

# *QUID ET UNDE MALUM: ATTUALITÀ DI AGOSTINO*

LUIGI ALICI

## **1. Jonas: dallo gnosticismo al nichilismo**

Questo intervento vorrebbe suggerire un approfondimento in chiave etico-antropologica intorno al tema del male; attraverso un confronto con alcuni testi di Agostino, è possibile far emergere un nucleo di pensiero grazie al quale attivare una efficace interlocuzione critica con il pensiero contemporaneo. Possono aiutarci, in tale approccio, due suggestioni di Hans Jonas.

La prima può essere ricavata da un saggio del 1952, che in un certo senso fa da cerniera fra la prima e la seconda fase della sua ricerca, e riguarda un riconoscimento nei confronti della scuola di Heidegger, grazie alla quale Jonas è stato «in grado di vedere aspetti del pensiero gnostico che sino ad allora non erano stati visti»<sup>1</sup>. La lunga consuetudine di studio con il pensiero antico si è quindi dimostrata in lui decisiva per inquadrare il senso del nichilismo moderno. In questo modo proprio l'esistenzialismo che aveva fornito i mezzi di un'analisi storica finisce per essere a sua volta coinvolto nei risultati della medesima; infatti, scrive

---

<sup>1</sup> Cfr. JONAS 1999, 263.

Jonas, «se l'essenza dell'esistenzialismo è un certo dualismo, un estraniamento fra uomo e mondo con la perdita dell'idea di un cosmo affine - in breve, un acosmismo antropologico -, allora non è necessariamente solo la moderna scienza naturale a poter creare una tale condizione». Ebbene, egli continua, «ci fu un momento nella storia occidentale, l'unico di cui sia a conoscenza, in cui, indipendentemente da tutto ciò che è simile alla scienza moderna, quella condizione è stata realizzata e vissuta con tutta la veemenza di un evento cataclismico»<sup>2</sup>: si tratta, a suo giudizio, proprio del fenomeno gnostico che attraversa i primi tre secoli dell'era cristiana.

Il tratto comune che la gnosi antica avrebbe con il nichilismo e l'esistenzialismo contemporaneo consisterebbe in una "atmosfera radicalmente dualistica", che finisce paradossalmente per legittimare l'idea di una libertà assolutamente svincolata. Il sentimento di una assoluta insuperabilità fra uomo e mondo si duplica infatti, in un certo senso, nella convinzione di una reciproca estraneità fra mondo e Dio: «Il difetto del mondo non sta in una carenza di ordine, semmai nella sua troppo pervasiva completezza»<sup>3</sup>. In tale prospettiva solo l'uomo *pneumatikos*, che non appartiene a nessun ordine, è al di sopra della legge, al di là del bene e del male. Non solo la nietzscheana volontà di potenza ma anche l'essere gettato dell'uomo nel mondo (*Geworfenheit*) potrebbe essere intercettato su questa lunghezza d'onda: la libertà assoluta sarebbe quindi la risposta nichilistica - e non più spirituale - a una condizione di

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 271.

“fuoruscita” dal divino. Resta però una differenza: l’uomo gnostico si scopre scaraventato in una natura antidivina e quindi antiumana, mentre l’uomo moderno in una natura per lo più opaca, neutra, indifferente. Forse l’indifferenza è la versione moderna e postmoderna di questa frattura radicale fra uomo ed essere, che è alla base del nichilismo.

Ricavo la seconda suggestione da un corso sulla libertà, risalente al 1970 e pubblicato postumo, in cui Jonas annota un interessante ricordo personale: «Jaspers una volta mi disse in un’indimenticabile conversazione su Agostino che Agostino era: “Una perla in una conchiglia malata”»<sup>4</sup>. L’espressione riassume in modo efficace la lettura insuperabilmente ambivalente – in un mix di attrazione e avversione – che accomuna un tornante non trascurabile del pensiero contemporaneo: da Husserl a Jaspers, da Heidegger a Jonas e Hannah Arendt, da Scheler a Guardini e Camus<sup>5</sup>. Si tratta di un’interpretazione di Agostino – in una certa misura condivisa anche da Jonas – che vede nel suo pensiero una oscillazione irrisolta fra una libertà lasciata completamente a se stessa, nella vertigine di una tentazione interiore irresistibile, e il suo decadere a mero *appetitus*, che può essere vinto solo nell’abbandono della *caritas*, in cui la Grazia vince la Legge. Piegandosi all’apparato concettuale proprio della metafisica platonica e neoplatonica, Agostino si sarebbe quindi pre-

---

<sup>4</sup> Cfr. JONAS 2010, 175.

<sup>5</sup> Questa linea interpretativa è al centro di ALICI-PIERETTI-PICCOLOMINI 2000, vol. 1: *Esistenza e libertà*. Gli altri volumi affrontano i seguenti temi: vol. 2: *Interiorità e persona*, 2001; vol. 3: *Verità e linguaggio*, 2002; vol. 4: *Storia e politica*, 2004.

clusa, secondo Jonas, la comprensione della autentica problematica dell'insufficienza umana, e con essa dell'effettiva questione della libertà<sup>6</sup>.

Come si vede, siamo qui nell'ambito degli studi e degli interessi che accompagnano costantemente la ricerca di Franco De Capitani su Agostino, particolarmente e costantemente attenta al rapporto tra libertà e male (come confermano i suoi studi sul *De libero arbitrio* e sulle opere antimanichee). Questo intervento mantiene sullo sfondo la preziosa ricerca di De Capitani, nell'intento di confermarne per via indiretta l'attualità e la rilevanza.

La prima tesi di Jonas, quella cioè che legge l'attualità dello gnosticismo antico nella deriva nichilista in cui si assume ed estremizza il dualismo uomo-mondo, offre un importante spunto di riflessione; a partire da qui, vorrei provare a chiedermi perché non riconoscere anche l'attualità della risposta antignostica di Agostino, che in questi modo potrebbe essere assunta anche come una forma privilegiata d'interlocuzione critica con il nichilismo contemporaneo. D'altro canto, proprio la fecondità euristica dell'impianto antidualistico agostiniano ridimensiona drasticamente la seconda tesi di Jonas, ricavata da Jaspers, che nasconde un sospetto pregiudiziale, condiviso da Heidegger e trasmesso

---

<sup>6</sup> Nello stesso anno in cui pubblica la sua dissertazione di dottorato, condotta sotto la guida di Heidegger e Bultmann (*Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg, Göttingen 1930*), Jonas aveva dedicato proprio ad Agostino il suo primo libro: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (Göttingen, 1930). Nel 1965 a Göttingen viene pubblicata una seconda edizione con un diverso sottotitolo: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*.

da quest'ultimo anche alla Arendt e allo stesso Jonas, secondo il quale filosofare nella fede sarebbe una sorta di macroscopica contraddizione in termini, il cui sintomo più vistoso si manifesterebbe nell'appartenenza ecclesiale del credente, fatalmente esposta a una deriva autoritaria.

Com'è noto, sull'approccio agostiniano al tema del male pesano due critiche di segno opposto, che in un certo senso finiscono per elidersi reciprocamente: per un verso, chi ha presente soprattutto la filosofia neoplatonica, considerandola come una presenza ontoteologica pervasiva e invadente, ha buon gioco nell'imputare ad Agostino (limitandosi peraltro a considerare per lo più la sua produzione giovanile) una forma di teodicea estremamente ottimistica, che riduce il male a semplice assenza di bene; al contrario, chi insiste sul pessimismo agostiniano, frutto di una ossessione dualistica (arrivando addirittura a ipotizzare una sorta di "manicheismo di ritorno" nella dottrina delle due città), tende a sopravvalutare l'influsso gnostico, fino ad assolutizzarlo. In ogni caso, siamo rimandati ancora una volta alla tesi della presunta incommensurabilità fra fede e ragione, in due varianti opposte: in un caso la fede comporta una resa incondizionata a un pensiero maturato altrove; in un altro caso la fede cerca una rivalsa autoritaria, imprigionando la perla entro una "conchiglia malata", secondo l'immagine - efficace quanto discutibile - di Jaspers.

Cercando di superare questa falsa antinomia, si può invece affermare che l'attualità di Agostino, soprattutto oggi, va ricercata proprio nella possibilità di tenere insieme i due aspetti che consentono di istruire la questione del male, rendendo possibile una convivenza non contraddittoria - si potrebbe dire con una formula un po' sbrigativa ma non

del tutto infondata – fra ottimismo ontologico e pessimismo etico. La sostanziale contemporaneità di composizione del *De natura boni* e delle *Confessiones* ci offre una conferma non secondaria di questo disegno. In un orizzonte culturale francamente quasi ossessionato dal sospetto heideggeriano contro l'ontoteologia e ormai rassegnato al divorzio, ritenuto irreversibile, di etica e ontologia, Agostino può aiutare a riaprire i giochi proprio su questo punto, insegnandoci – ancora una volta – a distinguere senza separare.

## **2. Agostino tra manicheismo e neoplatonismo**

In questa sede vorrei richiamare l'attenzione sul guadagno della ricerca agostiniana proprio in ordine a tale questione di primaria importanza: la complessità irriducibile che affiora storicamente nella sfera dell'esistere può essere riconosciuta come espressione di uno statuto antropologico, secondo il quale l'essere umano è l'unica creatura in cui l'ordine naturale dell'essere, l'ordine razionale del conoscere e l'ordine morale del volere s'incontrano in modo costitutivo e non accidentale, come sostiene Agostino, operando una mediazione audace fra l'elaborazione di un'antropologia trinitaria e una tripartizione tipica della filosofia tardo-antica, che porta a riconoscere Dio come «*causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, fons bibendae felicitatis*»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. *civ.*, VIII, 10, 2.

La capacità di tenere insieme ontologia neoplatonica e teologia creazionistica consente all'Ipponate di istruire su questa base la domanda *Quid est malum?*, senza per questo rinunciare a lasciarsi interpellare dalla domanda manichea *Unde malum?* Quest'ultima domanda celava un orizzonte problematico inedito per la filosofia platonica, nella quale il male si risolveva in ultima istanza in una sorta di idea limite, raggiunta ipotizzando la massima distanza dall'Uno, che coincide anche con la negazione dell'ultimo residuo ontologico, in una scala di progressivo allontanamento e depotenziamento ontico. L'aspetto nuovo introdotto dalla gnosi manichea è rappresentato dal tema della positività del negativo, che nasce dalla constatazione del carattere aggressivo e non semplicemente difettivo del male. È anche a partire da qui che Agostino passa dalla interpretazione del male come *deprivatio* a quella del male come *depravatio*<sup>8</sup>.

Gli studi più recenti sulla figura di Mani aiutano a comprendere meglio la potenza angosciante di questa aggressione e il contesto di profonda sensibilità religiosa in cui la questione viene affrontata. Come sottolinea Aldo Magris, alla formazione della dogmatica manichea concorrono in modo determinante anche alcune correnti giudaiche del tempo, che influenzano la comunità elcasaita di Patticius, padre di Mani, in mezzo alle quali lo stesso Mani vive gli anni dell'infanzia e della prima giovinezza<sup>9</sup>; a tali orientamenti probabilmente si deve l'assunzione di una visione lineare e non ciclica del tempo, che conferisce

---

<sup>8</sup> Cfr. EVANS 1982, 3.

<sup>9</sup> Cfr. MAGRIS 2015, 13-55.

drammaticità nuova al conflitto morale. Nello stesso tempo, Magris invita a non leggere il dualismo di Mani come una forma di diteismo, insistendo sulla natura paradossale della conflittualità interna alle forze delle tenebre che rompe la stasi del “primo tempo”, trasformando la conflittualità interna in conflittualità esterna: è come se il male avesse essenzialmente un baricentro esterno, quasi avesse bisogno di un “organismo sano” da aggredire per potersi affermare; se si vuole, considerato il greve materialismo entro il quale viene sceneggiato lo scontro fra la Luce e le Tenebre, una metafora inquietante del cancro, in cui la disfunzione patologica ha sempre bisogno di un organismo sano per nutrire parassitariamente la propria aggressività.

Nonostante questo e pur accettando la sfida drammatica di Mani, tenuta invece radicalmente a distanza dall’ontologia neoplatonica, Agostino riesce ad articolare una posizione capace di distinguere – senza separare – etica e ontologia. Due brevi incursioni nel *De natura boni* e nelle *Confessiones* possono aiutare a chiarire meglio questo punto.

Nel *De natura boni* Agostino stigmatizza con sarcasmo la tesi sacrilega della fragilità dell’essere divino, costretto a difendersi dall’attacco di potenze oscure, gettando un’ombra sulla sua assoluta bontà («non si può nuocere assolutamente alla natura di Dio»<sup>10</sup>), e lascia che una terribile spada di Damocle pesi sull’intera dogmatica manichea: «prima che si combattesse, ci fu una dura ed inevitabile necessità di

---

<sup>10</sup> Cfr. AGOSTINO 1997, *nat. b.*, 11, p. 359.



combattere»<sup>11</sup>. In un certo senso, dunque, «se la natura tenebrosa ha nociuto alla natura divina e la natura divina ha nociuto alla natura delle tenebre, allora queste due nature, che si sono danneggiate a vicenda, sono entrambe cattive»; non solo, ma in questo caso si assiste a un incredibile capovolgimento di fronte, che destabilizza il senso stesso del dualismo gnostico: «la progenie delle tenebre è stata migliore di animo, poiché, se ha nociuto, lo ha fatto senza volerlo: infatti non ha voluto nuocere, ma godere del bene di Dio»<sup>12</sup>.

La radice di questa confusione sta in un “equivoco narrativo” che Agostino denuncia senza mezzi termini: non si può “raccontare l’origine”, con il pericolo fatale di imprimere alla differenza etica tra bene e male una deriva narrativa (aggravata ulteriormente dall’impianto materialistico), senza un’indagine preliminare intorno alla “differenza metafisica” fra essere creante ed essere creato: «La domanda sulla natura del male – conclude Agostino – deve perciò precedere quella sulla sua origine»<sup>13</sup>. Il *De natura boni* si apre infatti con una precisazione fondamentale, che pone all’interno dell’ontologia una cesura fondamentale fra bene sommo e beni finiti: «Il sommo bene, al di sopra del quale non c’è nulla, è Dio; perciò è bene immutabile, cioè veramente eterno e veramente immortale. Tutti gli altri beni sono unicamente a partire da quello, ma non sono parte di quello»<sup>14</sup>. Ciò che è parte di quello, vi

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 43, p. 393.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 42, p. 389.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 4, p. 353.

<sup>14</sup> La distinzione, che ricorre anche più avanti (*nat. b.*, 27, 27) e già in qualche modo chiamata in causa nella polemica antimanichea (*Contra ep. Man.* 37, 42; *Contra Fel.* 2,

si identifica, mentre quanto è stato fatto a partire da quello, non s'identifica con lui»<sup>15</sup>.

La conseguenza che ne deriva consente di apprezzare in Agostino una originalità di fondo, per il fatto che pone una differenza di principio fra piano ontologico e piano morale, ignota ai suoi interlocutori: «tutti i beni, infatti, anche se non sommi, ma pur sempre prossimi al sommo bene, e ancora tutti i beni, anche quelli estremi, distanti dal sommo bene, non possono essere se non a partire dallo stesso sommo bene»<sup>16</sup>. Dunque «il male non è altro che corruzione: della misura, della forma o dell'ordine naturale»<sup>17</sup>. Non è possibile in questa sede approfondire la riflessione sui *tria generalia bona*, che in quest'opera sono individuati nelle categorie di *modus*, *species*, *ordo*, equivalenti alla triade *mensura*, *numerus*, *pondus*, e intesi come forme ordinatrici, immanenti a tutte le nature create<sup>18</sup>.

È comunque interessante come Agostino, in un contesto fortemente sensibile all'impianto neoplatonico, tragga da questo dispositivo la pos-

---

17-21), verrà ripresa e ulteriormente sviluppata da Agostino nell'opera *Contra Iul. imp* 6, 5, dove si dice che rispetto a Dio «nulla natura coaeterna est [...] non de ipso, sed tamen ab ipso, hoc est, non de natura eius, sed potentia tamen eius». In questo modo si pone un dislivello metafisico irriducibile, ignoto al pensiero greco, tra la causalità creatrice di Dio (*ab illo*) e la natura creata dal nulla, che non è quindi un prolungamento della sostanza divina (*de illo*), né può dirsi coeterna ad essa. In tal senso può dirsi *de Deo* soltanto Cristo, Figlio unigenito del Padre ed uguale al Padre.

<sup>15</sup> Cfr. AGOSTINO 1997, *nat. b.*, 1, p. 349.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 1, p. 351.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 4, p. 353.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1. La corrispondenza con la seconda triade, espressamente collegata alla fonte biblica di Sap. 11,21 (*nat. b.*, 21), è ribadita anche in *Contra Faust.* 21, 6. Rimando per alcuni approfondimenti all'edizione citata di quest'opera.

sibilità di una graduazione onto-assiologica, che tuttavia non gli impedisce di escludere nel modo più categorico qualsiasi ipostatizzazione del male: «il peccato non consiste nel desiderio di una natura cattiva, ma nell'abbandono di quella migliore. Perciò è male in sé l'atto, non quella natura di cui fa cattivo uso chi pecca. Il male consiste nell'uso cattivo del bene (*malum est enim male uti bono*)»<sup>19</sup>. Persino il dolore, ritenuto in un'ottica materialistica come *praecipue malum*, «può esserci solo nelle nature buone»<sup>20</sup>.

Agostino aveva sperimentato personalmente la ferita del male. Nel secondo libro delle *Confessiones*, in particolare, s'interroga sul movente di un furto inutile e sulle conseguenze distruttive che esso, come ogni colpa, inevitabilmente produce. Dinanzi alla inspiegabile gratuità del male e alla constatazione della rete di complicità perverse che sembrano aggravarlo, alla fine si fronteggiano la miseria umana e la misericordia divina. Un altro luogo interessante è documentato nel quarto libro, dove Agostino già manicheo racconta la morte dell'amico del cuore, che lo getta in uno stato di profondo sconforto, da cui maturano domande roventi sul senso del vivere e del morire: «Quella sofferenza fece sprofondare nelle tenebre il mio cuore: dove volgevo lo sguardo non c'era altro che morte. La terra natale era per me un tormento, la casa paterna un'incredibile infelicità; tutto ciò che avevo condiviso con lui, si trasformava senza di lui in un martirio smisurato. I miei occhi lo cercavano dovunque e non mi si presentava; odiavo tutte le cose, perché non lo avevano più in

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 36, p. 381.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 20, p. 365.

mezzo a loro e non erano più in grado di dirmi: “Ecco che arriva”, come quando, da vivo, era assente. Ero io diventato un grave problema a me stesso (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*)»<sup>21</sup>.

Il momento drammatico della morte fa sperimentare la fragilità del vincolo relazionale, che Landsberg, commentando questa pagina, definisce «qualcosa di affine al sentimento di un’*infedeltà tragica*»<sup>22</sup>; questa nasce dall’aver «costituito un *noi* col morente. E in questo *noi*, per la forza di questo nuovo essere d’ordine personale, siamo introdotti alla conoscenza vissuta del nostro *dover morire*»<sup>23</sup>. L’esperienza dell’abbandono unilaterale dell’amico apre un confitto insanabile con ogni promessa di stabile condivisione interumana, ponendo in modo ultimativo il tema della caducità dell’esistere. Il rassicurante sofisma di Epicureo, che negava ogni possibilità di incontro tra la vita e la morte, è distrutto alla radice. Questa sorta di auto-interrogazione esistenziale, che l’Autore riprende con espressioni simili anche altrove<sup>24</sup>, segna l’ingresso nella storia del pensiero occidentale di un «atteggiamento radicalmente riflessivo», come l’ha chiamato Charles Taylor, al quale corrisponderebbe l’adozione in fi-

---

<sup>21</sup> Cfr. AGOSTINO 1992, *conf.*, IV, 4, 9, p. 91. Sottolinea questo passaggio anche ARENDT 1987, 403. Heidegger intercetta proprio in Agostino questo tema, citando un passo analogo (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii: conf.*, X, 16, 25): cfr. HEIDEGGER 1986, 66.

<sup>22</sup> Cfr. LANDSBERG 1980, 20.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 18. Heidegger, invece, sempre secondo Landsberg, «non sembra avere avvertito l’importanza di questa differenza. Il *Mitsein* rimane per lui una nozione estremamente formalizzata. La sua filosofia non contiene l’amore, come non contiene la fede o la speranza» (*Ibid.*, 22, nota 9).

<sup>24</sup> Cfr. *conf.*, II, 10, 18 (*factus sum mihi regio egestatis*) e X, 16, 25 (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*).

losofia del «punto di vista di prima persona»<sup>25</sup>. Per questo, «non si esagera – egli aggiunge – quando si afferma che è stato Agostino a introdurre l’interiorità della riflessività radicale e a trasmetterla nella tradizione filosofica dell’Occidente»<sup>26</sup>.

Il *cor inquietum* chiede quindi un’attenzione nuova all’impegno filosofico, mettendo in guardia da ogni evasione naturalistica. Si disegna in questo modo un campo di riflessione, che introduce una distinzione di principio tra interrogazione filosofica e sapere empirico; tra l’orizzonte del mistero e lo spazio del problema, per usare le note categorie di Gabriel Marcel: quello scarto tra soggetto e oggetto che per il rigore scientifico è un irrinunciabile principio metodologico, per la riflessione filosofica rappresenta, invece, un segno inequivocabile di inautenticità. Per altro verso, poi, l’idea di autoaffezione concorre alla genesi della nozione di cura, di cui Heidegger difenderà lo statuto ontologico, riconoscendone la paternità proprio ad Agostino.

L’interiorizzazione del conflitto, che nasce indubbiamente in Agostino stesso da una costante meditazione della Scrittura – dal libro della Genesi alle lettere di Paolo –, lo riporta comunque a misurarsi con i dogmi manichei, dove il conflitto, già a livello cosmico, è esogeno perché prima di tutto è endogeno: in una certa misura, come abbiamo visto, il conflitto appartiene alla natura stessa dei due Principi. La sfida che Agostino raccoglie consiste nello sciogliere il groviglio che è alla base

---

<sup>25</sup> Cfr. TAYLOR 1993, 172.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 173.

della gnosi manichea: è questo il senso della distinzione tra la domanda intorno al *quid*, considerata pregiudiziale, e quella intorno all'*unde*.

Questa nuova impostazione del problema consente anzitutto di non minimizzare sul piano etico la radicalità del male e soprattutto la genesi interiore del male morale. A questo livello, appellarsi a una coraggiosa opera di resistenza etica, nonostante mantenga intatto il suo alto valore morale e umano, può essere solo una pericolosa illusione volontaristica. Come ha affermato Agostino, prendendo le distanze dalle promesse di autosufficienza dell'etica stoica, non è possibile neutralizzare la fragilità dell'io dinanzi all'assalto delle passioni, illudendosi di poter deporre il proprio involucro somatico ai piedi del rifugio sicuro entro un'interiorità "pura" e compatta. L'itinerario di interiorizzazione non coincide con un allontanamento dai territori esteriori del male, ma al contrario avvicina all'incontro con la sua enigmatica genesi personale, dove il male, perso ogni referente esterno, si fa interno alla volontà, diventa quasi una malattia radicale dello spirito.

Quest'interiorizzazione del conflitto porta drammaticamente in primo piano la duplicità della *voluntas*: «Qual è l'origine di questo fenomeno straordinario? - si chiede Agostino - Quale la causa? Lo spirito comanda al corpo e questo obbedisce immediatamente: lo spirito comanda a se stesso e incontra resistenza»<sup>27</sup>. E più avanti: «Mentre io stavo decidendo di servire ormai il Signore Dio mio, come da tempo

---

<sup>27</sup> Cfr. AGOSTINO 1992, *conf.*, VIII, 9, 21, p. 243.

avevo progettato, ero io a volere, io a non volere; io in entrambi i casi (*ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram*)»<sup>28</sup>.

In questo senso la passività dell'*homo patiens* arriva a destabilizzare persino la relazione dell'io con se stesso, che è la forma, più radicale e insieme più fragile, in cui si riassume la nostra identità relazionale<sup>29</sup>. La vita interiore non è più il rifugio sicuro entro cui attestare l'ultima linea di resistenza, ma l'avamposto dove si consuma la battaglia più dura dell'io con se stesso.

### 3. Il bene tra ontologia ed etica

Agostino si è interrogato a lungo intorno al mistero di questa coabitazione di bene e male nella condizione umana, che nel *De civitate Dei* si trasforma - con evidenti valenze anti-donatiste - in una riflessione intorno alla *permixtio*, come insuperabile condizione storica: il male è un attributo accidentale e non necessario della finitezza; alla vulnerabilità, che di per sé non impedisce una "buona finitudine", s'aggiunge il *vulnus* della fallibilità, per cui il male può dilagare nell'intero perimetro dell'esistenza, indebolendo la dinamica del conoscere e quella del volere. Parafrasando il Ricoeur di *Finitudine e colpa*, si potrebbe affermare, proprio per questo, che della colpa si dà solo una «descrizione empirica», non certo una «descrizione eidetica»: «la colpa resta un corpo estraneo

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, VIII, 10, 22, p. 245.

<sup>29</sup> Ho cercato di esplorare le valenze etico-teoretiche di questo tema, a partire dal paradigma agostiniano, in ALICI 1999. Per un approfondimento ulteriore, su un diverso registro bioetico, rimando al mio più recente ALICI 2016.

nell'eidetica dell'uomo. Non si dà una intelligibilità di principio di questa mancanza [...]. La colpa è l'assurdo»<sup>30</sup>. La sfida, dunque, è tenere insieme, nella penombra dell'esistere, l'altezza luminosa della vocazione e l'evento torbido della caduta.

Lo statuto dell'*homo fragilis* testimonia tangibilmente questo difficile equilibrio tra il primato del bene e il peso del male, contaminando tutti i tornanti dell'esistenza che dal somatico s'inoltrano verso lo psichico, l'etico, lo spirituale. Il fascino perverso del peccato, la pulsione della concupiscenza<sup>31</sup>, la perdita di equidistanza fra bene e male, dovuta all'ottenebrarsi dell'intelligenza e all'insubordinazione della volontà, oltre al dolore fisico e alla morte, sono sintomi diversi di una medesima fragilità, in cui al limite della finitezza s'aggiunge il *vulnus* della caduta.

Questa articolazione della differenza fra etica e ontologia consente ad Agostino la massima distanza dai platonici in nome dell'etica e nello stesso tempo la massima distanza dal manicheismo – ben più profonda della prima – in nome dell'ontologia. L'enigmatica coabitazione di bene e di male nella complessità dell'esistere si comprende quindi alla luce di una asimmetria ancor più originaria, che attribuisce al bene – e solo al bene – un doppio statuto, ontologico ed etico. L'asimmetria impedisce di opporre bene e male, quasi fossero i due termini contrari che si collocano

---

<sup>30</sup> Cfr. RICOEUR 1990, 445.

<sup>31</sup> La *concupiscentia carnis* non è per Agostino il piacere sensibile in quanto tale, ma un appetito disordinato, principale fattore di trasmissione del peccato originale, che si accompagna ad uno stato di rottura dell'amicizia con Dio (*reatus: nupt. et conc.* I, 26, 29), rimesso nel battesimo. Essa è peccato, perché non si crede in Dio; è pena del peccato, perché attesta una punizione per la disubbidienza; è causa del peccato, perché acceca il cuore nell'atto di commetterlo (*Contra Iul.*, 5, 3, 8).



agli antipodi di una medesima scala ontologica, come Agostino ci ha insegnato: tutte le nature, «*in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum naturae sunt, bonae sunt*»<sup>32</sup>.

La creazione attesta quindi, nella visione agostiniana, una fondamentale equazione di bene ed essere (tesi posta al centro del *De natura boni*), per cui non può darsi alcuna reale alternativa all'ordine creaturale del bene: la sua massima negazione possibile, nella forma di una opposizione contraddittoria, sarebbe il non essere, che per definizione non è ipostatizzabile. Del resto, nemmeno il fuoco eterno, che tormenterà gli empi, «*mala natura est*», avendo una propria misura, forma e ordine, così come non è naturalmente *mala* nemmeno la luce quando tormenta i nostri occhi infiammati<sup>33</sup>. Nel *De civitate Dei* Agostino andrà ancora più avanti, affermando corentemente che anche il diavolo, in quanto natura creata, è ontologicamente un bene: «*perversitas eam malam facit*»<sup>34</sup>.

C'è quindi una identità originaria tra l'ordine dell'essere e quello del bene, che il dislivello tra creatura umana e Creatore mantiene, anche se all'interno della differenza irriducibile tra finito e infinito. Invece l'antitesi tra bene e male nella scala morale si configura come opposizione tra contrari. Il bene dunque può essere accreditato secondo un doppio statuto, ontologico ed etico, mentre il male non può esibire alcuno statuto ontologico. Non resta quindi che intendere il *vitium* come

---

<sup>32</sup> Cfr. *civ.*, XII,3.

<sup>33</sup> Cfr. *nat. b.*, 38.

<sup>34</sup> Cfr. *civ.*, XIX, 13, 2.

una sorta di patologia difettiva che può insediarsi solo *in aliquo bono*. Nel *De civitate Dei* ritorna una tesi praticamente identica a quella sopra ricordata del *De natura boni* («*malum est enim male uti bono*»): si dice infatti che il male «non è ciò verso cui si cade, ma riguarda l'atto del cadere; non si cade cioè verso nature cattive, ma si cade in modo cattivo, poiché si agisce contro l'ordine naturale, volgendosi dall'essere sommo verso l'essere inferiore»<sup>35</sup>.

La domanda *unde malum* va dunque istruita su un piano diverso da quello dell'ontologia; il percorso a ritroso dagli effetti alla causa non conduce in questo caso a una natura, ma ci porta dinanzi all'ultima frontiera, non ulteriormente attraversabile, di autodeterminazione della volontà: «*Radicem radicis quaerere non possum*»<sup>36</sup>. Se è vero che il male entra storicamente nel mondo nella forma anomala di una causalità difettiva («*non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio*»<sup>37</sup>), allora «se si ricerca la causa efficiente di questa cattiva volontà - è ancora Agostino -, non si trova nulla; che cos'è infatti che rende la volontà cattiva, se è essa stessa a rendere un atto cattivo? Perciò è la volontà cattiva la causa di un atto cattivo, mentre non c'è una causa della volontà cattiva»<sup>38</sup>.

Anche Jonas pone un vincolo originario e fondante tra etica e ontologica, che trova il suo cardine in quello che egli definisce, ne *Il principio responsabilità*, un "assioma ontologico": è intuitivamente certo

---

<sup>35</sup> Cfr. AGOSTINO 2001, *civ.*, XII, 8, p. 571.

<sup>36</sup> Cfr. *Contra Fort.*, 21.

<sup>37</sup> Cfr. *civ.*, XII, 7.

<sup>38</sup> Cfr. AGOSTINO 2001, *civ.*, XII, 6, p. 568.

che avere degli scopi in generale sia un bene-in-sé, infinitamente superiore all'assenza di scopo; se quindi lo scopo è la forma più alta nella quale si manifesta l'essere vivente, il suo conseguimento ha un valore normativo per quell'essere stesso. Nel tendere verso lo scopo, quindi, proprio della vita in quanto tale, conclude Jonas, «dobbiamo scorgere un'autoaffermazione sostanziale dell'essere, che si pone in senso assoluto come migliore rispetto al non essere»<sup>39</sup>.

Con una mossa speculativa in cui si può leggere il radicalismo di un allievo di Heidegger, Jonas si chiede allora quale possa essere lo "scopo di tutti gli scopi", individuandolo nel futuro della vita sulla terra: nel tendere verso lo scopo come bene-in-sé si scorge «un'autoaffermazione sostanziale dell'essere, che si pone *in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere»<sup>40</sup>. È questa l'originaria radice ontologica dell'etica: «L'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri»<sup>41</sup>.

Tuttavia, se non si riesce ad estendere questo fondamentale "assioma ontologico" anche al mondo inorganico, e quindi all'intero ordine dell'essere, il rischio è di fermarsi a una determinazione regionale – e quindi ontica – di tale assioma, che finisce per depotenziare profondamente il senso stesso della prospettiva onto-assiologica jonasiana. In Agostino invece, il frutto della convergenza tra ontologia neoplatonica e rivelazione cristiana consente di individuare il punto

---

<sup>39</sup> Cfr. JONAS 1990, 103.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, 163.

d'intersezione tra etica e ontologia a un livello molto più radicale rispetto a Jonas, che invece s'accontenta di situare tale intersezione in un certo senso "troppo tardi", leggendola come un enigmatico punto d'arrivo della dinamica evolutiva. Dinanzi alla domanda intorno all'*unde malum*, Jonas sembra arrestarsi alla constatazione di un eccesso di potere, consegnato in qualche modo dalla vita all'essere umano, senza problematizzare lo statuto antropologico, da cui in realtà dipende la possibilità di accreditare l'intenzionalità metafisica della libertà.

Secondo Agostino, invece, la domanda sul *quid malum*, rispetto all'*unde malum*, può rivendicare una priorità essenziale solo se riesce a motivare la "differenza" personale, che fa dell'essere umano l'unico ente creato in cui è possibile articolare praticamente la differenza fra orizzonte ontologico e orizzonte morale. In questo modo ci viene offerta un'alternativa radicale al dualismo gnostico e, contemporaneamente, alla deriva nichilistica che Jonas - non senza qualche ragione - riconduce a quella medesima "atmosfera radicalmente dualistica", che genera un acosmismo antropologico per cui alla fine la *Geworfenheit* si capovolge in *Wille zur Macht*. Secondo Agostino, invece, si può riconoscere la sfida del male e misurarsi con la sua radicalità senza essere dualisti e contemporaneamente si può accreditare l'altezza della libertà senza essere nichilisti.

Il guadagno teoretico rispetto a Jonas, da questo punto di vista, è doppio: anzitutto, la genesi del disordine del male viene riportata molto più "indietro" e chiama in causa uno squilibrio radicale, una perdita di equidistanza nell'esercizio del libero arbitrio, che può essere letta come sintomo di una lesione antropologica rispetto alla quale la fede trova nel

racconto della Genesi una narrazione esplicativa che porta un aiuto decisivo alla teodicea.

In secondo luogo, rispetto alla costituzione teleonomica della vita sulla terra, in Agostino è riportata molto più "indietro" - anzi, infinitamente indietro - anche la genesi dell'ordine del bene, che trascende l'intero ordine creato e nello stesso tempo è immanente ad esso, attraverso una forma di partecipazione mediata da forme ordinatrici - *modus, species, ordo*. Nell'equazione ontologica fondamentale di essere e bene come origine e fondamento dell'ordine creato sta insomma la risposta più profonda e più attuale di Agostino a ogni forma di nichilismo, dualismo e pessimismo, che insegue un'illusoria onnipotenza libertaria per cercare di sfuggire a un'ontologia bloccata e soffocante, lasciandosi ancora una volta pericolosamente sedurre dal mito manicheo.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1992, *conf.* = AGOSTINO, *Confessioni*, tr. it. di LUIGI ALICI, Torino, Sei.

AGOSTINO 1997, *nat. b.* = AGOSTINO, *De natura boni*, in AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, vol. XIII/1 (*Contro i Manichei I: Costumi della Chiesa cattolica e costumi dei Manichei, Disputa con Fortunato, Due anime, Natura del bene*), introduzione generale di FRANÇOIS DECRET; introduzioni particolari, traduzioni e note di ANTONIO PIERETTI e LUIGI ALICI, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 2001, *civ.* = AGOSTINO, *De civitate Dei*, tr. it di LUIGI ALICI, Milano, Bompiani.

ALICI 1999 = LUIGI ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Roma, Città Nuova.

ALICI 2016 = LUIGI ALICI, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Brescia, Morcelliana.

ALICI-PIERETTI-PICCOLOMINI 2000 = LUIGI ALICI, ANTONIO PIERETTI, REMO PICCOLOMINI, *Agostino nella filosofia del Novecento*, 4 voll., vol. I: *Esistenza e libertà*, Roma, Città Nuova.

ARENDT 1987 = HANNAH ARENDT, *La vita della mente*, tr. it. di ALESSANDRO DAL LAGO, Bologna, Il Mulino (ed. or. *The Life of Mind*, San Diego-New York-London, Harcourt Brace, 1978).

EVANS 1982 = GILLIAN R.EVANS, *Augustine on Evil*, Cambridge, Cambridge University Press.

HEIDEGGER 1986 = MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di PIETRO CHIODI condotta sull'11<sup>a</sup> edizione, Milano, Longanesi (ed. or. *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).

JONAS 1990 = HANS JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di PAOLA RIBAUDO, Torino, Einaudi (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979).

JONAS 1999 = HANS JONAS, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in H. JONAS, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di PAOLO BECCHI, Torino, Einaudi (ed. or. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973).

JONAS 2010 = HANS JONAS, *Problemi di libertà*, a cura di EMIDIO SPINELLI, Torino, Aragno.

LANDSBERG 1980 = PAUL-LOUIS LANDSBERG, *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, tr. it. di MARIA LUISA MAZZINI, Mila-

no, Moizzi (ed. or. *Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Problème moral du suicide*, Paris, Seuil, 1951).

MAGRIS 2015 = ALDO MAGRIS, «Il manicheismo al tempo di Agostino», in LUIGI ALICI (a cura di), *I conflitti religiosi nella scena pubblica. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti*, Roma, Città Nuova, 13-55.

RICOEUR 1990 = PAUL RICOEUR, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, a cura di MARCO BONATO, Genova, Marietti (ed. or. *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1960).

TAYLOR 1993 = CHARLES TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. di RODOLFO RINI, Milano, Feltrinelli (ed. or. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989).