

AGOSTINO FILOSOFO E TEOLOGO DELL'UOMO

Si sa che Agostino è il filosofo e il teologo di Dio. Di lui si possono ripetere le parole che un poeta disse di un altro poeta: «l'alta mente che Dio mirò da presso». Basti ricordare tre delle molte sue opere, diventate classiche ed entrate, due almeno, nella letteratura universale: le *Confessioni*, la *Trinità*, la *Città di Dio*.

Quanta luce esse gettino nel mistero di Dio, non c'è chi non lo sappia. Come non c'è chi non conosca la celebre nozione di Dio che sta alla base della divisione tripartita della stessa filosofia: *Deus est causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, fons bibendae felicitatis* (*De civ. Dei* 8, 10, 2). Una nozione che, ripetuta in diverse forme, ricorre spesso nei libro ottavo della *Città di Dio*. Tutto questo, in genere, si sa.

I. Agostino e il platonismo

Ma si sa poco o non si sa affatto che Agostino è anche il filosofo e il teologo dell'uomo. Questa parte del suo pensiero viene spesso liquidata con un'etichetta ormai di moda: «platonismo». Eppure quest'etichetta non gli si addice o gli sta così stretta che serve più a deformare che ad esprimere il suo pensiero. Come e perché gli sia stata attaccata non è il caso d'indagarlo. Qui almeno. Ritengo in ogni modo che appartenga a quelle sintesi sommarie, e perciò superficiali e di comodo, che spesso si fanno, e si trasmettono poi, pigramente di libro in libro, di età in età.

Perciò chi vuol parlare della dottrina antropologica di Agostino e giudicare della sua attualità, deve prima di tutto togliere via questa etichetta e applicarsi a studiarne il contenuto dottrinale senza questa fuorviante indicazione. Con ciò non si vuol dire che il vescovo d'Ippona non possa considerarsi per alcune pieghe del suo pensiero un platonico; ma si vuol dire solo che le linee fondamentali della sua antropologia non sono più platoniche, anzi sono, in molti aspetti essenziali, decisamente antiplatoniche.

Non occorre ridire qui quanto Agostino ebbe in realtà dai platonici prima della conversione (cf. *C. Confess.* 7, 9, 13 s.) quanto chiese loro dopo la conversione (cf. *C. Acad.* 3, 20, 43, e quanta ammirazione conservò per loro durante tutta la vita. Nelle opere della gioventù aveva sentenziato che i platonici *paucis mutatis verbis atque sentiis Christiani fierent* (*De vera rel.* 4, 7); nelle opere della maturità li giudicò tra quelli *a noi più vicini* (*De civ. Dei* 8, 9); sul letto di morte, tra le sciagure umane dell’Africa invasa ricorda ancora le parole di Plotino e si consola con esse (cf. POSSIDIO, *Vita Aug.* 28).

Ma tutto questo non può farci dimenticare le posizioni antiplatoniche che Agostino assume almeno su tre punti essenziali, che sono:

1. la difesa ad oltranza della corporeità dell’uomo;
2. l’affermazione dell’unione sostanziale dell’anima e del corpo;
3. la nozione della beatitudine e della storia che esclude nettamente la ciclicità platonica.

1. Sul primo punto non era solo. Si può dire che tutta la patristica combatté contro lo gnosticismo a favore del corporeo. Gli gnostici, di estrazione platonica, parlavano di Dio, ma negavano che fosse creatore di corpi; parlavano di Cristo, ma negavano che avesse assunto un corpo reale; parlavano dell’uomo, ma negavano la risurrezione affermando che il corpo non appartiene alla nozione propria della natura umana. I Padri scesero in campo per difendere tre dommi fondamentali della fede cristiana – la creazione, l’incarnazione, la risurrezione – tre dommi che stanno l’uno all’inizio, l’altro al centro, il terzo al termine della storia della salvezza. Questo è vero. Ma è vero anche che, difendendo la fede, difesero il valore del corporeo e la sua appartenenza essenziale alla natura dell’uomo.

Agostino non è da meno degli altri Padri: se ne occupa in molti luoghi della *Città di Dio* e se la prende apertamente con Platone e con Porfirio. Ne fa le spese il detto di quest’ultimo: *omne corpus est fugiendum*. Agostino combatte aspramente questo principio e, proposta la distinzione tra corpo e corpo corruttibile, ne mostra l’assurdità. Esso infatti nega e distrugge la natura dell’uomo, facendone solo uno

spirito che altro non cerca se non liberarsi dal corpo che lo trattiene prigioniero. Se quel principio fosse vero, ne seguirebbe che la morte è un bene e la risurrezione del corpo un male. Porfirio lo sa e deride i cristiani che credono il contrario (cf. *De civ. Dei* 13, 16, 1). Agostino risponde per le rime: *Hoc dicunt philosophi, sed errant, sed delirant*: (*Serm.* 241, 7). *Delirant* è la parola precisa usata da Agostino; non è molto dolce, ma è sua.

2. Sul secondo tema, che riguarda appunto la natura dell'uomo, il pensiero del vescovo d'Ippona si può riassumere in queste brevi proposizioni:

- 1) il corpo appartiene alla natura dell'uomo; separarlo è insipienza (anche qui la parola forte non è mia ma di Agostino) (cf. *De an. et eius orig.* 4, 2, 3).
- 2) l'uomo è infatti «una sostanza razionale composta di anima e di corpo»: (cf. *De Trin.* 15, 7, 11);
- 3) l'anima è nata per informare il corpo a cui partecipa il movimento, la vita e l'essere (cf. *De imm. an.* 15, 24);
- 4) l'unione tra l'anima e il corpo è tanto profonda che riesce misteriosa e quasi incredibile (cf. *Ep.* 137, 3, 11);
- 5) nell'anima separata v'è sempre «l'appetito naturale a reggere il corpo, appetito che la ritarda in qualche modo e le impedisce di tendere con tutte le forze verso il cielo supremo», cioè verso la visione di Dio (cf. *De Gen. ad litt.* 12, 35, 68).

Quest'ultima affermazione, significativa e molto importante, richiederebbe un attento e lungo esame che qui non può essere fatto. Basti averla accennata per dire che con essa siamo in una posizione filosofica molto lontano dal platonismo, anzi, per dir tutto, agli antipodi di esso.

3. Ma dove l'urto col platonismo diviene più forte e raggiunge i toni aspri dell'invettiva è nella questione della ciclicità della storia. La posizione platonica, ciclica e metempsicotica, è nota, e non occorre ricordarla. Agostino la respinge con sdegno in nome della beatitudine, che non è vera se non è eterna, e della stessa filosofia. Dice: non si può pensare «nulla di più orribile» (cf. *Ep.* 166, 9, 27); e altrove, nella *Città di Dio* il «nulla di più amabile» diventa «nulla di più stolto» (cf.

De civ. Dei 11, 32, 2). Se, per assurdo, certe cose fossero vere, sarebbe meglio ignorarle: *doctius nescirentur* (cf. *De civ. Dei* 12, 20, 1). Parlando poi al popolo, dopo aver ricordato la posizione platonica e dopo aver fatto esplicitamente i nomi di Pitagora, di Platone e di Porfirio, esclama: *magna magnorum deliramenta doctorum* (*Serm.* 241, 6). Parole che non hanno bisogno di traduzione. Si può esser certi che i fedeli d'Ipbona, usciti dalla *Basilica pacis*, avranno ripetuto a lungo nel foro e per le vie questo ritornello così facilmente orecchiabile.

Questi brevi accenni volevano servire, nell'intenzione di chi li ha fatti, a togliere di dosso al vescovo d'Ipbona un'etichetta che vi va stretta, e ad aprire la via a una migliore comprensione del contenuto e del significato del suo pensiero antropologico. Per darne o, più precisamente, per tentar di darne un panorama sommario, credo opportuno distinguere tra Agostino uomo e Agostino sull'uomo. Tutt'e due sono interessanti, ma per ragioni e con sfumature diverse. Trattiamone dunque separatamente.

II. Agostino uomo

Agostino uomo è molto interessante per le ricchezze della sua umanità, che furono molte, per le esperienze che fece, che non furono meno, per l'ideale della sapienza a cui, dopo la conversione, si consacrò totalmente. Tutte cose che egli stesso con estrema sincerità e con stile inimitabile ci narrò nelle sue celebri *Confessioni*, un libro che anche oggi nessun uomo colto vorrebbe confessare di non aver letto. È interessante particolarmente per i giovani perché le esperienze più forti, se si eccettua quella della sua ordinazione sacerdotale che lo colse di sorpresa e lo trovò riluttante, le fece negli anni della giovinezza, dal 19° al 33° anno di età. In questo periodo cadono le sue esperienze morali e amare, le altre lo videro dominato dal bisogno non solo di cercare, ma anche di trovare la verità, di abbracciarla, possederla, esserne beato.

Agostino pellegrino della verità passò, sul piano del pensiero, dalla fede cattolica, che aveva bevuto col latte materno – l'espressione è sua (cf. *Confess.* 3, 4,

8) – al razionalismo, dal razionalismo al materialismo, dal materialismo allo scetticismo. Ognuno di questi momenti sono non solo riscontrabili, ma anche databili attraverso le opere agostiniane. Del primo momento, che cade a 19 anni dopo la lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, nella prima opera che ha scritto (tra quelle rimasteci) dice: *mi persuasi che dovesti seguire non chi mi comandava di credere, ma chi m'insegnava la verità (De b. vita 4)*. Comandava di credere la Chiesa cattolica, insegnavano la verità o, più esattamente, dicevano d'insegnarla i manichei. Il giovane studente universitario non ebbe dubbi: convinto dell'opposizione tra la ragione e la fede, scelse la ragione, abbandonò la Chiesa cattolica e aderì ai manichei, che a gran voce si gloriavano di condurre ognuno alla sapienza con la ragione senza la fede. Ma insieme alla religione manichea accolse anche il substrato filosofico che la sosteneva: il materialismo dualista e panteista che gli parve, in un primo momento, la soluzione migliore per il grosso problema del male e per la nozione dell'uomo. *Allontanandomi dalla verità, dirà più tardi, mi sembrava di andare verso di essa (Confess. 3, 7, 12)*.

In un primo momento, ho detto, perché sorsero ben presto dubbi, difficoltà, contraddizioni che lo tormentarono a lungo. Quando i dubbi si convertirono in certezza e le difficoltà gli apparvero insolubili – erano passati ormai, purtroppo, nove anni – si staccò dal manicheismo, ma non per tornare alla Chiesa cattolica da dove era partito, ma per adagiarsi in uno stato di stanchezza e di sfiducia. Tra tutti i filosofi gli parve allora che i più sapienti fossero stati quelli che avevano eretto a sistema l'impossibilità di raggiungere la verità e la certezza: gli accademici, e aderì ad essi. *Diu gubernacula mea ... in mediis fluctibus Academici tenuerunt (De b. vita 4)*. Pensava, in particolare, ad Arcesilao e a Carneade.

Ma questo stato d'animo, se durò a lungo, non fu definitivo. *Spesso – dirà di se stesso nell'aureo libretto sull'Utilità del credere –, mi sembrava che la verità non si potesse trovare; e allora gl'immensi flutti dei miei pensieri si muovevano verso gli Accademici. Spesso invece, considerando attentamente, per quanto potevo, la mente umana così vivace, così sagace, così perspicace, pensavo che non potesse ignorare la*

verità se non chi ignorava il modo di cercarla; e forse questo modo altro non era che quello di prendere l'avvio da un'autorità divina (cf. De util. cred. 8, 20).

Come si vede, il dubbio cadeva sul dilemma iniziale da cui era partito: o ragione o fede. Per la prima volta gli nasceva il sospetto che si trattasse di un falso dilemma, cioè non di un dilemma ma di un fecondo binomio. Non più dunque ragione «o» fede, ma ragione «e» fede.

Questo sospetto e la predicazione di Ambrogio, che dava della dottrina cattolica una versione ben diversa da quella che ne davano i manichei, sbloccarono la situazione. Agostino fece a ritroso il cammino che aveva percorso, disfacendo, uno dopo l'altro, i bei castelli che aveva costruito. Superò lo scetticismo, dando un'impostazione nuova, quella giusta, alle relazioni tra la ragione e la fede; superò il materialismo, intuendo nel profondo del suo spirito, con l'aiuto dei platonici, la luce intelligibile della verità; superò il naturalismo, imparando da S. Paolo che Cristo non è solo il Maestro, come aveva sempre creduto, ma anche il Salvatore; e approdò di nuovo, finalmente, nel porto della fede cattolica tra i cui catecumeni sua madre lo aveva iscritto fin da fanciullo. In questa fede egli trovò non la mortificazione, ma il potenziamento delle sue esigenze filosofiche. Egli intuì fin da allora e sviluppò più tardi il rapporto profondo e insieme fecondo del *Crede ut intelligas* e dell'*intellige ut credas*, che sono i due pilastri della sua speculazione filosofica e teologica.

Se non che a questo punto gli risorgeva un problema antico, un problema affettivo, quello della scelta dello stato, un problema sorto a 19 anni dopo la lettura dell'*Ortensio*. Si sa che allora il giovane universitario si entusiasma talmente della sapienza che si propone, quando l'avesse trovata, di abbandonare tutto per possederla. La ricerca era durata tra oscillazioni paurose per 14 anni. Ora era certo di averla trovata. Nasceva pertanto la necessità di essere coerenti. Gli antichi propositi risorgevano imperiosamente dal profondo dell'animo; ma insieme ad essi, che rappresentavano l'aspetto ideale del suo spirito, si facevano sentire le abitudini contratte ormai da molto tempo. La lotta fu lunga e drammatica. Ce la descrive il protagonista stesso nel libro ottavo delle *Confessioni*. Ma infine fu l'aspetto ideale a vincere: *Mi convertisti*

a te, scrive terminando quelle pagine memorabili, mi convertisti a te così appieno, che non cercavo più né moglie né avanzamenti in questo secolo (cf. Confess. 8, 12, 30).

3. Agostino sull'uomo

Giova pertanto chiedersi – ed è la seconda questione su cui vorrei richiamare la nostra comune attenzione – quale sia il pensiero di questo tormentato pensatore intorno all'uomo, la sua natura, la sua problematica. Ne parlò per tutta la vita, che si protrasse ancora, dopo la conversione, per 46 anni, e in tutte le opere, che non furono poche. Tentare una sintesi può essere temerario. Io mi proverò, confidando nella vostra comprensione. Se non riuscissi, spero che vorrete scusarmi pensando *al poderoso tema e all'omero mortal che se ne carica...*

Dirò dunque che Agostino è pieno di stupore per il mistero dell'uomo. L'uomo è per lui un *grande profundum* (Confess. 4, 12, 24) e una *magna quaestio* (Confess. 4, 4, 9); perché *grande profundum* non finisce di stupirlo, perché una *magna quaestio* non finisce di tormentarlo. Non c'è chi non veda quanto questa impostazione dell'antropologia agostiniana sia vicina al pensiero moderno. I possibili raffronti li farà ognuno per suo conto.

1) L'uomo *grande profundum*

L'uomo, dicevo, non finisce di stupire Agostino. Lo stupisce:

- per le meraviglie della sua natura corporea;
- per la molteplicità, spesso contrastante, dei sentimenti che albergano nel cuore;
- per la profondità abissale della sua memoria;
- per l'interiorità dello spirito dove splende una luce che il luogo non circoscrive né il tempo sbiadisce;
- per la socialità che gli è essenziale e lo apre al bene comune, e lo arricchisce con esso e di esso;

- per l'immagine di Dio-Trinità impressa immortabilmente nella sua natura immortale;
- per le aspirazioni così profonde e così insaziabili del suo spirito;
- per la libertà, dono supremo e fatale, che costituisce il coronamento essenziale della sua personalità e la sua ricchezza suprema.

Ecco un programma grandioso insieme e stupendo. Ho potuto enunciarlo, ma non posso esporlo. Tenterò solo qualche rapido cenno.

a) Spesso, troppo spesso, Agostino è accusato di pessimismo nel giudicare la condizione esistenziale dell'uomo; ma si dimentica quanto egli ha scritto intorno alle meraviglie della natura umana; e non solo della natura spirituale, ma anche della natura corporea. Eppure basterebbe rileggere il capitolo 24° dell'ultimo libro della *Città di Dio*, uno dei più belli di quell'opera immortale, per convincersene. È una pagina di alta poesia (si sa che il vescovo d'Ippona era anche poeta) e di profonda contemplazione. Vi descrive la forza della fecondità umana, così occulta e così meravigliosa, l'armonia e la bellezza del corpo, anche nelle parti più intime, le capacità inesauribili della mente, la possibilità innata di esercitare la virtù, le scoperte dell'ingegno umano, il progresso delle industrie, delle scienze, delle arti. Tutto come preludio del discorso sulla beatitudine celeste. *La sola capacità di acquistare tali beni è un bene talmente grande, talmente ammirabile, esclama, che non è possibile parlarne e comprenderlo come meriterebbe. ... Oltre l'arte di ben scrivere e di pervenire alla felicità immortale ... lo spirito umano non ha inventato un'infinità di altre arti? Fin dove non è giunta l'industria umana nella confezione degli abiti e nella costruzione degli edifici? Quanto gli uomini non hanno progredito nell'agricoltura e nella navigazione? Fino a quali progressi non è stata portata la scultura e la pittura?* Il discorso continua – e se Agostino scrivesse oggi diventerebbe certo più lungo, enumerando con crescente ammirazione le scoperte dell'ingegno umano senza omettere di menzionare «i veleni, le armi, le macchine che esso ha inventato contro l'uomo stesso ». *Da ultimo*, conclude (e questa conclusione è rivelatrice dell'animo del vescovo d'Ippona, cioè della stima che aveva per i suoi

avversari), *da ultimo chi potrà stimare quanto i filosofi e gli eretici hanno fatto brillare i loro grandi ingegni nel difendere errori e falsità?: (De civ. Dei 22, 24).*

b) Ma la meraviglia di Agostino cresce e diventa più estatica di fronte alla memoria dell'uomo e alle ricchezze interiori che possiede. Non v'è tra voi chi non abbia letto il libro decimo delle *Confessioni*, di cui la prima parte è dedicata allo studio della memoria, quella parte che faceva le delizie del nostro grande Petrarca. Vi si legge: *La facoltà della memoria è grandiosa. Ispira quasi un senso di terrore, Dio mio, la sua infinita e profonda complessità. E ciò è lo spirito, e ciò sono io stesso. Cosa sono dunque, Dio mio? Qual è la mia natura? Una vita varia, multiforme, di un'immensità poderosa (Confess. 10, 17, 26).* Ed ancora: *Grande è questa potenza della memoria, troppo grande, Dio mio, un santuario vasto, infinito. Chi giunse mai al suo fondo? E tuttavia è una facoltà del mio spirito, connessa alla mia natura. In realtà io non riesco a comprendere ciò che sono. Dunque lo spirito sarebbe troppo angusto per comprendere se stesso? ... No. Come mai allora non lo comprende? Ciò mi riempie di gran meraviglia, lo sbigottimento mi afferra. Eppure – segue il testo che il Petrarca leggeva sulla cima del monte Ventoso in vista dell'Italia – *eppure gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le correnti amplissime dei fiumi, la circonferenza dell'oceano, le orbite degli astri, mentre trascurano se stessi ... Non li meraviglia ch'io parlassi di tutte queste cose senza vederle con gli occhi; eppure non avrei potuto parlarne senza vederle... (Confess. 10, 8, 15).**

c) La meraviglia cresce ancora, perché cresce la rivelazione della profondità dell'uomo, quando dall'interiorità sensibile, quella della memoria che contiene le immagini percepite con i sensi, si passa all'interiorità intelligibile, quella dove splende la luce della verità.

Ricordiamo tutti le parole con le quali Agostino, narrando la sua esperienza, narra la prima scoperta di quella luce.

*Ammonito da quegli scritti a rientrare in me stesso – erano gli scritti di Plotino e di Porfirio – entrai nell'intimo del mio cuore ... Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima ... sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile ad ogni carne, né della stessa specie ... Non così era quella, una cosa diversa, molto diversa ... Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua e il cielo la terra ... Chi conosce la verità, la conosce (questa luce), e chi la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce (Confess. 7, 10, 16). Le ultime parole sono tipiche di un dottore che non ha mai separato, anche sul piano epistemologico, la verità dall'amore e l'amore dalla verità. Per lui la luce intellettuale è stata sempre, come dirà il nostro sommo poeta, «piena d'amore». E mentre voi continuerete per vostro conto la stupenda terzina dantesca, io dirò che qui si tratta delle meraviglie dell'interiorità su cui tanto ha insistito il vescovo l'Ippona – non c'è chi non ricordi le parole del *De vera religione* 36, 72 – una interiorità *ove splende all'anima* – cito le precise parole agostiniane – *una luce non avvolta dallo spazio, ove risuona una voce non travolta dal tempo, ove olezza un profumo non disperso dal vento, ove è colto un sapore non attenuato dalla voracità, ove si annoda una stretta che la sazietà non interrompe* (Confess. 10, 6, 8).*

A questo punto nessuno mi chiederà, penso, un'esposizione approfondita dell'illuminismo agostiniano. Non già perché non sia bello ed entusiasmante parlarne, ma perché il tema è tanto complesso e, per le discussioni che si sono addensate intorno ad esso, tanto difficile che ha bisogno di una trattazione a sé stante, lunga ed attenta. Posso dire solo che è una delle tre soluzioni fondamentali – creazione, illuminazione, beatitudine – della filosofia agostiniana riguardante l'uomo, una soluzione che applica alla conoscenza la dottrina generale della partecipazione. Posso aggiungere che è stata proposta in funzione antiplatonica, cioè come sostituzione della teoria platonica della reminiscenza e che molte delle interpretazioni che ne sono date – platonismo, ontologismo, innatismo – non trovano rispondenza nei testi.

d) Ma torniamo alla rapida visione del panorama antropologico agostiniano. Giova sottolineare ancora l'inseparabile unione tra conoscenza e amore. L'interiorità non è solo scoperta della luce della verità – *in interiore homine habitat veritas* – ma anche la scoperta della sorgente perenne e inarrestabile dell'amore: l'interiorità si apre e si dilata per sua natura nella socialità. Interiorità e socialità rappresentano le due dimensioni inseparabili dello spirito umano. È nota a tutti la celebre metafora agostiniana che stabilisce l'equazione tra amore e peso: l'amore opera nell'animo come il peso nei corpi (cf. *Confess.* 13, 9, 10). Ma forse non è noto a molti che Agostino approfondisce il concetto della socialità, che è essenziale all'amore, e pone nell'amore sociale il fondamento della *Città di Dio*, che è la città dei giusti, la città della pace. Come si sa, egli riduce la storia umana a due città, le due città a due uomini, i due uomini a due amori, i due amori all'amore di sé e all'amore di Dio; ma poi traduce questi due amori in termini di amore privato e amore sociale. E questo è molto importante. Ecco le sue parole: *Duo amores, quorum ... alter socialis, alter privatus ... distinxerunt conditas in genere humano civitates duas ... alteram iustorum, alteram iniquorum: (De Gen. ad litt. 11, 15, 20).*

Vale la pena di fermarsi un istante a percepire il significato di questi due concetti. Amore privato è l'amore del bene proprio, cioè di un bene posseduto o desiderato con esclusione degli altri. Perciò un amore che si accartoccia in se stesso, si chiude, si isola, si priva – da qui il nome di amore privato – del bene comune; un amore che crea la divisione, la quale a sua volta diventa frattura, distacco, opposizione, contrasto. Per questo varco entrano tutti i vizi – l'orgoglio, l'avarizia, la cupidigia – e tutte le sciagure di cui l'uomo è colpevole, origine: ogni male volontario, ogni colpa è un atto d'amore privato; ogni vizio ne è l'effetto e la causa.

Amore sociale invece è l'amore che si apre agli altri, che gode di dare e di ricevere, che considera comune il bene proprio e proprio il comune. È l'amore perciò di quel bene che può essere contemporaneamente tutto di tutti, cioè, in senso pieno, del bene spirituale, nel quale l'amore può compiere, e quando è perfetto compie realmente il grande miracolo di far diventare comune a tutti quello che è proprio dei singoli: *per caritatem fit ut quod habent singuli commune sit omnibus; sic enim*

quisque etiam ipse habet cum amat in altero quod ipse non habet: (In Io. Ev. tr. 67, 2). È l'ideale della *Città di Dio*: qui come tensione, al termine del suo cammino come esaltante e beatificante realtà.

Dalla collisione di questi due amori – privato e sociale – nasce il dramma della storia umana. Agostino nei 22 libri della sua maggiore opera ne narra le vicende e ne dà, dal punto di vista della filosofia e della teologia cristiana, la chiave interpretativa. Vale la pena di rileggere la sua opera. Può aiutarci, anche oggi, a capire l'uomo, che della storia è il protagonista.

Ma l'amore è libero o non è amore. Corre una leggenda che Agostino abbia sacrificato la libertà per difendere la grazia. La verità è che egli ha difeso la libertà «naturale», la libertà «ecclesiale», la libertà «evangelica» o morale: la prima contro i manichei, la seconda contro i donatisti, la terza contro i pelagiani. Io lo chiamerei il cantore della libertà cristiana. Non si dimentichi che una delle prime sue opere ha per titolo *De libero arbitrio* e una delle ultime *De gratia et libero arbitrio*. Altra cosa che abbia visto i limiti della libertà umana, altra cosa che l'abbia negata. Al *De natura* – titolo programmatico di un'opera di Pelagio – egli risponde con un'opera che ha anche essa un titolo programmatico: *De natura et gratia*. Vi difende la grazia *non contro la natura, ma per mezzo della quale viene liberata e retta la natura (Retract. 2, 42.*

e) Ma per conoscere fino a qual punto il vescovo d'Ipbona abbia scandagliato il *grande profundum* che è l'uomo, bisogna rivolgersi all'opera sulla *Trinità*, un altro suo capolavoro. Nessuno si lasci turbare dal titolo. Chi non fosse interessato al mistero trinitario, troverà in quest'opera una profonda indagine sul mistero dell'uomo, su quel mistero che si rivela soprattutto nella triade interiore che costituisce la natura dello spirito umano: l'essere, il pensiero, l'amore.

Vorrei invitare tutti gli uomini, cito un passo delle Confessioni che preannuncia ed anticipa tutta la seconda parte dell'opera sulla Trinità, vorrei invitare gli uomini a riflettere su tre cose presenti in se stessi ... Alludo a queste tre: essere, conoscere, volere. Si noti come io sono e conosco e voglio; sono conoscendo e volendo, conosco

*di essere e di volere, voglio essere e conoscere. Ora come siano inseparabili nella vita queste tre cose, anzi come esse costituiscano una vita unica, una mente unica, un'essenza unica, come insomma ci sia tra esse un'inseparabile distinzione e pur distinzione, lo veda chi può. Ciascuno è davanti a se stesso; guardi in se stesso, e veda e mi risponda: (Confess. 13, 11, 12). La risposta di Agostino venne più tardi, nei libri sulla Trinità, dall'8° al 15°. Con un'indagine lunga, minuziosa, originale, esaltante, anche se un po' faticosa per il lettore, e forse anche per lo stesso autore, egli studia l'uomo per cercare in esso l'immagine di Dio-Trinità. Lo cerca nella cognizione dei sensi esterni dedicando a questo scopo l'intero libro 11°, ma confessa di trovarla in senso proprio solo nello spirito che pensa ed ama. La esprime con questa triade: *mens, notitia, amor*, e con quest'altra che considera una *evidentior trinitas* (*De Trin.* 15, 3, 5): *memoria, intelligentia, voluntas*. Avendo però quest'ultima un duplice oggetto – l'uomo e Dio – essa si raddoppia e diventa: *memoria, intelligentia, voluntas Dei*. Alla prima dedica il libro 10°, un libro molto importante per il pensiero agostiniano sulla conoscenza immediata che lo spirito ha di se stesso, alla seconda i libri 14° e 15°, non meno importanti per la nozione che Agostino propone dell'uomo e della sua grandezza.*

Evidentemente non possiamo seguirlo in questa indagine affascinante. Ma non so resistere alla tentazione di toccare due temi, uno riguardante l'inseparabile unione nell'uomo della conoscenza e dell'amore, l'altro la nozione altissima dell'uomo stesso come *capax Dei*. Sul primo tema citerò un solo testo: *Il verbo* – si tratta del verbo *linguae nullius* pronunciato interiormente dal nostro spirito – *il verbo di cui ora vogliamo discernere e suggerire la natura, è dunque la conoscenza unita all'amore – verbum est ... cum amore notitia –. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama, il suo verbo gli è unito tramite l'amore. E poiché ama la conoscenza e conosce l'amore, il verbo è nell'amore e l'amore nel verbo, e tutti e due nello spirito che ama e che dice il verbo* (*De Trin.* 9, 10, 15).

Un'attenzione maggiore a questo e ad altri testi agostiniani avrebbero risparmiato al vescovo d'Ipbona interpretazioni gratuite come quella intellettualistica e

volontarista – questa più di quella – e avrebbe contribuito a non scomporre, ma a ricomporre la vita dello spirito nell'unità indissociabile della notizia e dell'amore.

In questo al secondo tema dirò che Agostino ricollega la grandezza suprema dell'uomo al suo essere immagine di Dio. Questa tesi dell'uomo immagine di Dio può dirsi il tema fondamentale e più illuminante dell'antropologia e, in genere, del pensiero agostiniano. Perché immagine di Dio, l'uomo *capax Dei est*. Il che vuol dire che l'uomo, benché finito, può raggiungere l'Infinito. Ecco le sue parole: *Eo quippe ipso imago eius (Dei) est, quo eius capax est, eiusque esse particeps potest* – Proprio per questo è immagine di Dio, perché è capace di Dio e può essere partecipe di Lui (*De Trin.* 14, 8, 11). Questo il segno, questa la ragione della sua grandezza. Infatti l'uomo è *una grande* (e meravigliosa) *natura*, dice ancora Agostino, *perché è capace e può essere partecipe della somma natura* (*De Trin.* 14, 4, 6). In altre parole la grandezza dell'uomo si misura dal suo rapporto con l'«Assoluto», con l'«Infinito», con l'«Eterno»; cioè dalla possibilità, che gli è naturale, di essere elevato al possesso immediato di Dio.

Questo, a mio parere, è l'apice della filosofia sull'uomo proposta da Agostino, quello che ne mette in rilievo la sua abissale profondità. L'averlo proposto in un'opera di teologia e partendo da una tesi di teologia – l'uomo creato ad immagine di Dio – nulla toglie al suo valore filosofico né alla sua importanza. Egli inoltre ebbe il merito di tirarne tutte le conseguenze, due soprattutto: una sul piano del dinamismo interiore dello spirito, l'altra sul piano etico dell'azione o, com'egli dice, dell'*uti* e del *frui*. La prima proviene dal fatto che l'*homo capax Dei* diventa necessariamente *homo indigens Deo*, cioè l'uomo inquieto e insaziabile finché non giunga al Bene infinito. Questa indigenza – dico indigenza, non esigenza – crea quella tensione costituzionale e insopprimibile, che porta l'uomo a cercare per trovare e a trovare per cercare ancora. In relazione a questa insaziabilità umana ha definito Dio quel Bene *quod quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius* (*De Trin.* 15, 1, 2).

Il vescovo d'Ipbona ha sviluppato questo tema con grande frequenza e rara efficacia. Lo sa ognuno che abbia letto solo – e sarebbe poco – le prime pagine delle

Confessioni, dove si trova, proprio all'inizio, una delle più celebri espressioni dell'agostinismo e, dobbiamo aggiungere, dell'umana esperienza; una di quelle espressioni che molti ripetono e pochi colgono nel suo significato profondo. Mi riferisco, lo avete compreso, al *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Confess.* 1, 1, 1).

La seconda conseguenza che Agostino tira dell'*homo capax Dei* è la legge fondamentale dell'agire umano espressa dal nostro dottore con una formula che ha fatto molta fortuna: l'*uti* e il *frui*; formula che distingue tra le cose di cui ci si deve solo servire, ed amarle pertanto come mezzi o strumenti, e le cose delle quali si deve solo godere, amarle cioè come fine nel cui raggiungimento si riposa il dinamismo dello spirito ed è beato. Ora in questa distinzione l'uomo appartiene alla cosa di cui bisogna godere, non a quelle delle quali si possa servire. Egli infatti è soggetto, mai oggetto; è fine, mai strumento. Capace di possedere l'Assoluto, acquista in lui un valore assoluto che lo rende arbitro del proprio destino e gli consente, anzi gli impone di non vedere sopra di sé se non Dio solo. Da qui la sacralità inviolabile dell'uomo e la celebre definizione della *Città di Dio*: «*ordinatissima e concordissima società di coloro che godono di Dio – fruentium Deo – e godono l'un dell'altro in Dio* (*De civ. Dei* 19, 13). Interessante questo secondo inciso – *godono l'un dell'altro in Dio* –, che rivela il pieno espandersi e la perfetta attuazione della socialità e della dignità umane.

2) L'uomo magna quaestio

Ho dato una rapida idea, un'idea sommaria, ma, spero, non inutile del *grande profundum* che è l'uomo secondo il vescovo d'Ipbona. Ma per lo stesso dottore l'uomo non è solo questo; è anche una *magna quaestio*, un grosso problema, anzi è un grosso problema perché un *grande profundum*. Con ciò si apre un altro panorama sulla filosofia agostiniana sull'uomo, un panorama non meno vasto, non meno bello, né meno importante di quello precedente, ma sul quale non posso gettare che uno sguardo ancora più rapido.

Ho detto: l'uomo è una *magna quaestio* perché è un *grande profundum*. Non tutti gli interpreti hanno colto questo rapporto essenziale tra il primo tema e il secondo. Mi riferisco a quegli interpreti che lo accusano con una certa compiacenza di pessimismo quando, parlando dell'uomo, ne descrive i mali e le contrastanti prerogative. Non v'è dubbio che Agostino sente acutamente il problema, diciamo pure il paradosso, dell'uomo nella sua condizione esistenziale, ed ha nella sua tavolozza colori molto vivaci per dipingere i chiaro oscuri. L'uomo profondamente uno nella sua natura – si ricordi che il vescovo d'Ippona ha difeso l'unione sostanziale tra l'anima e il corpo anche se non ha usato questo aggettivo scolastico – uno dunque nella sua natura, eppur tanto diverso nelle sue componenti – materia e spirito –, nei suoi sentimenti – ragione e senso –, nei suoi desideri – opposizione perenne tra ciò che ha e non vorrebbe avere e ciò che non ha e vorrebbe avere.

È l'enigma della morte che colpisce Agostino, l'enigma della lotta tra la carne e lo spirito, l'enigma del valore o, in termini più generali, l'enigma del male. Di questo grave ed angoscioso problema, che lo tormentò per tutta la vita, perché esso non cessa di tormentare la vita di tutti gli uomini, aveva trovato la soluzione metafisica, con l'aiuto dei platonici, prima della conversione – male = privazione di bene –, soluzione che difese, poi, tenacemente e lungamente contro i manichei; ma la soluzione del fatto esistenziale e storico del male era più oscura, più difficile, più tormentosa; per trovarla occorreva sospingere il pensiero oltre le sponde della pura filosofia. Agostino non dubitò di farlo.

Considerò attentamente i mali che l'uomo soffre involontariamente e quelli che volontariamente commette: nei primi vide un contrasto stridente tra la sua grandezza e la sua miseria, degli altri riconobbe apertamente la causa nella libertà e la difese. Difese la libertà anche sotto la misteriosa azione della grazia mettendo in rilievo, di questa, la *suavis liberalitas*. Ma non poté non riconoscere che la libertà umana, assediata dalla *ignorantia* e ostacolata dalla *difficultas* è troppo debole è troppo fragile per percorrere da sé, con le sole sue forze, il faticoso cammino della rettitudine morale e della giustizia. Aveva ragione Pascal quando, riassumendo il pensiero agostiniano, esclamava: *Come è grande (l'uomo) per la sua natura! come è*

basso per i suoi difetti! Il vescovo d'Ipbona aveva detto testualmente a proposito della socialità: *nessuno più sociale dell'uomo per natura, nessuno più antisociale per vizio (De civ. Dei 12, 27).*

Agostino dunque vide nei mali che attanagliano l'uomo e lacerano i tessuti dell'umanità una condizione penale: essi suscitano un problema che la filosofia pone, ma non sa risolvere. La *magna quaestio*, che è l'uomo, trova l'ultima soluzione solo nella teologia. E la teologia per Agostino si riassume in un nome solo: Cristo. In realtà la mediazione di Cristo come unica soluzione del problema del male sta al centro di tutte le sue opere, di tutto il suo pensiero. Solo il mistero dell'uomo–Dio chiarisce e spiega il mistero dell'uomo.

Tra i tanti testi mi sia lecito citarne uno, singolare per la forza di sintesi e per l'opposizione, che si risolve appunto in Cristo, tra i due grandi mali che costituiscono la nostra miseria – l'iniquità e la morte – e i due grandi beni che sono propri della beatitudine: la giustizia e l'immortalità. Dice dunque nella *Città di Dio* parlando della mediazione di Cristo: *Egli, il Figlio di Dio, rimanendo immutabile, prese da noi, per prenderci con sé, la nostra natura; e nulla perdendo della sua divinità, si rese partecipe della nostra umanità, affinché noi, mutati in meglio, perdessimo la nostra condizione di ingiusti e mortali divenendo in lui immortali e giusti; e così, riempiti del sommo bene, conservassimo nella bontà della sua natura quanto di buono egli aveva creato nella nostra: (De civ. Dei 21, 15).*

Si comprende allora perché e come Agostino reagì energicamente ai pelagiani. Reagì in nome anche della filosofia. Essi infatti, i pelagiani, con il loro illusorio ottimismo non solo negavano una tesi fondamentale di teologia – la necessità della redenzione di Cristo – ma lasciavano senza risposta un problema fondamentale di filosofia, quello dell'uomo; dell'uomo e della sua condizione mortale, dei suoi mali, della sua storia, intrisa così spesso di lacrime e di sangue.

A questa grave domanda: chi è l'uomo? – tanto grave da costituire in ogni tempo, soprattutto nel nostro, la base della cultura e della civiltà –, non rispondevano in modo soddisfacente né i platonici, né i manichei, né i pelagiani. Prendendo posizione

contro di loro Agostino diede una risposta, proponendo una nozione della grandezza dell'uomo e della sua problematicità che merita ancora di essere ascoltata, e non solo per la sua attualità di sintonia, che è vera e profonda, ma anche, caso mai, per quella di complemento. Dando una risposta il vescovo d'Ipbona inaugurò in modo programmatico una feconda collaborazione tra ragione e fede, filosofia e teologia. Anche questo suo metodo che passa incolume tra razionalismo e fideismo, seguendo la via regia del *veritatis medium*, merita la nostra attenzione.

Ma, dirà qualcuno: non ci sono lacune, non ci sono ombre nell'antropologia agostiniana? Ci sono certamente. Quella, per fare un esempio, di aver lasciata insoluta la questione della origine delle singole anime – Agostino oscillò fino all'ultimo tra un traducianismo spirituale e il creazionismo –, o quella, per far un altro esempio, di non aver approfondito abbastanza le relazioni che legano nella conoscenza umana la cognizione sensitiva e quella intellettuale. Ma ciò non toglie che la sua risposta sia ancora, per molti aspetti non secondari, luminosa, e che possa aiutarci, anche oggi, a chiarire a noi stessi quello che resta il problema fondamentale del pensiero umano: l'uomo.

Era questo che volevo dire. E vi ringrazio di avermi dato occasione di dirlo col vostro amabile invito e colla vostra paziente attenzione.