

ROBERTO BERTACCHINI

AGOSTINO
E LA *VIA UNITATIS*

EDITRICE DOMENICANA ITALIANA

Proprietà letteraria riservata

EDITRICE DOMENICA ITALIANA s.r.l.
Via Luigi Palmieri, 19 - 80133 Napoli
Tel. - Fax 0815526670
web: www.ediwebonline.it
e-mail: info@ediwebonline.it

Sigle

ATTA	Augustine through the Ages, a cura di A. D. Fitzgerald, W. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1999
BA	Bibliothèque Augustinienne, Opera omnia
CC	Corpus Christianorum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DES	Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, Città Nuova 1992
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, Marietti, 1983
DS	Dictionnaire de Spiritualité
DTIM	Dizionario Teologico Interdisciplinare, Marietti 1977
MA	Miscellanea Agostiniana
NBA	Agostino, Opera ediz. critica edita da Città Nuova
PBA	Piccola Biblioteca Agostiniana, edita da Città Nuova
PL	Migne, Patrologia Latina
PG	Migne, Patrologia Greca
RdFN	Rivista di Filosofia Neoscolastica
SC	Sources Chrétiennes

INTRODUZIONE

Il DTIM alla voce *Amicizia e amore*, annota che l'espressione «una sola anima in due corpi» (*Conf.* IV, vi) presenta «una concezione antropologica dualistica superata» [I, 331]. L'accusa di dualismo non è particolarmente originale. Altri rimarcano che in Agostino è sempre rimasto un certo orizzonte manicheo, che è un modo diverso per alludere indirettamente all'idea che il pensiero dell'Ipponense paghi debito alla dicotomia. Curiosamente a posizioni come queste fanno da contraltare altre – penso ad es. a Ventimiglia – dove si accusa la metafisica di Agostino di non aver elaborato la tematica della differenza; o, almeno, di non averlo fatto con quella chiarezza teoretica che si troverà più tardi in Tommaso.

Alla fine dell'itinerario proposto cercherò di redigere un bilancio, che non anticipo. Chiarisco tuttavia ciò che il taglio interdisciplinare del lavoro potrebbe oscurare: il mio è un saggio che partendo da considerazioni di storiografia filosofica ha l'ambizione di sfociare in qualche pagina di speculazione teoretica non teologica. Ne segue che benché il materiale raccolto e il tema trattato possa risultare interessante anche per studiosi di patristica o di storia ecclesiastica, se essi si lasceranno coinvolgere troppo dalla propria prospettiva, inevitabilmente resteranno sedotti da aspettative improprie.

La difficoltà dell'analisi diacronica – Marrou molto opportunamente notava, ancora negli anni '30, che il pensiero dell'Ipponense è ricco di oscillazioni non solo concettuali, ma persino filologiche: uno stesso termine è usato in modi diversi e con significati diversi in contesti diversi.¹ Studiosi come Rist e Flasch hanno mostrato come alcune dottrine, anche non specificamente recensite nelle *Retractationes*, evolvano in modo significativo col trascorrere degli anni. E tuttavia uno studio sistematico delle variazioni e delle oscillazioni del pensiero del santo Vescovo, se per un verso sarebbe di chiaro interesse, è tuttavia impresa che richiederebbe l'impegno di una falange di specialisti (il solo computer non basta). E questo sarebbe ancora il meno, perché purtroppo frequentemente la critica storiografica si scontra con uno scoglio proibitivo: quello della datazione assoluta e relativa dei singoli testi.

¹ Ciò però non significa che nel suo lessico non esistano termini tecnici, usati costantemente con precisione.

Da un punto di vista teorico-critico la datazione delle opere agostiniane non è questione marginale, perché sulla base del fatto che un testo sia contemporaneo, anteriore o posteriore ad un altro, è possibile una lettura anche opposta del pensiero e delle sue note evolutive. Purtroppo i pochi specialisti nel campo non sono sempre concordi, e a volte le discordanze sono significative. Basti riflettere al problema posto dall'ordine secondo il quale Agostino recensisce le sue opere nelle *Ritrattazioni*. Che ad esso occorra dare un senso, lo impongono le parole stesse di Agostino,² ma darlo non è poi così facile.

Ad es. studiosi come Mandouze ritengono veritiere le *Ritrattazioni*, e davanti ai problemi cronologici che esse pongono cercano di risolverli spiegando come erronee le datazioni proposte in contrasto col postulato assunto. Ma altri studiosi, di diverso avviso, prendono per buone le datazioni delle opere che emergono o dall'analisi interna o da altre fonti, e concludono che l'ordine delle *Ritrattazioni* non si può interpretare come cronologia stretta. Non entro in dettagli ulteriori, qui inutili.³ Osservo solo che se, come alcuni sostengono, le *Ritrattazioni* non sono attendibili per ricostruire l'ordine relativo delle opere recensite, di questioni se ne pongono due: ai cronologi un problema in più; ai critici di spiegare il senso dell'ordine stesso.⁴ Non sono uno specialista del settore e, inevitabilmente, nelle mie valutazioni posso incorrere in errori di propagazione, ove per caso prenda per buona qualche tesi che col tempo si rivelerà inattendibile. Trattandosi di un terreno particolarmente instabile, per lo più ho citato le fonti, anche a costo di pedanteria letteraria. In assenza di citazioni esplicite si deve assumere che mi riferisca alla cronologia recepita da NBA.⁵

C'è però un problema critico che va qui discusso, concernente il valore e l'attendibilità conferibili a questi studi. La rilevazione della cronologia delle opere antiche è una scienza complessa e difficile, nel cui merito non è

² «Leggendo [...] quei miei modesti lavori nell'ordine in cui furono redatti, scoprirà forse in che modo io abbia progredito mano mano che scrivevo; e perché possa scoprirlo mi premurerò, con questa mia opera, di metterlo al corrente di quest'ordine» [*Ritrattazioni*, Prologo, iii].

³ Rammento solamente il problema della datazione di opere la cui stesura richiese molti anni, durante i quali altre ne furono scritte, altre solo iniziate, altre concluse. A volte Agostino usa il criterio d'ordine che considera il momento di inizio dell'opera, ma non sempre. Così le *83 questioni* non sono elencate né secondo il tempo di inizio, né secondo il tempo di pubblicazione.

⁴ Dato che gli argomenti contro la linea di Mandouze non sono pochi, e a me sono parsi convincenti, mi domando se per caso Agostino non abbia inteso indicare esattamente ciò che ai critici di più interessa: e cioè la traccia evolutiva del suo pensiero, al di là del fatto che sul piano strettamente cronologico possano esservi state fluttuazioni, intuizioni nuove enunciate, poi lasciate e infine riprese. O se, come minimo, abbia voluto suggerire un itinerario di lettura e di formazione.

⁵ Ho cercato di tener conto anche di Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie agustinienne*, Inst. d'Études Aug., Paris, 2000. È un'opera ponderosa e sicuramente pregevole, che però non ha la pretesa di ridefinire l'intera cronologia agostiniana, ma solo di precisare quella dei testi studiati.

possibile entrare. È tuttavia necessario fare qualche precisazione. Possiamo distinguere i criteri di collocazione cronologica in questo modo:

a) oggettivi: ad es. si cita un fatto: è evidente che un tale fatto antecede lo scritto, o almeno la glossa del codice, se di questo si trattasse;

b) relativi: ad es. si cita un'altra opera, che perciò deve essere anteriore. Oppure il testo è citato altrove, ciò che implica sia stato scritto ragionevolmente prima del passo citante.

c) lessicologici: si studiano le frequenze di certi stilemi, presupponendo che lo stile resti abbastanza stabile nel breve o medio periodo; e ipotizzando perciò che una variazione stilistica sia rivelativa di epoche redazionali distinte. In questo modo è possibile risalire dalla classificazione stilistica alla cronologia.

d) ideologici: si suppone che l'affinità ideologica implichi prossimità temporale;

e) letterari: osservato che le citazioni di una data opera sono generalmente impossibili prima di averla letta, si suppone che esse siano più frequenti in un intervallo temporale prossimo alla lettura stessa. Perciò se ad es. un certo versetto biblico non è citato quasi mai, mentre in due o tre libri è citato molto più del normale (per es. 10x più del solito), si assume come verosimile che tali libri possano essere stati scritti nel medesimo periodo, ossia in un intervallo di tempo limitato da qualche criterio che lo studio possa aver trovato.

Da un punto di vista scientifico è evidente che questi cinque criteri né hanno né possono avere il medesimo peso. Essi infatti determinano dei vincoli che classificherei in questo modo:

- FORTI: criteri oggettivi e relativi;
- PROBABILI: criteri lessicologici;
- DEBOLI: criteri ideologici e letterari.

Il motivo di una tale classificazione è evidente: è vero che una forte affinità ideologica o letteraria è statisticamente correlabile ad un periodo cronologico limitato, ma ben altra questione è stabilire in modo certo i limiti di un tale intervallo. Prendiamo il caso della citazione biblica: come escludere che a distanza di 20 anni Agostino abbia ripreso in mano un medesimo passo, e che ciò abbia causato la sovrabbondanza di uno stesso gruppo di citazioni, senza che ciò implichi la concentrazione degli scritti nel periodo prossimo alla prima lettura?⁶ Infine vi è il nodo radicale. Se io uso la cro-

⁶ Anche il fatto che una certa opera non sia citata non significa che essa sia stata necessariamente scritta prima di una certa lettura. Possono intervenire altri motivi che determinano la mancata citazione. Perciò dall'assenza di una certa citazione non si può arguire un ordine relativo, se non quando vi siano altri criteri che inducano a una certa ipotesi, che l'esame letterario confermerebbe. Indubbiamente nei *Dialoghi* le citazioni bibliche sono insignificanti. Ma questa lacuna viene colmata abbastanza presto, anche se è vero che su alcuni testi biblici approfondirà la riflessione in tempi successivi.

nologia per stabilire se in Agostino vi siano fenomeni evolutivi, involutivi od oscillatori; ma poi i cronografi usano criteri ideologici per stabilire il *prima* e il *dopo* letterario, è chiaro che si perfeziona un circolo vizioso in forza del quale si dimostrerebbe una tesi con un postulato. Per es. se io ritengo plausibile che il pensiero di una persona non possa essere oscillante, daterò prima tutti i testi in cui è sostenuta una certa tesi che con certezza muta in un testo tardivo. Ma a questo punto il critico, che volesse basarsi sulla datazione dei cronografi per sostenere la tesi del progresso del pensiero di Agostino, si troverebbe inficiato dalla fallacia del circolo vizioso, perché per dimostrare l'assunto si ricorre a una datazione che presuppone l'assunto medesimo. E siccome manca una cronografia distinta in assoluta, relativa e plausibile, il critico sovente può solo arrivare a conclusioni verosimili o probabili, quando non apertamente sotto condizione ipotetica.

Da questo punto di vista gli studi cronografici dovrebbero produrre tavole riassuntive in cui le datazioni fossero distribuite su più colonne, dipendentemente dai criteri usati, in modo che i critici possano ricorrere ad esse avendo chiara la diversa attendibilità delle date proposte e le motivazioni di tali diversità. Finché un tale lavoro non sarà fatto, dovrebbe essere il filosofo o il letterato ad entrare nel merito della scienza cronografica e del lavoro dello specialista, con un dispendio di energie non sempre possibile.

In conclusione le date che riporto hanno non di rado solo un valore indicativo. Se lo Zarb e Hombert discordano di 10 anni, non si può concludere frettolosamente che lo studio più recente sia corretto e quello più antico erroneo. E questo non solo perché occorrerebbe entrare nel merito delle singole argomentazioni; ma anche perché potrebbero essere stati usati criteri non omogenei. Studi estremamente raffinati possono effettivamente raggiungere valutazioni vere o vicinissime al vero. Ma ciò non significa che siano sempre utilizzabili in sede di critica letteraria; perché in questo caso è meglio una incertezza che non invalida l'argomentazione critica, di una verosimiglianza probabilissima che la invalida per circolarità viziosa.

Oltre lo sporadico – Agostino ha una produzione così ampia, così poco sistematica, così interdisciplinare, che non è tanto semplice imbrigliarlo in modelli sintetici che non siano veri letti di Procuste. Chi lo accusa di dualismo si appoggia a testi indiscutibili. E così, in genere, chiunque con un minimo di prudenza ne evidenzi questo o quel limite. Il problema è dunque di andare oltre il detto sporadico. Ma come? E quanto? Non si tratta di due questioni banali, e qui ne accenno non perché pensi di aver trovato soluzioni soddisfacenti e generali, ma almeno per render conto di una consapevolezza.

Già il superamento dello sporadico è questione controversa. E il primo punto da discutere riguarda il fatto che in Agostino coesistono a volte picchi isolati di intuizioni acutissime, profondissime e geniali, che poi restano lì, o addirittura si perdono in un mare di dottrina formulata secondo schemi

LA PROSPETTIVA TEORETICA

Pur trascurando l'esame sistematico delle fonti, la considerazione dell'*unum* in Agostino esige almeno qualche premessa relativa all'Ipponense stesso. In particolare affronteremo tre piste che non concernono in modo diretto la comunione, ma necessarie per strutturare un quadro; e sono: a) l'idea generale che ha del soggetto che entra in comunione, ossia dell'uomo; b) almeno qualche cenno di gnoseologia e dell'idea che ha del rapporto fra pensiero e fede; c) le concezioni metafisiche strutturali. Un tale esame preliminare è importante in se stesso in rapporto allo sviluppo successivo; ma è richiesto per giunta dal fatto che su non pochi punti la dottrina di Agostino è abbastanza lontana dalle nostre aspettative, per cui è un servizio alla maggioranza dei lettori proporre una tale panoramica chiarificatrice.

CENNI DI ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA

Altra cosa è che Agostino senta profondamente il valore dell'unità dell'uomo; tutt'altra che disponga di una dottrina della persona paragonabile alla nostra. E non, perché era cristiano, possiamo presumere che l'idea di uomo fosse la stessa che abbiamo noi²¹. Anzi, vedremo che la dottrina non è ancora sistematizzata in un quadro coerente pienamente soddisfacente.

Excursus: Il concetto di persona nella letteratura latina anteriore e in Agostino

Il concetto moderno di *persona* non corrisponde all'uso letterario latino dello stesso termine. La prima differenza concerne il fatto che per noi *persona* rimanda ad uguaglianza di diritti umani. In quanto *persone*, siamo uguali, e per questo abbiamo uguaglianza di diritti civili, come il diritto di voto, il diritto di associazione, il diritto alla salute, il diritto allo studio ecc. Da questo punto di vista è irrilevante il sesso, la nascita, la condizione sociale, la religione o altro. Per contro tutto questo è assente nella precomprensione romana del concetto: «Ai Romani è [...] sconosciuta l'uguaglianza fra gli uomini e la teoria dei cosiddetti diritti della personalità: l'uomo può essere preso in considerazione come *sui iuris* o *alieni iuris*; come cittadino o meno; come libero o schiavo, nel quale ultimo caso gli è, in generale, negata la capacità di

²¹ Del resto neppure la dottrina paolina ricorre sempre allo stesso schema: spesso l'uomo è visto come insieme di anima e carne; ma non manca lo schema tricotomico *pneuma, psyché, sarx*.

essere titolare di diritti soggettivi, mentre gli è attribuita l'attitudine ad essere oggetto di diritto [...]. Il mostro non è considerato persona» [Nuovissimo Digesto, UTET, Torino 1965, vol. XII, voce *persona*, p. 1015+]. In questo articolo le dottrine sudette sono desunte in particolare da Ermogeniano.

Ancora: «Non è dei giuristi romani l'uso di indicare come *persona* [...] un ente astratto, considerato esso stesso soggetto di rapporti giuridici» [ivi, p. 1029]. A questo riguardo rimanda a Fiorentino, *De fideiussoribus*, 46, 1. Ciò vuol dire che titolare di diritto è sempre un soggetto concreto, individuale o collettivo che possa essere, come ad es. Paolo di Tarso o il Popolo Romano. Abbastanza chiaro, a questo proposito, il corrispondente articolo della *Treccani*: per i Romani la *persona giuridica* (ossia ciò che noi oggi intendiamo con questa espressione, il soggetto collettivo di diritto) non è un ente astratto, ma «la collettività concreta dei singoli associati» [voce *persona*, p. 860]. Dunque Popolo Romano e non Stato: emblematica è la formula: *ex iure Quiritium*. «La persona giuridica si configura [...] nel senso moderno soltanto nel diritto post-classico giustiniano» [ivi, p. 860].

Posto dunque che il concetto classico di *persona* va sciolto da quello di *soggetto giuridico*, si tratta ora di considerare l'uso della terminologia e le sue note. L'uso è tanto giuridico che extragiuridico, ma l'origine del termine viene dal teatro, e in questo senso è usato ancora da Aulo Gellio (cfr *Enciclopedia del Diritto*, Giuffrè, Varese 1983, vol. xxxiii, voce *persona*, p. 160). Da questo punto di vista *prosopon* e *persona* si equivalgono. In origine essi alludono alla maschera indossata dall'attore, ma progressivamente passano ad indicare la parte per il tutto, ossia il *personaggio* che la maschera raffigura. Si potrebbe anche dire *il ruolo* dell'attore, e sarebbe la stessa cosa. Epitteto usa il termine nel senso di *ruolo sociale* (cfr *Enchiridion*, 17) per esprimere il suo fatalismo liberante: noi siamo solo personaggi di una storia che non abbiamo scritto, ma possiamo interpretare bene o male il nostro ruolo. Non possiamo cambiare il fato, ma non ci può essere sottratta la libertà di essere dignitosi nel viverlo. Clemente Alessandrino usa invece *prosopon* per esprimere il concetto che il Figlio è il volto del Padre.

La terminologia teatrale passa così nel linguaggio comune e si estende poi ai vari microlinguaggi, fra i quali anche quello giuridico. «In età classica, il termine *persona* nel senso di essere umano fu in uso con valore tecnico tra i giuristi romani. In epoche più antiche si trova, sempre con lo stesso senso, *homo*» [Enciclopedia del Diritto, Giuffrè, Varese 1983, vol. xxxiii, voce *persona*, p. 169]. La variazione terminologica fu motivata dal fatto che *persona* si prestava meglio di *homo* ad indicare l'essere umano indipendentemente dall'età, dal sesso (gli attori erano rigorosamente uomini, ma impersonavano anche donne, e dunque la maschera aveva sotto questo profilo un contenuto di ambiguità) e dalla condizione sociale.

Secondo l'opera testè citata, *persona*, come termine giuridico, ha tre note: *libertas*, *ingenuitas* e *civitas*. La seconda di esse allude al natale libero, la terza all'appartenenza ad una comunità civile. Non saprei però dire quanto ciò si debba intendere in senso generale, ovvero da un certo autore in poi, o in che contesto giuridico, dato che la *Treccani* riporta come espressioni ciceroniane *persona civitatis* e *persona populi romani*, mentre Frontino parlerebbe di *persona coloniae*. Inoltre *persona* è anche lo schiavo, che notoriamente non godeva di *libertas* alcuna.

Concludendo mi sembra di poter dire che nella letteratura latina *persona* ha due accezioni fondamentali: quella di *personaggio*, e quella di generico *soggetto umano*, anche collettivo. Ne segue che, salvo dimostrazione del contrario, l'applicazione cristologica del termine che Agostino fa, in prima battuta si dovrebbe intendere da un lato come allusione all'Incarnazione come maschera del Verbo, ossia come

interpretazione di ruolo; e da un altro come comunione del Cristo e dei credenti, costituenti la *città celeste*.

L'applicazione di ulteriori significati rischia perciò di costituire una retroproiezione di estensioni semantiche posteriori,²² a volte assai tardive: «Egli parla di *ego*, anche di *persona*, ma non possiede una teoria della personalità».²³ Per noi la sapienza è una proprietà della persona, mentre per Agostino non è così. Infatti: «Dio che è la stessa Trinità, è giustamente detto il solo sapiente, poiché egli solo è sapiente secondo la sua sostanza (*secundum substantiam suam sapiens est*) non accidentalmente o per partecipazione alla sapienza, come sapiente è qualunque creatura razionale».²⁴ La sapienza divina non è attribuita alle persone, ma alla natura indivisa; e nell'uomo è attribuita all'anima, che diventa sapiente per partecipazione. Con questo non mi sentirei di escludere che in Agostino qualche anticipazione in senso moderno possa già presentarsi. Se fin dal codice di Giustiniano *persona* si configura in senso moderno, è perché il cristianesimo aveva introdotto, e abbastanza presto, dei significati innovativi. Credo tuttavia che solo uno studio molto più raffinato di quelli ai quali mi sono riferito potrebbe evidenziare i momenti precisi di insorgenza di tali estensioni.

In effetti DPAC il cui articolo è molto più mirato (vol. II, col. 2772) evidenzia quanto segue: 1. Agostino non usa mai *persona* in teologia trinitaria,²⁵ allontanandosi dalla prassi di Tertulliano e dei polemisti antiariani. 2. Nel 400 troviamo l'uso cristologico dell'espressione *unitas personae*, e nel 411 *una persona*. 3. L'espressione *una persona* ha anche un uso antropologico. 4. In ecclesiologia troviamo l'espressione *ecclesia quasi una persona*.

L'insieme di questi dati non è poi così semplice da interpretare. Che Agostino introduca questa terminologia (*una persona*) con intenzione di un uso tecnico credo si debba concedere. Il problema resta però quello di capire se dare alla nota dell'*unitas* che egli introduce un significato funzionale o metafisico. Nella prima ipotesi occorre ammettere che rispetto ad Agostino Boezio introduce una precisazione metafisica fondamentale del significato di persona, che poi passerà alla scolastica. Nella seconda ipotesi c'è un problema ecclesiologico non piccolo, perché con la formula *ecclesia quasi una persona* si verrebbe a negare alla Chiesa la nota dell'*unitas*. In altri termini se vogliamo far uscire la dicotomia dalla porta, rientra dalla finestra. Se usiamo la presenza di queste espressioni per concludere al superamento del dualismo antropologico, ci ritroviamo un problema dogmatico anche più serio.²⁶

²² Ad es. in *Sermo 364*, 3 troviamo: «Quaedam ergo fecit Samson ex persona capitis, quaedam ex persona corporis, totum tamen ex persona Christi»; ed NBA traduce: «Venendo dunque a Sansone, egli compì alcune azioni agendo come capo, altre come corpo, il tutto, però, sempre in figura di Cristo». Mi sembra significativo che nella traduzione il termine *persona* non compaia mai, mentre in latino ricorre tre volte. Ciò si spiega meglio col fatto che il nostro concetto non è più quello di Agostino, piuttosto che ipotizzando una traduzione erronea o carente.

²³ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, Il mulino, Bologna 1983, p. 204.

²⁴ *Contra Maximinum*, II, xiii, 2.

²⁵ Tuttavia, in *Contra serm. Arianorum*, iv, 4 scrive: «Quamquam et Spiritum Sanctum missum legemus, qui certe in unitatem personae suae naturam non assumpsit humanam». Dunque lo Spirito gode di una unità personale: siamo fra il 418 e il 419. Analogamente una decina di anni dopo, verso il 428, in *Contra Maximinum*, II, x, 2: «Tres enim personae sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus». E già nell'*Ep. XI* a Nebridio, al § 3. leggiamo: «...in illa Trinitate aliqua persona praeter alias aliquid facias». Siamo al massimo verso il 391. Dunque la terminologia è presente; altra questione è invece stabilire con precisione a cosa Agostino volesse alludere usandola.

²⁶ Naturalmente resta la scappatoia di interpretare in senso metafisico quei passi che lo

Da questo punto di vista l'analisi diacronica conferma che l'ideologia finisce per prevalere sulla lettera della Rivelazione. Credere che l'uomo è veramente Figlio di Dio non è facile, sia perché il peccato oscura questa verità, sia perché molte precomprensioni si oppongono all'accoglienza di una tale idea; sia perché non mancano inerzie pesanti che rendono difficile accogliere l'idea evangelica e neotestamentaria del culto divino.

Fede e unità – Per Agostino, negli scritti tardivi, la fede è condizione della comunione umana, e inversamente il peccato originale fu un peccato contro l'unità.¹²⁴ Perciò la fede è la via per il ripristino delle condizioni iniziali, che tuttavia si potrà realizzare solo nella risurrezione finale.¹²⁵ La vita presente è perciò non una possibilità immediata di felicità, come pensava a Cassiciaco, ma semplice impegno etico in vista di un premio.¹²⁶

UNUM E METAFISICA AGOSTINIANA

Questa parte mira a dare intelligibilità a due strutture fondamentali del pensiero dell'Ipponense: la pneumatologia e l'ontologia, e non meno ne

¹²⁴ «...saranno perfettamente uno coloro che, essendo uno per natura, ribellandosi all'uomo, avevano perduto la loro unità» [*In Jo. tr.* 110, 2]. Questo testo mi pare notevole per la ricostruzione dell'ideologia agostiniana. Teniamo conto che è scritto dopo il 420, dato che il tr. 67 cita degli scritti databili fra il 420 e il 422. E, tenuto conto che questa esposizione non è come quella sui salmi, ma è una *lectio continua*, il 110 potrebbe anche essere abbastanza posteriore al 422. Né Berrouard né La Bonnardière, infatti, sono in grado di stabilire un limite di tempo superiore, diverso dal 430. Agostino è certamente prossimo ai settant'anni, o anche oltre. E allora dovremo ricordare ciò che qui afferma, quando considereremo la sua dottrina sulla caduta delle anime.

¹²⁵ «...quando saremo tutti una cosa sola nel Padre e nel Figlio [...] non è questa la pace perpetua, e quindi più il premio della fede che non la fede stessa? Saremo una cosa sola, infatti, non per poter credere, ma perché avremo creduto. È vero che anche in questa vita, in virtù della comune fede, quanti crediamo nell'unico Salvatore, siamo una cosa sola [...]. Ma anche in questo caso l'essere una cosa sola non è condizione, ma effetto della fede» [*In Jo. tr.* 110, 2]. In questo caso, a mio parere, Agostino ha ragione e torto insieme. Indubbiamente la fede è condizione dell'unità: chi non crede all'amore si esclude dalla possibilità stessa della comunione. Ma è vero anche l'opposto: è l'esperienza dell'amore che rende possibile credere all'amore. E come si può fare esperienza di essere amati, se non per una distanza che è vinta da chi si avvicina a noi fino all'intimità? Non è questo il significato delle parabole della pecora smarrita e del buon samaritano? E non è vero che l'unità ha bellezza, e dunque potere di attrarre? Ma se attrae è prima della fede, ed è forza apostolica. Purtroppo Agostino questo lo nega proprio nel medesimo contesto, poche righe dopo: la fede del mondo non dipende «dal fatto che essi saranno una cosa sola, come se il mondo dovesse credere quando vedrà che essi sono una cosa sola» [ivi]. Qui non si rende conto che la fede è tanto migliore quanto migliori sono i motivi che la generano. Vede che molti si convertono per la forza dell'eloquenza o per l'esempio di personaggi famosi o importanti, e non coglie i semi di debolezza di queste conversioni, non perfettamente pure.

¹²⁶ Commentando *affinché essi abbiano in se stessi la mia gioia, nella sua pienezza*, Agostino, dopo aver ricordato che ciò può avvenire solo per il realizzarsi della preghiera *affinché siano uno come noi*, chiosa: «Ecco la pace e la beatitudine eterna, per conseguire la quale bisogna vivere con saggezza, giustizia e pietà nel secolo presente» [*In Jo. tr.* 107, 8].

illumina l'antropologia. Esse in Agostino hanno a che fare in modo stretto con l'*unum*, ovvero con gli irrisolti teoretici che lo indeboliscono.

La struttura gerarchica del reale

L'ontologia di Agostino struttura gerarchicamente la realtà in tre livelli:¹²⁷ Dio, l'anima e i corpi. Al livello inferiore troviamo le *rationes seminales*, principi che guidano la creazione nel suo sviluppo.¹²⁸ Al livello superiore troviamo le *rationes aeternae*. Al livello intermedio troviamo la *ratio hominis*, che può ulteriormente distinguersi in due funzioni: poiché l'uomo si trova a un livello intermedio, se guarda in alto si ha la *ratio superior*, mentre se guarda in basso si ha la *ratio inferior*. Non si tratta di facoltà separate, ma di semplici funzioni della *mens*. Inoltre Agostino non crede che la medesima funzione della mente possa conoscere entrambe le realtà, quella mutevole e quella immutabile. La ragione superiore e inferiore differiscono in vari modi e in primo luogo per i rispettivi oggetti ecc. Fin qui ATTA.

Occorre però aggiungere che fra i *dialoghi* e gli scritti più maturi emerge subito una differenza di notevole rilievo: all'inizio Agostino concepisce il cosmo come un *unum* animato, ossia dotato di anima. Col tempo su questo punto si ricrede.¹²⁹ Ne deriva che la metafisica dell'anima cambia notevolmente dai primi scritti agli ultimi, con un allontanamento sensibile dalle relative tesi neoplatoniche.

In questo senso sarebbe forse meglio dire che il livello intermedio è quello degli spiriti creati mutabili. E in effetti, introducendo questo concetto, che è diverso da quello di eternità, si chiarisce meglio la tricotomia, di cui non sfugge la valorialità discendente: a) immutabile immortale divino; b) mutabile immortale spirituale; c) mutabile mortale sensibile.¹³⁰

La struttura metafisica dell'ente-bene – Agostino nell'*Ep. XI, 3* attribuisce all'ente tre note fondamentali: a) *ut sit*; b) *ut hoc vel illud sit*; c) *ut in eo quod est maneat quantum potest*. E prosegue: "Il primo ci rivela il principio (*causam*) stesso della natura [...] il secondo la forma (*speciem*) [...] il terzo

¹²⁷ Per il breve profilo che segue, riassumo liberamente un passo dell'articolo *Wisdom in ATTA (Augustine through the Ages)*.

¹²⁸ Da un punto di vista filosofico (non scientifico) queste *rationes seminales* sono esattamente il principio del DNA. Non è una forzatura, perché in *De gen. ad litt.* esplicita la domanda che costringe la ragione ad esigerle: perché da un seme di fagiolo nasce sempre una pianta di fagioli, e mai una pianta di ceci? Questa regolarità della natura esige una causa adeguata, ossia un principio metafisico proporzionato (cfr *De gen. ad litt.* IX, xvii, 32). Ebbene il DNA è insieme un principio materiale e formale. Il contenuto di informazione che veicola non è materialità, tanto è vero che noi ne possiamo avere un concetto perfettamente immateriale e astratto. Per cui Agostino ha ragione, sebbene sia chiaro che le sue formulazioni restano debitorie ai limiti delle concezioni del tempo.

¹²⁹ Cfr *De ord.* II, xi, 30; *De imm. an.* xv, 24; *Retr.* I, v, 3.

¹³⁰ «Ogni natura è spirito o corpo, Dio è spirito immutabile. Lo spirito mutabile è una natura creata, ma migliore del corpo» [*De natura boni*, 1].

[...] il permanere di tutte le cose nello stato ad esse proprio (*manentiam quamdam ... in qua sunt omnia*)". Questo passo merita un breve commento.

Sull'essere e sulla forma tornerò con una certa larghezza: qui sottolineo solo l'idea di causalità ontologica che è espressa. Più interessante è il terzo punto, che in termini moderni e cibernetici chiamiamo *principio omeostatico*.¹³¹ Esso nella sua formulazione (*maneant quantum potest*) rimanda chiaramente ad un contesto dinamico e relazionale. Perciò *l'essere in relazione* è un costitutivo essenziale ed intrinseco dell'ente, così come il concetto di durata, che sul piano metafisico non coincide con quello di temporalità: anche ciò che è immutabilmente eterno ha durata. Ne segue che il tempo è la forma finita della durata, che ne resta principio trascendente.

Non basta, perché immediatamente Agostino applica alla Trinità la premessa teoretica. E anche questo è notevole in due modi: il primo è che evidenzia l'idea che le verità metafisiche consentano l'indagine teologica: e cioè la Verità metafisica è in qualche modo normativa per Dio stesso e, per questo, lo rivela. Dunque l'intreccio fra metafisica e teologia è chiaro.¹³² Il secondo è che Agostino applica il principio omeostatico a Dio stesso. Questo è corretto e interessante, perché suppone la durata e la relazione una struttura dell'essere non solo finito, ma in senso assoluto.¹³³ Purtroppo la sua ideologia dell'immutabile non gli consente di cogliere la possibilità del valore metafisico del principio anamorfico, con la conseguenza che il dinamismo metafisico ne esce azzoppato. Ma su questo si tornerà a suo luogo.

Al § successivo, poi, aggiunge una quarta nota: l'ente è necessariamente buono o cattivo, ossia oggetto di valutazione. E questo vale anche per Dio. Ne segue che per Agostino l'ente non può esistere in forma inintelligibile: ma se può esistere solo in forma intelligibile, esige l'intelligenza come realtà previa. Ora l'intelligenza può essere contingente o assoluta. Se esistesse solo l'intelligenza contingente, la valutabilità non potrebbe essere una nota intrinseca dell'ente, ma solo una sua nota estrinseca. Ne segue che porre la valutabilità come nota intrinseca esige l'esistenza di un'Intelligenza assoluta. Perciò Agostino, di fatto, implicitamente con questo postulato afferma anche l'esistenza di Dio e, indirettamente, ribadisce l'intreccio fra filosofia e teologia.

In Agostino ricorrono poi alcune triadi che hanno significato equivalente e che chiariscono reciprocamente il proprio senso illuminandosi vicen-

¹³¹ Di esso ho trattato in *Trascendenza cibernetica aperta o bloccata?* pubblicato sul n. 139 del *Bollettino della Società Filosofica Italiana*. Per i riferimenti bibliografici cfr anche il mio *Bit Selvaggio?*, Città Nuova, Roma 1985.

¹³² Altra questione è però se Agostino immagini che *ogni* principio metafisico desumibile dall'osservazione dell'ente finito sia *sic et simpliciter* trasponibile *in divinis*. Così quando in *Ep. XI, 3* scrive *alterum, speciem per quam fabricantur*, io credo che pensi piuttosto alle idee divine che alla forma divina. Mentre cioè nell'ente finito la forma è una nota esteriore e condizione di possibilità di esistenza, in Dio è una nota dell'interiorità e non condizione di possibilità esistenziale. E allora è evidente che la metafisica dell'infinito non è perfettamente isomorfa a quella del finito, sebbene ne sia la fonte.

¹³³ E questo è il versante pitagorico di Agostino.

LA PROSPETTIVA BIOGRAFICA

Essendo una sintesi inevitabilmente anche una procustizzazione, esplicito i criteri che mi hanno ispirato. Il punto di fondo sta nel dato storico di un *unum* che è sempre un *non ancora*, e solo in modo assai limitato un *già*. E se non si vuole rischiare di cadere in una agiografia devota quanto irrealistica, occorre dar conto del valore e del peso biografico delle lacerazioni sociali. Tuttavia un tale resoconto non è un giudizio morale, ma lo sfondo arduo su cui valutare l'eroicità e la meritevolezza degli sforzi verso la comunione. È proprio perché l'*unum* non è scontato, che è straordinario quel poco di strada che si cerca di percorrere verso una tale meta.

Secondo, trascuro totalmente o non tratto in modo specifico due tematiche rilevanti, come le relazioni di genere ed ecclesiali. Di queste ultime si trovano tracce sparse, pur senza farne argomento di un capitolo; e ne ho anche trattato in *Augustinianum* 2002/2, pp. 351-356, considerando le differenze dell'ecclesiologia di Agostino da quella medioevale. Invece delle relazioni di genere ho scelto di non parlarne, non perché non si possa parlare di sessualità, o perché essa sia poco rilevante dal punto di vista dell'*unum*, ma perché sarebbe un argomento così delicato che trattandolo in poche pagine si farebbe un'operazione a mio parere sconveniente.

E il motivo è che anche ammesso di ricostruire decentemente lo stile di Agostino – ¿ma come si fa a contenere in un solo capitolo una seria indagine che includa a) l'esame dei suoi rapporti con Monica e con le altre donne; b) la sua mariologia; c) l'esame della sua ideologia sessuale; d) una conveniente discussione delle problematiche incontrate e dei rapporti fra dottrina e prassi? – mancherebbe però la ricostruzione del contesto storico, proporzionata alla valutazione dell'Ipponense.

VITA E PERSONALITÀ

La vita – Aurelio Agostino nasce il 13 novembre del 354 in Numidia, a Tagaste (città situata a un centinaio di km dall'attuale Annaba, in Algeria), in un territorio romanizzato da circa tre secoli. La famiglia di Agostino appartiene all'infima fascia dell'*élite*: Patricius, il padre, è un *municipes*, del locale ordine curiale. La madre Monica è cristiana, mentre il

marito sarà battezzato solo in punto di morte. Agostino, secondo la consuetudine del tempo,⁴²³ non è battezzato alla nascita.

Iniziano gli studi e, sebbene non ami il greco, gli esiti sono brillanti, al punto che il padre, con sacrificio, racimola i fondi per mandarlo a studiare retorica a Cartagine. Siamo nell'autunno del 370. Di lì a poco il padre muore, e Agostino continua la propria formazione grazie alla liberalità di Romaniano, ricchissimo e amico di famiglia. La vita sociale e affettiva del giovane è vivace. Nel 369 è l'episodio del furto delle pere.⁴²⁴ Nel 371 si lega stabilmente ad una giovane, che però non sposa data la condizione sociale modesta di lei. Nel 372 nasce il figlio Adeodato: nome teoforico, che sembra dire della religiosità della coppia. Di lì a poco la lettura dell'*Ortensio* – opera filosofica perduta di Cicerone – sarà occasione della prima conversione intellettuale: si accende quella grande passione per la Verità che da allora caratterizzerà il seguito della sua intera esistenza.⁴²⁵ È interessante notare che subito Agostino si accosta alla Scrittura, ma ne è respinto. L'intuito gli

⁴²³ Agostino, alludendo a tale consuetudine che riprova, scrive: «Invano quelli che sono vinti dalla ragione ci oppongono la consuetudine come se questa fosse superiore alla verità e nelle cose spirituali non si dovesse seguire ciò che lo Spirito ha rivelato come migliore. Non c'è dubbio quindi che la verità e la ragione vadano anteposte alla consuetudine» [*De baptismo*, IV, 5].

⁴²⁴ Noi saremmo portati a non dare molto peso all'episodio, e a derubricarlo a ragazzata giovanile. Invece Agostino dà alla cosa un peso letterario non indifferente, e un peso morale anche maggiore. Egli infatti osserva che quella bravata non ebbe altra motivazione che il piacere della trasgressione, il piacere del senso di potenza che essa procurava. Possiamo perciò dubitare che quella fu l'occasione in cui la sua coscienza ebbe come un risveglio doloroso. Per la prima volta si vide brutto, moralmente deforme, e ne rimase profondamente ferito. Può anche darsi che si sia visto peggio di quello che era; e che la psicologia moderna saprebbe trovare qualche attenuante. Sta di fatto che una delle grandi tematiche della sua riflessione sarà il problema del male; e una seconda il peccato originale e la dottrina della natura decaduta. Tutto questo per un furto di pere? Forse no. Ma non è inverosimile che quell'episodio abbia pesato assai.

⁴²⁵ «Ille vero liber mutavit affectum meum» [*Conf.* III, iv]. Cicerone provoca una nuova fiamma, muta l'oggetto del suo amore. La filosofia è ancora *philo-sophia*, è ancora una questione di amore, prima che di idee. Questo, come nota Masnovo, è il motivo per cui «la scossa che Agostino risentì dall'*Ortensio* non fu superficiale e passeggera» [A. Masnovo, *S. Agostino e S. Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1942, p. 154]. Sulla linea di Masnovo anche Piccolomini, che aggiunge: «Il dialogo ciceroniano ha dato al giovane Agostino la piena consapevolezza del bisogno fondamentale che l'uomo ha della verità» [R. Piccolomini, *La radicalità della ricerca nella formazione di Agostino*, in *Augustinus*, 1994, p. 375]. Aggiungo che nella *Lettera CXL*, xxii, 55 paragona gli angeli malvagi al freddo vento Aquilone. Vi è dunque anche un vocabolario con valore antisimmetrico, che è quello del freddo: il primo effetto del peccato è il raffreddamento del cuore. E in *Enchiridion* i, 6 è il cuore infiammato nello studio il vero antidoto all'eresia. In questo passaggio abbiamo perciò un legame esplicito fra l'ardore e la Sapienza, che supera l'aspetto morale per investire direttamente il merito dell'aspetto veritativo. Uno studio freddo non coglie la Verità. O, almeno, non la coglie con quella pienezza e luminosità cui accede un cuore infiammato. D'altra parte la fiamma consuma *in unum*. E così il cerchio si chiude: la Sapienza suppone l'*unum* e ne è effetto; ma l'*unum* suppone il Fuoco dello Spirito. Per cui quando si parla della Sapienza come dono dello Spirito non si deve intendere (almeno in generale) un travaso miracolistico ed infuso di nozioni; ma piuttosto l'effetto secondo che consegue all'effetto primo dell'unificazione. Ecco allora la spiegazione più luminosa del perché l'ortoprassi sia superiore all'ortodossia. Perché, intesa come ardore, ne è condizione di possibilità.

dice con chiarezza *dove* cercare la Verità, ma non ha ancora maturato il *modo* di cercare, per cui cerca, ma non trova.⁴²⁶

Dall'autunno del 373 inizia a Tagaste l'attività di retore e di insegnante. Essa proseguirà per nove anni a Cartagine, quindi per uno a Roma e per due a Milano, dove Agostino, grazie all'amicizia di Simmaco, toccherà il vertice del successo e dell'onore mondano: Milano è infatti sede imperiale, ed era al retore che di solito l'imperatore ricorreva per la stesura dei suoi discorsi.⁴²⁷ Sul piano intellettuale, questo è il periodo manicheo. Nel 380 scrisse il *De pulchro et apto*, opera filosofica perduta già Agostino vivente. Più o meno in quel periodo incontra Fausto, vescovo manicheo occasionalmente giunto a Cartagine. Agostino ha una disputa con lui, ma Fausto non è in grado di rispondere in modo conveniente ad alcune obiezioni. Da qui un primo intiepidimento verso il manicheismo, che verrà definitivamente abbandonato più tardi, anche per l'influenza di Nebridio, Ambrogio e altri.

Giunto a Milano, secondo il sobrio resoconto di *Conf.* VI, iii, non è che Ambrogio lo affascini di colpo o, se lo affascina, ciò avviene per un motivo sbagliato: infatti era un "uomo soddisfatto secondo lo spirito del mondo, dal momento che era oggetto di onori da parte dei potenti". Così il contrasto del Vescovo con l'imperatrice Giustina e la corte diventa doppiamente illuminante: Agostino comincia a *vedere* la fede di Ambrogio; ma al tempo stesso comincia a maturare l'autenticità di una sequela che può collocarsi nella Chiesa proprio per la fedeltà antimondana che essa mostra.⁴²⁸ È un dato che occorrerà tener presente: perché è vero che alla fin fine Agostino sceglie la parte vincente, ma non è vero che sceglie quella parte solo perché vincente. È in questo nodo uno degli aspetti più complessi della sua fede, della sua conversione, della sua spiritualità. Le ambiguità non sono tutte risolte, né avrebbero potuto esserlo in quel lontano secolo. La sequela di Gesù non ha ancora la purezza di una scelta che è compartecipazione al *descensus* come cifra della croce nella sua assolutezza;⁴²⁹ però non è vero che sia già una scelta mondana e trionfalistica, come invece avverrà, purtroppo, successivamente.

A Milano giunge con due discepoli: Alipio e Nebridio. Saranno con

⁴²⁶ Appena letto l'*Hortensius*, «Agostino non è disposto a riconoscere alcuna funzione alla fede nel processo di dispiegamento della verità: egli non ha ancora consapevolezza della presenza necessaria di una sapienza nascosta che guida ogni nostro possesso conoscitivo ed ogni azione» [F. Chierighin, *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di s. Agostino*, CEDAM, Padova 1965, p. 21].

⁴²⁷ Il primo gennaio 385 Agostino tiene il panegirico per Flavio Bautone e pochi mesi dopo l'elogio ufficiale dell'imperatore Valentiniano II, allora quattordicenne.

⁴²⁸ Secondo Pizzolato (cfr AA.VV., *Agostino a Milano, il battesimo*, Palermo 1988, p. 26) nell'autunno del 385 Agostino è ancora in attesa di trovare chiaramente la verità. Eppure l'ascolto di Ambrogio era già assiduo, e ormai i lacci del manicheismo erano sciolti. Il 23 gennaio 386 una costituzione imperiale richiede in modo perentorio alla chiesa milanese la rinuncia a qualche basilica, e inizia il braccio di ferro fra Ambrogio e la corte. Mi sembra perciò che l'illazione proposta, ossia che l'esperienza travolgente di fede vissuta in quei mesi sia stata decisiva nella conversione, abbia un certo fondamento e verosimiglianza.

⁴²⁹ Cfr R. Bertacchini, «La discesa agli inferi di Gesù» in *Sapienza*, 2000/3.

IDEOLOGIA E STORIA

Le condizioni trascendentali del progresso umano – La Storia è dinamismo, variazione. Essa mira al progresso per la forza di una norma interna della ragione che esige di preferire il meglio al peggio. Dunque per una esigenza d'ordine. Ma i criteri del meglio e del peggio sono criteri essi stessi soggetti alla norma previa appena enunciata, che esige di abbandonare una criteriologia peggiore per una migliore. E siccome sono criteri di ragione, sono soggetti alla possibilità di formulazioni erronee o inadeguate o migliorabili. Ma, si può obiettare: il meglio e il peggio ineriscono per lo più all'evidenza. Se dunque l'evidenza inganna, risorge il problema della fondazione della conoscenza.

La questione è complessa e ne accenno appena. Lo scetticismo è vinto dal riconoscimento della capacità autocorrettiva della ragione e dall'idea, sostenuta anche da Henrici nelle sue lezioni in Gregoriana, che la Verità sia il termine di un processo di avvicinamento asintotico. Ma, ciò che qui interessa è piuttosto un secondo versante, concernente il fatto che meglio e peggio sono correlativi applicabili in modo molteplice. Se io cerco di migliorare la *fides quae*, lottando contro l'eresia, sto perseguendo un meglio innegabile. Perciò localmente non contravvengo alla norma di ragione. Ma globalmente? Questo è il punto che non solo sfuggì ad Agostino, ma anche ai suoi studiosi e alla teologia successiva. È mancata infatti la domanda cruciale che aprisse alla domanda illuminante. La domanda cruciale è: è possibile che dedicando attenzione – e dunque energie – a un meglio di minor valore si trascuri un meglio di maggior valore? La domanda illuminante è: quale criterio d'ordine dobbiamo selezionare per gerarchizzare assiologicamente gli impegni etici verso il meglio?

Vi è dunque un rapporto circolare fra etica e sapere. Se io gerarchizzo in forza di un criterio sbagliato o inadeguato, come effetto avrò un'etica almeno inadeguata, perché essa non potrà non enfatizzare eccessivamente ciò che andrebbe ridimensionato, e trascurare ciò che andrebbe maggiormente valorizzato. Ma d'altra parte l'etica è già inerzia di sapere che riproduce se stesso, per cui senza la purificazione dell'etica è impossibile la purificazione del sapere. Da qui il possibile valore della spiritualità, che per vie nascoste può giungere ad influire sull'etica rinnovandola, e dunque in seconda istanza sul sapere. Torniamo allora alla questione storica. Il Medioevo latino riceve Agostino, e lo studia molto più di altri autori. Ma lo studia male. E questo almeno per due motivi: in parte, come ha osservato anche Gilson, perché non lo ha capito; ma in parte, ed è questo il punto che mi sembra trascurato dalla critica, perché non ha focalizzato convenientemente i criteri di purificazione del pensiero ereditato.

Nel Vangelo troviamo l'espressione sapienziale: l'albero buono produce frutti buoni, l'albero cattivo frutti cattivi. Qui abbiamo un criterio di giudizio che consente di rispondere alla domanda illuminante: il criterio che definisce il meglio è la vita. Il frutto buono edifica, vitalizza. Il frutto cattivo deprime la vita e la vitalità. Applicando il criterio al sapere, è migliore quel

sapere che ravviva la vita spirituale; è peggiore quello che la deprime. Ma allora a questo punto abbiamo un criterio e una metrica: è la fecondità spirituale che dice la vitalità di un sapere.

La storia del pensiero occidentale è, purtroppo, la storia di un lento e progressivo scollamento della filosofia dalla vita civile. La sinistra hegeliana tentò di reimmergere il sapere nella storia e nel sociale, ma sbagliò metrica e teoresi, facendo il disastro noto. Purtroppo il cristianesimo non era riuscito a focalizzare in tempo una criteriologia migliore. Per cui Agostino è sì studiato. È sì migliorato dal pensiero successivo. Ma senza la luce di una criteriologia che miri a preservare ciò che è più vitale spiritualmente, e a purificare ciò che è indebolito da qualche patologia. Da qui l'esito insoddisfacente di conservare a volte e tramandare ciò che è meno alto; o trascurare ciò che è più geniale e profondo.

Ciò che io auspico non è che si dimentichi la teologia della grazia dell'Ipponense, ma che si passi da un'aspettativa di ricerca che legge la comunione alla luce della grazia, ad un'altra che legga la grazia nella luce dell'unità. Può darsi che mutando l'ordine dei fattori il prodotto non cambi. Ma potrebbe anche essere che in questo caso non valga la proprietà commutativa, e vi sia asimmetria fra le due aspettative. E allora, ciò che mi attendo è che i frutti non si equivalgano nei due casi. *In altri termini è plausibile che l'accelerazione del progresso morale dipenda e sia correlativa all'acutezza e profondità della teoresi intorno a ciò che è meglio.* E personalmente ritengo che una valorizzazione conveniente della comunione non sia di certo un danno, ma produrrebbe integrazione fra teoresi e Storia.

Storia e storiografia cristiana – Se questo è l'orizzonte, ne deriva l'importanza di una storiografia che focalizzi domande in passato poco presenti in letteratura. L'idea più ingenua della storiografia, anche ecclesiastica, è quella cronachistica. E, certo, la cronaca è necessaria. Se non fosse rimasta la memoria dei dati, dei fatti, come potremmo interpretarli? Perciò non è che Eusebio sia stato inutile, né Rufino o altri. Ma è anche chiaro che, partendo dal concetto teologico che la Chiesa Apostolica è *norma normans*, e che in qualche modo è la memoria che ci consente l'orientamento verso l'escatologia, è inderogabile comprendere la necessità di una purificazione, che non può avvenire se non attraverso un confronto. Perciò la domanda è: in cosa la Storia mostra adeguatezza e sviluppo del modello evangelico, e in cosa mostra corruzione di esso?

È chiaro poi che una tale impostazione storiografica suppone una riflessione o una presunzione di conoscenza intorno alla cultura evangelica. E questo è un tema troppo complesso perché in questa sede possa essere convenientemente affrontato. Mi limito allora ad osservare che il credo raccoglie molti articoli di fede, che non sono stati allo stesso modo considerati dalla teologia e dalla pastorale. Moltissimo è stato scritto e detto sui primi, sulla dogmatica trinitaria e sulla cristologia. Ma già quando incontriamo *discese agli inferi*, sembra di essere davanti o a qualcosa di ovvio, o di inutile. Questo articolo non fa parte del vissuto comune della fede dei

battezzati. Non può, perché è mancata una riflessione teologica proporzionata.⁶⁴³ E lo stesso possiamo dire in genere della seconda parte del *credo*.

Noi crediamo la Chiesa una, cattolica, apostolica, la Comunione dei Santi. Ma questa è per lo più, oggi (rispetto alla massa dei battezzati), una *fides quae* astratta, fredda, razionalistica, senza agganci col quotidiano. In *Atti*, invece, Luca presenta la medesima *fides quae*, ma vissuta, calda, palpitante di affetto, pur fra difficoltà e conflitti anche interni alla Chiesa. Il messaggio di *Atti* è infatti che i conflitti e le divergenze ci sono, ma la Carità prevale e trova il modo di far di essi una ricchezza feconda. E questa non è solo asceti o morale: **questa è cultura**. Ma proprio questa cultura, che era il collante che rendeva possibile l'articolazione della *fides quae* in *fides qua*, è ciò che si è perso. La Chiesa Apostolica non credeva solo la Comunione, ma anche *per mezzo* della Comunione. Non credeva solo la Chiesa una, ma anche *per mezzo* della Chiesa una.⁶⁴⁴ E lo poteva fare perché vi era una conversione coerente che non era solo soggettiva, ma intersoggettiva. Vi era stata, cioè, una **conversione culturale dei primi cristiani**. Questo è ciò che col tempo si è perso, senza neppure accorgersi.⁶⁴⁵ E questo è ciò che occorrerebbe capire: com'è stato possibile? Perché fino a quando ciò non sarà chiarito, resta illusorio immaginare di poter riproporre, in modo veramente efficace e generale, quel messaggio antico.⁶⁴⁶

In metodologia storiografica si distinguono, nei processi storici, le cause in favorenti e antagoniste (o avverse). Questo è un fatto generale. Ad es. ciò, che avvenne nell'Africa romana nel V secolo, fu decisivo tanto per le suc-

⁶⁴³ Cfr il mio *La discesa agli inferi di Gesù e il mistero della sofferenza ultraterrena*, cit.

⁶⁴⁴ Voglio dire che l'esperienza della Comunione e dell'unità non è neutra rispetto all'atto di credere, ma lo sostiene.

⁶⁴⁵ Non è che non veda il rischio di idealizzare tempi lontani in una rilettura che non sarebbe scientifica. Problemi e divisioni nella Chiesa ve ne furono fin dall'inizio, ancora Gesù vivente, che viene abbandonato da alcuni discepoli prima (cfr Gv 6, 66 – 68) e tradito da Giuda poi. Ma neppure si deve esagerare in senso negativo il valore delle tracce che Paolo e Luca ci lasciano dei conflitti vissuti. Non è lo stesso se al conflitto segue lo scisma, o se esso si ricompone nella Pace ecclesiale. E la condizione del superamento dei conflitti non è riducibile alla virtù morale soggettiva; ma si spiega molto meglio supponendo l'esistenza di una cultura complessiva che favorisce la crescita dell'unità non nell'uniformità, ma nella diversità.

⁶⁴⁶ Obiezione: ma lo Spirito Santo continua da sempre a soffiare e a suscitare nuove fioriture. Vero. Ma quanto durano? Basta studiare il monachesimo benedettino per vedere che la *regola* non ebbe affatto la forza di preservarlo da fenomeni degenerativi, anche gravi e persino scandalosi, che cominciarono a manifestarsi ben presto. Anche più eclatante è il caso degli Umiliati, un movimento laico nato splendido, ma che già alla seconda generazione perse vitalità spirituale. O pensiamo al francescanesimo e a frate Elia. Il Loyola parla dei domenicani come di un ordine in decadenza. Ma io mi domando se nella storia della Chiesa si possa trovare una qualunque Istituzione che abbia saputo mantenere nel tempo la ardente temperatura spirituale delle origini. E se ciò non è accaduto, perché? È colpa di Dio, che prima ha sovrabbondato in grazia, e poi ha chiuso i rubinetti? È solo un problema morale, di scarsa rispondenza alla grazia di coloro che vennero dopo? La mia ipotesi è che oltre alle debolezze morali soggettive abbiano giocato fenomeni contrari più generali, che poco pesano finché una comunità è piccola, mentre hanno effetti devastanti quando cresce. E questo accade se le mediazioni culturali che strutturano l'Istituzione non sono perfettamente coerenti alla cultura evangelica. Da qui il problema.

cessive sorti dell'Impero, che per la prossima islamizzazione. Il comportamento del conte Bonifacio aprì l'Africa ai barbari, che presto la sottomisero. Ma questa nuova situazione politica ne provocò il crollo economico. Questo accelerò il processo di decadenza dell'occidente latino, col risultato che – indebolita – l'Africa ex-romana non avrebbe avuto alcuna *chance* contro qualsiasi potenza in espansione. Per cui fu facile agli arabi prendersi tutto. Qui abbiamo dunque una serie impressionante di cause favorevoli l'espansione islamica. Viceversa nella Grecia antica l'espansionismo di Atene fu contrastato da Sparta e dalla politica di alcune importanti colonie, che perciò – globalmente – si posero come cause ad esso antagoniste.

Anche il cristianesimo, come processo storico, conobbe e conosce tanto cause che ne favoriscono (e ne favorirono) l'espansione, quanto che la frenano e contrastano. Ad es. lo zelo missionario ha operato potentemente in senso espansivo, fin dai tempi della Chiesa Apostolica. Inversamente l'Islam – nel suo insieme – si è posto come causa antagonista all'espansione cristiana. Ma non fu per nulla l'unica. L'illuminismo e il marxismo furono fenomeni culturali antagonisti, scopertamente contrari alla civiltà cristiana e, in particolare, cattolica. Questo fu percepito assai bene dal Magistero, che non mancò di stigmatizzarne gli errori.

Tuttavia se in precedenza non fossero giunti i barbari, non è tanto evidente che gli arabi avrebbero avuto vita facile, dal momento che non riuscirono a sopraffare l'Impero romano d'oriente. Allo stesso modo perché una o più cause, avverse all'espansione cristiana, possano incidere efficacemente nella loro intenzione di contrasto, occorre che all'interno della cristianità siano previamente maturate delle debolezze proporzionate. E qui si pone dunque un problema generale di strategia. L'azione pastorale ha sempre mirato – almeno nell'intenzione – a contrastare l'insorgere di debolezze interne. E le modalità che ha sviluppato nei secoli sono state essenzialmente di due tipi: etico-normativa e ascetica. Si è puntato sulla definizione dei comportamenti socialmente accettabili, ovvero sulla pulizia interiore dei cristiani. Ma in questo modo si sono lasciati scoperti fronti di enorme portata.

Ad es. non ci si è mai chiesti (o molto poco) in che modo una Istituzione cristiana può di fatto generare fenomeni antiapostolici di controtestimonianza.⁶⁴⁷ Oppure in che modo il reciproco rapportarsi delle istituzioni

⁶⁴⁷ A prima vista potrebbe sembrare che qualsiasi scandalo sia sempre ridicibile all'azione morale di qualche persona, ragion per cui condizione necessaria e sufficiente al contrasto sarebbe la lotta morale e la pastorale tradizionale. Questo non è vero. La lotta morale è condizione necessaria, ma non anche sufficiente. Se un vescovo dà scandalo, vi è indubbiamente una responsabilità personale. Ma se ciò non ostante resta vescovo (e ad es. qui fu importante la dottrina di Agostino, il quale teorizzò che l'importante non è ciò che un vescovo fa, ma ciò che insegna) questo ha un peso sulla credibilità della Chiesa. E questa prassi è qualcosa che attiene al modo di funzionare dell'Istituzione, più che alla morale soggettiva. Perciò è chiaro che non tutti i modi di funzionare hanno il medesimo effetto apostolico. Le molteplici riforme che hanno caratterizzato la vita della Chiesa, o la vita delle sue Istituzioni religiose (ordini, congregazioni, ecc.), attestano che evidentemente vi furono dei modi di funzionare che già in passato si è creduto necessario emendare. Tipico è il caso della riforma

cristiane rafforzati o indebolisca l'efficacia dello slancio apostolico. Oppure quanto sia importante la pulizia e la difesa dell'immagine della Chiesa (cfr però *Duc in altum* cit.), e quanto e come giochi la trascuratezza nel proteggerla. Questa carenza di interrogativi attesta una carenza della funzione intellettuale all'interno della Chiesa. E cioè attesta la necessità di ripensare la funzione dell'intellettuale cristiano. Non basta tramandare il dogma. Neppure basta approfondirlo. E nemmeno è sufficiente che gli intellettuali cristiani studino i modi di comunicare il dogma ai non credenti. Tutto questo è certamente necessario, ma oggi è troppo poco. Occorre aprire un fronte di lotta molto più profondo e serrato, che alla luce del NT esamini quando e cosa, **al di là degli errori morali personali**, si sia introdotto nella vita della Chiesa di non conforme alla sua missione. Questa potrebbe essere una nuova branca della teologia del peccato, del discernimento degli spiriti, e persino della storiografia teologica ecclesiastica.⁶⁴⁸ Il mio auspicio è che con urgenza seguano adeguate ricerche.

Unum e cultura – Anche dal poco che si è visto, è chiaro che vi fu uno iato fra la spiritualità agostiniana, fortemente protesa alla Comunione, e la cultura disponibile, non sempre adeguata all'impresa. E questo è un problema che oggi è come minimo non meno grave di un tempo. Pensiamo ad es. al danno che una logica inadeguata finisce per fare ogni volta che con essa si pretenda di gestire un conflitto. O anche alla dottrina dell'amicizia, quasi sempre lontanissima dall'ideale e dalla prassi evangelica, con una capacità di farsi carico dei pesi altrui che è praticamente ridicola e che per lo più riduce la carità cristiana a filantropismo: che è meglio della misantropia, ma è pure lontano anni luce dalla comunione. Oppure al circolo vizioso che si produce per il doppio effetto di una preghiera che non è intimità rispettosa dello Spirito, e dell'ideologia dell'alterità.

O pensiamo al narcisismo, così difficile da stanare e combattere nelle sue forme più raffinate: l'autocompiacimento della pulizia spirituale o l'auto-

di Cluny, ma non certo l'unico. Ne segue che se vogliamo rendere efficace la recente teologia delle strutture di peccato, occorre impostare una capacità di verifica critica che superi quella dell'esame di coscienza personale.

⁶⁴⁸ Storiografia teologica ecclesiastica, o semplicemente storia della chiesa? La questione è dibattuta. A me pare che sia legittima la possibilità di studiare la storia ecclesiale laicamente, come ogni altra istituzione. Ma dubito che una tale indagine possa essere esaustiva, ossia possa porsi ogni possibile e lecita domanda, e sia in grado, perciò, di coprire l'intero spettro delle risposte degne di aspettativa. I sinottici e in genere il NT parlano più volte di indemoniati e di una lotta escatologica fra Gesù e Satana. E in tutta la storia ecclesiale questo è un motivo ricorrente, dalle valenze teologiche molteplici e importanti. Ma una storiografia laica come si pone di fronte a tali scenari? Se *laico* significa erede del pensiero illuminista, la risposta è scontata: il demonio è una favola, un incubo che la ragione dissolve: questo è il valore simbolico del processo ai processi alle streghe. E quest'idea è passata in larghe fasce sociali. Ma da un punto di vista cristiano quest'impostazione non è accettabile. Indubbiamente è auspicabile il superamento, per altro avvenuto, di un immaginario che vedeva il diabolico anche dove non c'era, e con ciò ne restava preda. Questo ridimensionamento, tuttavia, non può giungere fino all'azzeramento del diabolico e del peccato. Ecco perché una storiografia laica non basta e la storia ecclesiastica esige una storiografia teologica.

compiacimento di essere dalla parte giusta (della serie: io ho ragione, loro hanno torto; ma non meno *noi abbiamo ragione*, lui ha torto. È facile condannare Arafat, come è facile condannare Bush:⁶⁴⁹ c'è sempre un *noi* contro un *lui*. Il difficile è accogliere gli *antagonisti*, con un atteggiamento materno. La tossicità delle faziosità ideologiche è sempre connessa al narcisismo collettivo che esse inducono: e non cambia niente che si tratti di nazisti, di comunisti, di musulmani o di cattolici. Nel IV secolo i cristiani fecero cose indegne, non diversamente da chiunque altro nel momento in cui abbia il potere, cominciando da Davide, fino a Clinton). Il narcisismo ha due figli: la superbia e l'orgoglio. Il fariseo dei sinottici è un narcisista, superbo e orgoglioso. E il suo è un narcisismo collettivo, per giunta premiato dal successo religioso, perché la gente al fariseo dava onore sulle piazze. E quello collettivo è il più difficile da sradicare, perché quando ci si fa un film in compagnia non è tanto facile non scambiarlo per realtà. Aristarco ci provò a dire che il sole non poteva girare intorno alla terra. Ma passò dei guai. Come li passò Galileo, dopo quasi 2.000 anni.

La purificazione degli schemi precomprensivi è la più difficile. Essa esige la fatica e l'impegno dello studio amoroso. Chi si illude che il cristianesimo sia solo un fatto di cuore, è un intelletto oscurato, inconsapevole degli infiniti giudizi che il solo uso del linguaggio comporta. E ben pochi di essi nascono dal Vangelo. L'unità è un'impresa non meno ardua, solo perché è bella. E per condurla in porto la buona volontà non basta, come non basta l'ascetica tradizionale. Occorre *anche* un sapere adeguato e raffinato. Un sapere che sappia mettere a fuoco i meccanismi produttori di divisione, e li disarticoli. In alcuni passi di Agostino il concetto di ordine non è disgiunto da quello di carità; mentre per noi il concetto di ordine non include la carità, e carità non include unificazione. Ma tali concetti esprimono un sapere, che non è neutro sull'agire quotidiano. Ed è tutto da discutere che in questo caso le nostre precomprensioni siano migliori di quelle dell'Ipponense.

L'analisi dell'adulazione mostra non solo la debolezza, ma l'intrinseca nocività delle posizioni ingenuie, apparentemente innocue, una che enfatizza il vero fino a rendere irrilevante il bello; l'altra contraria, che enfatizza il bello fino a rendere irrilevante il vero. E se basta niente a esser preda di Scilla o di Cariddi, solo un sapere navigato può tenere la rotta di una posizione equilibrata che integri estetica e veracità. E non è per niente vero che basta l'istinto. Non è vero, perché un gusto raffinato può guidare l'estetica, mentre solo la riflessione consapevole può giudicare intorno alla necessità di comunicare il vero.⁶⁵⁰ E se Cicerone ebbe ragione a valorizzare la

⁶⁴⁹ O, stando in Italia, possiamo pensare a personaggi particolarmente attaccati.

⁶⁵⁰ La cosa ha una rilevanza pratica notevole, che illustro con un esempio. Una signora di mia conoscenza, in occasione del matrimonio delle figlie, non trovando credito presso le banche e non volendo dare preoccupazioni al marito, ha cominciato a indebitarsi con strozzini. E per uscire dal problema, invece di parlare allo sposo, ha continuato con la medesima strategia che lo aveva originato. Quando infine la cosa è scoppiata, il buco era già di miliardi (in lire). Cose simili non sono poi così infrequenti, perché non è raro che in una coppia sorgano problemi proprio perché non si pongono e non si sanno porre i problemi. Sembra

INDICE

Sigle	pag. 6
Prefazione	» 7
Introduzione	» 9
<p style="margin-left: 2em;">La difficoltà dell'analisi diacronica (9); Oltre lo sporadico (12); La criteriologia (14); La bibliografia agostiniana sull'unum (15); Il presente lavoro nel contesto degli studi agostiniani (16); Agostino e interdisciplinarietà (17); L'itinerario proposto (19); Il metodo esegetico (21); La prospettiva filosofica (22); Le citazioni (24)</p>	
La prospettiva teoretica	» 26
CENNI DI ANTROPOLOGIA AGOSTINIANA	» 26
<p style="margin-left: 2em;"><i>Excursus</i>: Il concetto di persona nella letteratura latina anteriore e in Agostino</p>	
	» 26
<p style="margin-left: 2em;"><i>La gioia in Agostino</i></p>	
	» 30
<p style="margin-left: 2em;"><i>La dottrina dell'anima e della vita affettiva</i></p>	
	» 33
<p style="margin-left: 2em;">Il fine dell'anima, ossia la prospettiva ascetica (33); La dinamica dell'anima e delle sue facoltà (35); Anima, interiorità e vita affettiva (41)</p>	
<p style="margin-left: 2em;"><i>Giudizio e concettualizzazione</i></p>	
	» 44
LA CONOSCENZA	» 53
<p style="margin-left: 2em;"><i>Quadro generale</i></p>	
	» 53
<p style="margin-left: 2em;"><i>L'orizzonte della fede</i></p>	
	» 58
<p style="margin-left: 2em;">Le due filosofie cristiane di Agostino (58); L'uomo è Dio? (63); Fede e unità (66)</p>	
UNUM E METAFISICA AGOSTINIANA	» 66
<p style="margin-left: 2em;"><i>La struttura gerarchica del reale</i></p>	
	» 67
<p style="margin-left: 2em;">La struttura metafisica dell'ente-bene (67); Henologia e ontologia (81); La differenza (84)</p>	
<p style="margin-left: 2em;"><i>Cenni di metafisica dell'unum</i></p>	
	» 92
<p style="margin-left: 2em;">La rilevanza dell'unum in Agostino (92); L'unità trinitaria (97); La cristologia dell'unum (102); L'esperienza dell'unum (109); Unum e condivisione (111); Unum, giustizia, pace e conflittualità (117); Unum e beatitudine (122); Unum e misura (123)</p>	
CENNI DI PNEUMATOLOGIA	» 125
<p style="margin-left: 2em;">La novità di Agostino (125); Spirito e Provvidenza: il creato come ordine (126); Spirito, purezza e proessere (129); Spirito e libertà, unum e peccato (131)</p>	
LA TEORIA DELL'AMORE	» 135
<p style="margin-left: 2em;">Centralità etica dell'amore e ascetica (136); La dottrina dell'<i>uti</i> e del <i>frui</i> (139); Amore e politica (143); Amore e grazia (145)</p>	

La prospettiva biografica	pag. 148
VITA E PERSONALITÀ	» 148
La vita (148); La personalità sociale di Agostino (154); L'aristocrazia di Agostino (154); La romanità di Agostino (158)	
DIALOGO, AUTORITARISMO E INTOLLERANZA	» 159
Dialogicità letteraria (160); Autorità e violenza (166); Intolleranza ed eresia (174)	
I RAPPORTI AMICALI	» 175
L'amicizia nel suo significato e origine filosofica (176); L'amicizia e il cristianesimo (177); L'esperienza agostiniana dell'amicizia (182)	
Conclusioni	» 189
BELLEZZA E PROBLEMATICITÀ DELL'UNUM IN AGOSTINO	» 190
La prospettiva biografica (190); <i>La prospettiva teoretica</i> (195)	
CONSIDERAZIONI TEORETICHE	» 206
La difficoltà del modello (208); Unum e cibernetica (209)	
A. Unicità del controllo	» 210
B. Adeguatezza del calcolo	» 211
C. Comunicazione	» 211
ANALISI DI ADEGUATEZZA DEI FILTRI CULTURALI E IDEOLOGICI	» 212
A. Unicità del controllo	» 212
B. Il calcolo	» 213
I luoghi naturali (214); L'etica dell'unità (215); Le dottrine embrionali (218); Amicizia e conoscenza (219)	
C. Comunicazione	» 219
LA PROBLEMATICITÀ DELL'UNUM	» 221
Dualismo e unum (222); Metafisica e Rivelazione (223); Il concetto di natura (224); Le conclusioni affrettate (226); Gli schemi statici (229); Omeostasi e logica (236)	
IDEOLOGIA E STORIA	» 239
Le condizioni trascendentali del progresso umano (239); Storia e storiografia cristiana (240); <i>Unum e cultura</i> (243)	
Appendici e Indici	» 249
Note di chiusura	» 250
FILOSOFIA E BEATITUDINE	» 250
PERSUASIONE E VERITÀ	» 252
RILEGGERE OGGI AGOSTINO	» 260
Note diacritiche	» 263
Tracce di nomi e temi in nota	» 264
Indice generale	» 267