nel senso appena visto, esistono, in un certo senso, anche il passato e il futuro: infatti, si chiede Agostino, coloro che narrano avvenimenti passati come potrebbero raccontarli fedelmente, se non li vedessero nei propri ricordi? E come potremmo prevedere avvenimenti futuri, se in qualche modo non li anticipassimo nella nostra mente?

Quindi, il passato esiste nella nostra memoria. Il futuro, invece, non si vede come tale, ma se ne possono vedere almeno le sue cause già presenti, grazie alle quali possiamo preannunciare avvenimenti futuri immaginati dalla nostra mente. Per esempio, vedendo adesso l'alba, noi la interpretiamo come la causa di un evento futuro, cioè l'innalzarsi progressivo del sole nel cielo.

In base a queste considerazioni, Agostino conclude dicendo che, propriamente, non esistono il passato, il presente e il futuro, bensì il «presente del passato» (cioè la memoria delle cose passate), il «presente del presente» (cioè l'intuizione diretta delle cose presenti) e il «presente del futuro» (cioè l'attesa delle cose future). Questi tre momenti esistono nella nostra anima, che attende, presta attenzione e ricorda: attendendo, l'anima vive l'esperienza del futuro; prestando attenzione, l'anima vive l'esperienza del presente; ricordando, l'anima vive l'esperienza del passato. Così, l'anima misura il tempo e «distende» se stessa dall'attesa del futuro, all'attenzione per il presente, fino alla memoria del passato. Ecco allora la celeberrima definizione che Agostino dà del tempo: il tempo è una *distensio animi*, cioè una «distensione dell'animo» (cfr. *Conf.*, XI, 26).

4.6. La Città di Dio

La Città di Dio è il capolavoro di Agostino. Si tratta di un'opera divisa in due parti. Nella prima parte (libri I-X), Agostino mette in discussione la tesi di quanti sostenevano che la prosperità dell'Impero Romano sarebbe stata la ricompensa per la fedeltà dei Romani al paganesimo, mentre le invasioni barbariche (culminate col sacco di Roma del 410 ad opera dei Visigoti di Alarico), sarebbero state una punizione degli dèi pagani, indispettiti per il passaggio di molti Romani al cristianesimo.

Agostino ribatte analizzando le ragioni oggettive del crollo dell'Impero, che per lui sono sostanzialmente due: l'estrema vastità dei territori da amministrare e la violenza esercitata da Roma sui popoli a lei sottomessi. Per Agostino, Roma potrà ancora rimanere *caput mundi*, il centro del mondo, a patto di abbandonare la violenza (perché un regno basato sulla violenza non può durare in eterno) e di convertirsi al cristianesimo, che è l'unica religione in grado di portare la pace.

Nella seconda parte (libri XI-XXII), Agostino generalizza il proprio discorso, individuando, per così dire, il modello della città terrena e quello della città celeste (la Gerusalemme celeste, la Città di Dio).

Agostino nota che l'uomo può condurre due opposti tipi di vita, cioè la vita secondo la carne e quella secondo lo spirito. Vivere secondo la carne significa cercare esclusivamente i beni terreni, materiali; vivere secondo lo spirito, invece, vuole dire mettere Dio al primo

posto. La vita secondo la carne, dà origine alla città terrena; la vita secondo lo spirito, dà origine alla Città di Dio.

La città terrena è retta da Satana, nasce dalla violenza, dall'orgoglio e dal disprezzo di Dio; si impone sui giusti (se necessario anche con la forza), desidera esclusivamente i beni materiali e cerca la pace solo per mantenere l'ordine pubblico: la sua manifestazione più eclatante è appunto l'Impero Romano.

La città di Dio, invece, nasce dall'amore. L'amore di Dio per l'uomo, l'amore dell'uomo verso Dio, e l'amore degli uomini tra di loro. La Città di Dio nasce con la creazione del mondo e si sviluppa lungo la storia della salvezza, che vede Dio entrare progressivamente nelle vicende del mondo, prima con i Patriarchi come Abramo, poi con i Profeti come Isaia, e infine con Cristo, il Figlio di Dio, che si è fatto uomo per salvare tutti gli uomini.

Le due città, quella terrena e quella di Dio, combattono l'una contro l'altra fin dall'inizio della storia umana. Ciò significa che, fino a quando durerà la storia, non ci sarà un assoluto predominio di una delle due sull'altra; invece, le due città rimarranno mescolate tra di loro. Ciò, tuttavia, non significa affatto che i credenti debbano rifiutarsi di collaborare con l'apparato statale della città terrena: anzi, i cristiani devono collaborare con le autorità civili, per cercare, insieme a loro, la pace terrena e costruire, nel limite del possibile, una società più giusta.

Le due città saranno definitivamente separate l'una dall'altra solo nel giorno del Giudizio Universale. Quindi, per adesso, se vogliamo scoprire a quale delle due città apparteniamo, dobbiamo guardare, ancora una volta, in profondità nel nostro animo: infatti siamo noi a edificare le due città, in base alle nostre decisioni e al nostro atteggiamento verso Dio e verso le realtà terrene. Scrive Agostino: «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»⁷.

Con *La Città di Dio*, Agostino indaga, dal punto di vista filosofico e teologico, sul senso della storia umana. Egli spiega che gli avvenimenti storici sono le tappe dell'itinerario che, a partire dalla creazione fino alla fine dei tempi, Dio segue per costruire, con un atto di amore infinito, la comunità dei giusti. Questa è appunto la Città di Dio, che si manifesterà pienamente solo alla fine della storia. Agostino, quindi, a differenza dei filosofi pagani, non ha una visione circolare del tempo, bensì rettilinea. Mentre, secondo il paganesimo, il tempo ha un andamento circolare, perché gli avvenimenti si ripetono uguali a se stessi e tutto rinasce all'infinito, con Agostino (e in generale con il cristianesimo) il tempo è simile a una linea retta, perché non si ripete mai. Per Agostino e per il cristianesimo, quindi, la storia ha un inizio, uno svolgimento e un termine: essa inizia con la creazione e col peccato originale (cfr. *Genesi*, capp. 1-3) si sviluppa con il progressivo intervento di Dio nelle vicende umane (un intervento di cui parla tutta la Bibbia), e termina con l'avvento della Città di Dio. Questa Città è simboleggiata dalla «nuova Gerusalemme», che Giovanni, come si legge nell'*Apocalisse*, ha visto «scendere dal cielo, da Dio» (Ap 21,2).

⁷ S. AGOSTINO, *La Città di Dio*, trad. it. pubblicata nell'*Opera Omnia bilingue di S. Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma, reperibile sul sito www.augustinus.it.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE SU S. AGOSTINO

A. Traduzioni italiane delle *Confessioni* e della *Città di Dio*

- S. AGOSTINO, *Le confessioni*, introduzione di Christine MOHRMANN, traduzione di Carlo VITALI, Rizzoli, Milano 1977.
- S. AGOSTINO, *Le confessioni*, edizione con testo latino a fronte a cura di Maria BETTETINI, traduzione di Carlo CARENA, G. Einaudi, Torino 2000.
- S. AGOSTINO, *La Città di Dio*, a cura di Luigi ALICI, Bompiani, Milano 2001.
- L'edizione bilingue (latino – italiano) di tutte le opere di Agostino è pubblicata nella collana «Nuova Biblioteca Agostiniana» da Città Nuova Editrice (Roma), col titolo complessivo *Opera Omnia bilingue di S. Agostino*. È reperibile anche sul sito www.augustinus.it.

B. Strumenti e studi di carattere generale in italiano su Agostino e il suo tempo:

- ABBAGNANO, Nicola, *Storia della filosofia*, vol. II: *La filosofia medioevale. La Patristica e la Scolastica*, TEA, Milano 1995 (su Agostino, vedi in particolare il cap. IV).
- *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, nuova edizione Settembre 1993, alle voci «Agostino, Aurelio», «donatismo», «manicheismo» e «pelagianesimo».
- GILSON, Étienne, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* (trad. it. di Vincenzo Venanzi Ventisette), Marietti, Genova, 3^a rist. della 1^a ed., 1997.
- GILSON, Étienne, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, (trad. it. di Maria A. Del Torre), La Nuova Italia, Firenze, 1^a ed. anastatica 1983, 7^a rist. 1993 (su Agostino, vedi in particolare il cap. II: *I Padri latini e la filosofia*, paragrafo 2: *Il platonismo latino del IV secolo*).
- REALE, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano, rist. della 9^a ed., 1992 (dedicato in buona parte alle scuole neoplatoniche).