

L'etica tra natura e storicità

a cura di Francesco Totaro

eum

Indice

Francesco Totaro

- 7 Introduzione: le questioni in gioco

Parte prima

Natura, storicità e artificio nell'etica

Francesco Totaro

- 15 Etica, natura, artificio

Giuseppe Cantillo

- 33 L'umano tra natura e storicità

Parte seconda

Il caso del post-umano

Mario Signore

- 57 Umano e post-umano nella riflessione etico-filosofica

Daniela Verducci

- 73 Una scala d'essere per il post-umano.
Genealogia fenomenologica

Parte terza

Natura, libertà, fallibilità

Donatella Pagliacci

- 91 Armonia della natura ed enigma dell'uomo.
Una breve rilettura del *De natura boni* di Agostino

Giampaolo Azzoni

- 103 Natura e storicità nel rapporto tra *lex aeterna* e *lex naturalis*

isbn 978-88-6056-350-7

Prima edizione: febbraio 2013

©2013 eum edizioni università di macerata

Centro Direzionale, via Carducci 63/a – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Stampa:

NonSoloStampa

via IV Novembre 11 - 60021 Camerano (AN)

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo MIUR-PRIN 2007

Donatella Pagliacci

Armonia della natura ed enigma dell'uomo.
Una breve rilettura del *De natura boni* di Agostino

Premessa

Come percepisce l'essere del mondo l'uomo che ci vive? In quale modalità il mondo gli è presente? E questa modalità d'esistenza con quali concetti è esprimibile? [...] Il concetto di 'natura' esprime qualcosa d'*ultimo*. Non si può risalire più a monte di essa. Tutto ciò che viene dedotto immediatamente da essa, è considerato definitivo. Appena è possibile fondare qualsiasi cosa come naturale, è già giustificata¹.

Le considerazioni di Guardini consentono di avvicinarci alla questione del rapporto tra uomo e natura, che decidiamo di rileggere a partire da un particolare angolo visuale quello elaborato da Agostino di Ippona. La natura ha costituito e costituisce nell'immaginario comune, nella visione religiosa e nella riflessione filosofica occidentale l'orizzonte più prossimo e nello stesso tempo inaccessibile che si offre allo sguardo indagatore dell'uomo,

essa è sentita come qualcosa di così profondo e di così ricco, che il pensiero che la pensa non viene mai ad una fine. Essa è creativa; non si può quindi catturarla in un sistema. Essa è piena di mistero, e non ammette "che le si tolga" il velo².

Per riprendere un'immagine cara a Pierre Hadot, il rapporto tra uomo e natura si gioca in un'opposizione tra lo svelamento

¹ R. Guardini, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana* (1995), Brescia, Morcelliana, 2000, pp. 25-26.

² Ivi, p. 26.

della natura, che è capace di custodire gelosamente i suoi segreti e il desiderio prometeico dell'uomo di acquisire maggiori conoscenze, di oltrepassare e infrangere i limiti che sempre la natura sembra voler imporre. Da qui derivano due possibili atteggiamenti, spiega Hadot:

Se l'uomo sente la natura come nemica, ostile e gelosa, che gli resiste celando i suoi segreti, si crea automaticamente un'opposizione tra la natura e l'arte umana, basata sulla ragione e sulla volontà dell'uomo. L'uomo cerca dunque, con la tecnica, di affermare il suo potere, il suo dominio, i suoi diritti sulla natura.

Quando invece l'uomo si considera

una parte della natura, quest'opposizione tra la natura e l'arte scompare, per cui l'arte umana diventa a questo punto, soprattutto nei suoi aspetti estetici, una sorta di prolungamento della natura, che annulla ogni rapporto di dominio tra l'uomo e la natura³.

Se il frammento eracliteo "*physis kryptesthai philei*"⁴, che guida tutto il percorso di Hadot, è il fulcro attorno al quale ruota la storia dell'idea di natura dall'antichità alla fine dell'età moderna, il nostro contributo intende, piuttosto, prendere le mosse da un'affermazione contenuta nell'ultima enciclica di Benedetto XVI in cui la natura è per lo più presentata come un dono: «La natura è espressione di un disegno di amore e di verità» (*Caritas in veritate*, 48), per provare ad articolare un possibile itinerario in compagnia di Agostino di Ippona, per il quale la natura sembra non essere solo l'insieme di elementi che compongono la materia e non è neppure una pura passività, un inerte materiale fatto di frammenti sparsi, disponibile per il prometeico esercizio dell'uomo, e nemmeno un'entità che deli-

³ P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (2004), Torino, Einaudi, 2006, p. 90.

⁴ Dopo aver cercato di attraversare i diversi e difficili significati dell'aforisma eracliteo, Hadot conclude: «Ricapitolando, ci troviamo di fronte a cinque possibili traduzioni dell'enigmatica sentenza – il che mostra la difficoltà di comprendere Eraclito: 1. La costituzione di ogni cosa tende a nascondersi (= è difficile da conoscere). 2. La costituzione di ogni cosa vuole essere nascosta (= non vuole essere rivelata). 3. L'origine tende a nascondersi (= l'origine delle cose è difficile da conoscere). 4. Ciò che fa apparire tende a fare scomparire (= ciò che fa nascere tende a far morire). 5. La forma (l'apparenza) tende a scomparire (= ciò che è nato vuol morire)» (ivi, pp. 7-8).

beratamente tiene all'oscuro l'uomo dai suoi misteriosi segreti, quanto piuttosto un *disegno luminoso e radioso, alla portata di tutti e per tutti*, nei cui chiaroscuri si mostra il posto e il compito assegnato all'uomo.

1. Un disegno radioso

Abbiamo scelto di ricostruire l'immagine della natura come "disegno d'amore" limitando la nostra indagine all'opera antimanichea *La natura del bene*⁵, per riscoprire anche in questa sede, alcuni spunti interessanti per la riflessione etica che vorremmo articolare. In particolare ci pare che Agostino⁶, riesca a capovolgere quel modo di intendere la natura sintetizzato dall'aforisma eracliteo, per cui non è più la natura ad essere enigmatica e segreta, quanto piuttosto è l'uomo nel cui abisso interiore spesso la razionalità si incaglia, l'uomo dunque che

⁵ «Il libro *Sulla natura del bene* è uno scritto antimanicheo. In esso si dimostra che Dio è una natura immutabile e si identifica col sommo bene. Da lui derivano tutte le nature sia spirituali sia materiali e tutte, in quanto nature, sono buone; vi si tratta anche della natura e dell'origine del male, mostrando quanti mali i manichei pongano nella natura del bene e quanti beni in quella del male, nelle due nature, cioè, postulate dalla loro erronea dottrina. Quest'opera incomincia così: *Il sommo Bene, del quale non ve n'è uno maggiore, è Dio*» Agostino, *Retr.* 2, 9 (36); alcuni interpreti collocano l'opera intorno al 405 seguendo le indicazioni fornite da Agostino nelle *Ritrattazioni* (Agostino, *Oeuvres de Saint Augustin*, I: *La morale chrétienne*, introduction, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée De Brouwer, 1949, p. 439; Id., *Obras de San Agustín*, III: *Obras filosóficas*, versión, introducción y notas de M. Lanseros, Madrid, La Editorial Católica, 1951, pp. 975-977), altri ritengono che tale datazione sia erronea e propendono per collocare l'opera intorno al 398 (P. Monceaux, *Chronologie des oeuvres d'Augustin*, «Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles Lettres», 1, 1908, pp. 51-53; S. Zarb, *Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Roma, apud Pont. Institutum Angelicum, 1934, pp. 16-17).

⁶ Come è stato osservato, «l'opera si struttura attorno a tre nuclei tematici, ben individuabili, che ne riflettono in modo evidente l'ispirazione di fondo e la destinazione. Il discorso prende le mosse da alcuni principi fondamentali della fede cristiana, di carattere teologico e filosofico (capp. 1-23), ulteriormente corroborati, in una seconda parte, da riferimenti alla Sacra Scrittura (capp. 24-40), seguiti da una confutazione esplicita delle tesi manichee, attraverso una *reductio ad absurdum* dei loro presupposti dottrinali e dei loro miti cosmologici (capp. 41-47). L'opera si conclude con un'invocazione finale (cap. 48)» (L. Alici, *La natura del bene e l'abisso del male*, in *La polemica con i manichei di Agostino di Ippona*, Lectio Augustini XIV – Settimana Agostiniana Pavese, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 2000, p. 76).

deve cercare di fare chiarezza su stesso per ritrovare il proprio legame originario con la natura.

Ora, Agostino non dedica al tema della natura un'opera specifica, ma se ne occupa diffusamente a proposito del nesso costitutivo tra creazione e bene, nesso che gli consente anche di precisare come solo mediante l'amore del bene l'uomo possa adeguatamente partecipare, al disegno armonioso della natura⁷.

Il primo indizio che possiamo ricavare dall'opera antimanichea dalla quale abbiamo deciso di prendere le mosse è il nesso indissolubile tra essere della natura e bene⁸. La *creatio ex nihilo* imprime alla realtà un'impronta indelebile, che permette anche di riconoscere e apprezzare che ogni natura è per se stessa un bene⁹. In tal senso, la natura ci si presenta non come un'entità neutra, ma connotata positivamente e teleologicamente ordinata al bene¹⁰. Vi sarebbe una cesura netta rispetto alla dimensione enigmatica e segreta di cui parla Eraclito, anzi il disegno della natura sembra essere perfettamente intelligibile e accessibile all'umano intendimento¹¹.

Oltre a presentarsi e, dunque, a mostrare il suo legame con la sua origine¹², esibisce anche un ordine che diviene un criterio

⁷ Per il tema della creazione in Agostino si tiene presente soprattutto il saggio di M.-A. Vannier, "Conversio", "creatio", "formatio" chez saint Augustin, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1997².

⁸ «Ogni natura, in quanto tale, è un bene, ogni natura non può essere se non a partire dal sommo e vero Dio: 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. Dunque ogni spirito, anche mutabile, e ogni corpo dipendono da Dio: questa è la condizione di ogni natura creata» (Agostino, *De natura boni*, 1). Vedi anche *Enchiridion*, 4, 12-14; Id., *De civitate Dei* XII, 3. Cfr. N.J. Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York, Peter Lang, 1999, pp. 165-181.

⁹ Sul tema della *creatio ex nihilo* si veda anche Agostino, *Confessiones*, XI, 3 s.; XI, 13 ss.; Id., *De civitate Dei*, XI, 4 ss.; Id., *De Genesi ad litteram*, I, 1 ss.

¹⁰ Agostino, *De civitate Dei*, XII, 3.

¹¹ Agostino, *De natura boni*, 2. Per Agostino esiste «un ordine intelligibile determinato, non solo formale ma anche qualitativo (come atto e dato di fatto), in cui è compresa anche la struttura della storia sacra del mondo, in quanto apertura all'azione della Provvidenza e della grazia» (W. Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 144).

¹² «Dunque, al di sopra di questa natura, se cerchiamo qualcosa, e cerchiamo la verità, incontriamo Dio, cioè la natura non creata, ma creatrice» (Agostino, *De Trinitate*, 15, 1).

estetico e normativo per orientare le sempre più difficili scelte dell'uomo. Infatti, per Agostino «misura, forma e ordine sono come dei beni generali nelle realtà fatte da Dio, sia nello spirito che nel corpo»¹³. Da qui si può considerare la traccia, il sigillo di un'intenzionalità che, nel trascendere la disposizione stessa della natura, manifesta il suo rapporto con il Creatore.

Per certi versi la triade misura, forma e ordine rilancia, precisandone la funzione in riferimento all'armonia e bellezza della natura, la precedente triade di misura, numero e peso¹⁴ che, come osserva anche Lewis Ayres, «serve a descrivere sia la fondamentale struttura della creazione, sia ciò che nella creazione è in grado di riflettere e ricondurre verso il Creatore»¹⁵. Misura, forma e ordine ridefiniscono la precisa disposizione del creato e sottolineano che la natura, grazie ad una precisa intenzionalità del Creatore, è ben disposta e disponibile, ovvero accessibile allo sguardo indagatore dell'uomo. Più che di una natura enigmatica quella di cui parla Agostino sembra essere una natura remissiva e docile, ma anche degna di amore e di rispetto perché portatrice di una misura che ne indica il fine e il senso¹⁶.

Nel contempo, Agostino riscopre nell'equilibrio di misura, forma e ordine la bellezza, la proporzione e l'armonia della natura, che, come è stato osservato «risulta anche comprensibile perché l'origine divina viene pensata come la stessa bellezza e insieme come la forma assoluta»¹⁷.

¹³ Agostino, *De natura boni*, 3.

¹⁴ «*Mensura, numerus e pondus* si devono intendere come elementi costitutivi intelligibili universali dell'Ente creato. Essi sono gli elementi strutturali, stabiliti dal Creatore, di un effettivo ordine universale nel mondo, che comprende anche il disordine (male), integrato in sé medesimo, in modo tale che il disordine o male debba essere pensato unicamente come un percorso superabile in vista dell'ordine o bene. L'intero, pertanto, può apparire perfetto anche insieme alla sua "parte sinistra"» (Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., p. 145). Sul tema della misura e dell'ordine si veda anche M. Bettetini, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Milano, Rusconi, 1994.

¹⁵ L. Ayres, *Misura, numero e peso*, in L. Alici, A. Pieretti (a cura di), *Agostino. Dizionario enciclopedico* (1999), Roma, Città Nuova, 2007, p. 963.

¹⁶ «Ogni misura, infatti, in quanto tale, è buona. Quindi tutte le cose non possono essere dette misurate, moderate, regolate senza con ciò approvarle. In un'altra accezione comunque usiamo misura al posto di fine, parlando di assenza di misura come assenza di una fine» (Agostino, *De natura boni*, 22).

¹⁷ Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, cit., p. 169.

Disponibile e armoniosa la natura si consegna nelle mani dell'uomo manifestando in ogni minima parte la presenza operante e creatrice del divino ordinatore¹⁸. Creata nella sua bellezza e nella sua misura, la natura contiene un rimando verso l'ulteriore e vera patria dell'uomo. È qui forse che la natura svela propriamente il suo senso: si dona per essere superata, esibisce una bellezza antipatrice della vera bellezza e dell'autentico fine dell'agire dell'uomo. Questi è chiamato a scoprire, mediante la bellezza esteriore, quella interiore e superiore¹⁹. In tutto ciò una cosa rimane certa: che per quanto l'uomo possa essere incapace di riconoscere l'*ordinata dilectio* della natura non è in grado di mutarne l'originaria costituzione. Infatti, nemmeno il perverso uso delle nature temporali, tutte buone, può alterare fino a farla scomparire la traccia e l'originaria propensione al bene propria della natura²⁰.

. Si sarebbe portati a dire che misura e armonia della natura esibiscono una perfezione che, per certi versi, stride con la dispo-

¹⁸ «Tutto è a partire da Dio: ogni vita, grande e piccola; ogni forza, grande e piccola; ogni benessere, grande e piccolo; ogni memoria, grande e piccola; ogni potenza, grande e piccola; ogni intelligenza, grande e piccola; ogni tranquillità, grande e piccola; ogni abbondanza, grande e piccola; ogni sensibilità, grande e piccola; ogni luce, grande e piccola; ogni dolcezza, grande e piccola; ogni dimensione, grande e piccola; ogni bellezza, grande e piccola; ogni pace, grande e piccola. E così per altre simili eventualità, specialmente quelle che s'incontrano attraverso tutte le cose, sia spirituali che materiali: ogni misura, ogni forma, ogni ordine, grande e piccolo. Chi vorrà usare male di tutti questi beni incorrerà nella pena secondo il giudizio di Dio: ma là dove non ci sarà assolutamente nulla di tutto questo non resterà nessuna natura» (Agostino, *De natura boni*, 13).

¹⁹ «Le haut, pour Augustin, c'est Dieu, l'Être, l'Éternel, l'Un qui assure l'unité de l'âme dans le régime d'intériorité; le bas, c'est le monde matériel, le devenir, le temporel, le multiple dans lequel l'âme se disperse en régime d'extériorité» (G. Madec, *Ascensio, ascensus*, in Id., *Petites études agostiniennes*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 140).

²⁰ «Pertanto, nella misura in cui tutte le nature salvaguardano la propria misura, forma e ordine, non esisterà alcun male. Tuttavia, se qualcuno avrà voluto fare un cattivo uso di queste nature buone, nemmeno così egli riesce a sconfiggere la volontà di Dio, che sa ricondurre anche gli ingiusti ad un giusto ordine. In tal modo, se costoro hanno fatto un cattivo uso dei suoi beni per mezzo della propria iniqua volontà, egli farà buon uso dei loro mali per mezzo della sua giusta autorità, ordinando in modo retto nelle pene coloro che hanno ordinato se stessi in modo perverso nei peccati» (Agostino, *De natura boni*, 37). Vedi anche *Epistolae*, 140, 2, 4: «Poiché tutte le sostanze sono buone per natura, viene onorato il lodevole ordinamento che regna in esse, ma ne viene condannato il colpevole sovvertimento. L'anima tuttavia, pur usando male delle cose create, non può eludere l'ordinamento stabilito dal Creatore, poiché se essa fa cattivo uso delle cose buone, Egli fa buon uso anche delle cattive;

sizione interiore dell'uomo che, viceversa, talvolta è spinto ad amare la bellezza sensibile in maniera non retta, disordinata. Ordine e bellezza rivelano un principio regolativo che il materialismo dei manichei non è stato in grado di riconoscere, ma che, per Agostino, è presente fin dall'inizio nella costituzione della natura²¹. Questo principio salvaguarda l'equilibrio tra beni superiori e beni inferiori. In particolare è attraverso la bellezza, la pace, la misura, la forma e l'ordine, che la natura, ben istruita e plasmata dalle mani del Creatore, comunica e guida nella maniera più semplice ed elementare i rapporti intra e inter personali²². Se il fine ultimo della natura si *svela* per mezzo del suo ordine e della sua bellezza, fungendo da scala mediante la quale ascendere dall'inferiore al superiore, allora all'uomo spetta il compito di ridefinire il proprio ruolo. Egli, abbandonati i panni del predatore rapace che carpisce i segreti della natura, dovrebbe cominciare a curvare sempre più verso se stesso la lente con la

essa quindi, usando male le cose buone, diviene cattiva, mentre Egli rimane sempre buono, usando ordinatamente anche le cose cattive. Mi spiego: chi si mette fuori dell'ordine mediante l'ingiustizia dei peccati, è fatto rientrare nell'ordine mediante la giustizia dei castighi».

²¹ Cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram*, 5, 25: «Così la bellezza degli esseri e le stesse nature non solo le crea ma le regola anche». «In Augustinian terms, then every nature (whether spiritual or corporal) is good, because every nature exists from God. But created natures both mutable spirits (i.e., angelic natures and rational human souls) and mutable corporal natures. In this respect, the universe of being exhibits varying degrees of mutability and corruptibility that reflects the diversity of created natures» (Torchia, *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The anti-Manichaean Polemic and Beyond*, cit., p. 169).

²² Anche in assenza di un riconoscimento esplicito da parte dell'uomo, bellezza, pace e misura orientano e definiscono la realtà naturale ed umana: «Se non ci fosse stata là una qualche bellezza, non potrebbero amare le loro unioni, né i loro corpi sarebbero il frutto di una congruenza di parti: altrimenti non potrebbe realizzarsi quanto, farneticando, affermano essersi là realizzato. E se là non ci fosse una qualche pace, non obbedirebbero al loro principe; se là non ci fosse una misura, non farebbero altro che mangiare, o bere, o scatenarsi o quant'altro in modo del tutto insaziabile. Peraltro, senza una misura, nemmeno quanti si comportavano così avrebbero potuto configurarsi secondo conformazioni proprie; dicono invece che quelli si sono comportati in tal modo, non potendo negare che tutte le loro azioni siano state commisurate a loro stessi. Se poi là non vi fosse stata una forma, nessuna qualità naturale potrebbe sussistere. Se là non ci fosse alcun ordine, non ci sarebbe chi comanda e chi si sottomette, né chi vive conformemente ai propri elementi, né infine la disposizione delle membra sarebbe ben collocata, in modo da poter realizzare tutte quelle azioni superficiali di cui costoro favoleggiano» (Agostino, *De natura boni*, 41).

quale ha finora indagato nei recessi della natura, per scoprire nelle profondità abissali della propria interiorità le ragioni profonde che lo spingono a dirigersi spesso in modo perverso e distorto, verso l'uso dei beni terreni.

2. L'enigma dell'uomo

Il problema che si pone a questo punto, come è stato osservato, inerisce il rapporto tra bellezza della natura e intenzionalità umana, dal momento che il peso della vulnerabilità può ostacolare e impedire all'uomo di scorgere e di risalire dal piano sensibile a quello intelligibile. L'enigma che Eraclito vedeva nella natura, per riprendere l'itinerario di Hadot, riposa ora per Agostino tutto nell'uomo. All'uomo spetta dunque il compito di percepire «gli ordinamenti intrinseci» (*Caritas in veritate*, 48) per custodire e coltivare la natura. Ora, per dirlo con le parole della Manferdini,

se si deve cogliere sensibilmente il riflesso della bellezza divina nelle cose, occorre percepirle sensibilmente secondo una *intenzione retta*, quella cioè che non confonde il simbolo con la realtà. Il piano della sensibilità non va pertanto superato, ma approfondito nella sua intima essenza: va liberato cioè dal gravame opaco della carnalità e ripristinato nella levità luminosa dello spirito²³.

L'uomo di Agostino contempla la bellezza e scopre il suo legame di appartenenza alla natura. Come gli altri enti creati, anch'egli è un bene e partecipa all'armonia del tutto, ma la natura umana, che è fin dall'origine un bene, possiede qualcosa in più rispetto agli altri beni, ossia la capacità, come ha puntualmente avvertito Hannah Arendt, di dare inizio a qualcosa di nuovo²⁴. In questo senso, l'uomo è portatore della novità inventiva che manca alla natura. Rivolgendo il suo sguardo verso la nozione agostiniana di creazione, la Arendt ne scopre la

²³ T. Manferdini, *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Bologna, ESD, 1995, p. 196.

²⁴ Su questo confronto tra Agostino e Hannah Arendt seguiamo il nostro lavoro *Originalità e attualità della concezione agostiniana della creazione. La rilettura di Hannah Arendt*, in M.-A. Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Berne, Peter Lang, 2011, pp. 199-222.

ricchezza intrinseca, perché riconosce ad Agostino il merito di aver ricondotto alla creazione la possibilità del nuovo di cui l'uomo è vero *iniziatore*.

Queste le parole, divenute celebri, usate da Hannah Arendt:

Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, 'incominciare', 'condurre', e anche 'governare'), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ('perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno', dice Agostino nella sua filosofia politica)²⁵.

L'interesse della Arendt sembra essere, dunque, tutto proteso verso il versante umano del discorso sulla genesi, per incoraggiare e sostenere il primato della libertà e della dignità del soggetto agente. L'analisi della radicalità con cui Agostino intende l'*initium* diviene punto di partenza per l'elaborazione di una teoria dell'azione, capace anche di orientare la riflessione contemporanea. In effetti, quando Agostino si riferisce all'inizio non è semplicemente l'inizio di qualcosa, ma di *qualcuno*. Come è stato puntualmente osservato:

Ereditando il principio romano della fondazione, di un inizio storico che assume significato ideale e consente di dare stabilità e durata al nuovo, Agostino fornisce il modello di una trascendenza che non è rinvio ad un 'oltre', ma corrisponde all'irruzione dell'inatteso nella storia²⁶.

L'uomo possiede la facoltà di prendere l'iniziativa, egli è un ente che, pur essendo situato nell'ordine della temporalità, riesce a non rimanere completamente intrappolato nelle maglie della storia, proprio perché riesce a rinnovarsi costantemente rispetto a se stesso e al mondo.

Per poter realizzare tutto ciò gli è, tuttavia, necessaria una libertà che nasce nel tempo con l'inizio del tempo, ossia che è

²⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Milano, Bompiani, 2003¹⁰, pp. 128-129.

²⁶ L. Boella, *Hannah Arendt. Amor mundi*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di) *Agostino nella filosofia del Novecento*, 1. *Esistenza e libertà*, Roma, Città Nuova, 2000, p. 140.

stata forgiata quando l'uomo è stato creato. In questa direzione potrebbe essere opportuno rilevare come

la temporalità umana, legata all'inizio assoluto della creazione, diventa sinonimo di capacità di novità, ossia della facoltà di dare inizio, in maniera del tutto spontanea e imprevedibile, a ciò che prima non esisteva affatto. La temporalità è stata pertanto voluta in funzione della libertà umana: in questo modo, all'uomo è stata attribuita un'individualità unica²⁷.

Di qui la conferma della sproporzione, che la Arendt non sembra prendere in seria considerazione, tra livello ontologico ed etico. Per Agostino c'è un *principium* dell'esistente che è *radix entium*, che trae l'essere dal nulla ed un *initium* dell'uomo *ante quem nullus fuit*²⁸, attraverso il quale Agostino intende riaffermare il potere «di dare inizio al nuovo, molto simile al *potere creativo*»²⁹. Da questo potere discendono a loro volta due principi l'uno positivo: la libertà e l'altro negativo: il male morale.

Tornando al contributo del *De natura boni* si può ammettere che

se dai manichei Agostino aveva accolto la figura dell'alienazione come la cifra fenomenologica più vistosa della complessa involuzione degenerativa indotta dalla forza diabolica del male, ora egli riesce a liberarsi dalla suggestione di una sua grandiosa rappresentazione scenografica, dove la lacerazione originaria si ripercuote in un proliferare aggressivo di forze oscure che contaminano l'intero dinamismo cosmico in un viluppo inestricabile di generazione e degenerazione³⁰.

Avviluppata dalle tenebre dell'errore, la condizione umana si rivela ora in tutta la sua sconveniente fragilità. Il distacco dall'*auctoritas* della Scrittura e le fuorvianti rappresentazioni mitiche rafforzano le nefandezze dei manichei, per i quali non

²⁷ Ivi, p. 143.

²⁸ È la citazione agostiniana prediletta da Arendt: essa è posta a conclusione de *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. Torino, Einaudi, 2004, p. 656, e si ritrova anche in *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 129, e in *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. Milano, Garzanti, 1991, p. 222, nonché nell'articolo *Comprensione e politica* (1954), trad. it. in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt*, 2. 1950-1954, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 96.

²⁹ R. De Monticelli, *L'allegria della mente*, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 124.

³⁰ Alici, *La natura del bene e l'abisso del male*, cit., p. 86.

resta che una preghiera, quella che Agostino rivolge a conclusione dell'opera.

Muovendo dalla bellezza e dalla bontà della natura, il vescovo di Ippona è tornato ad interrogare di nuovo il *cuore* dell'uomo per scoprirlo fragile e forte, capace di una ricchezza e di una forza grazie alle quali è sempre possibile dare vita a qualcosa di nuovo³¹. Questo potere di dare inizio appartiene all'uomo che se ne serve in modo retto quando rispetta l'armonia e la misura, lo usa in modo distorto quando confonde il fine con i mezzi per il suo conseguimento.

Nel riproporre la questione dell'inizio viene soddisfatta l'aspirazione universale al bene, che è propria dell'uomo ed esplicitato il ruolo dell'uomo rispetto alla natura in termini di libertà e responsabilità. Nella sua radicale capacità e disposizione al rinnovamento, l'uomo sa riconoscere dappertutto la novità, là dove si trova. Anche l'apertura originaria verso l'altro, che è sempre una novità irriducibile con la quale ci confrontiamo e ci relazioniamo quotidianamente, può essere intesa come una particolare forma della disposizione al nuovo. Dall'altro lato però non bisogna nemmeno trascurare ciò che lo stesso Agostino si trova a dover ammettere nella sua esistenza, cioè che il desiderio perverso si annida dentro le fibre stesse dell'essere umano. In ciò si rivela il volto tragico dell'azione con la quale si introduce nel mondo qualcosa che lo stesso ordinatore ha voluto lasciare fuori. L'uomo dunque si distingue da tutti gli altri esseri viventi, non solo per la forma eretta del corpo, che lo orienta verso l'infinito e lo incoraggia ad alimentare la dimensione spirituale, ma anche per la sua capacità di allontanarsi volontariamente dall'orbita del bene che precede e attira ciascun essere verso il proprio compimento³².

³¹ «Cette interrogation adressée à la nature ne peut pas ne pas mener à une interrogation e nous-même et sur nous-même. Interroger conduit à s'interroger. L'acte de s'interroger, ou, comme le dit, d'interroger son cœur est en générale évoqué par saint Augustin à propos des questions les plus graves» (J.-L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, Puf, 2002, p. 15).

³² Da questo punto di vista si può anche considerare, come fa Laura Boella, che «la coscienza della facoltà del volere nasce [...] dall'esperienza di un dramma interiore, quello dell'«io voglio, ma non posso», che in Paolo è interpretato come lacerazione di corpo e anima, mentre in Agostino viene riconosciuto come conflitto

Per concludere si può ammettere che anche grazie a questo breve itinerario Agostino ci guida nel farci riconoscere e riscoprire quel «senso nuovo dell'umano», di cui parla Guardini, mediante il quale si rinnova «un interesse per la ricchezza delle sue capacità; un giudizio nuovo della sua autenticità e originalità»³³.

interno all'anima medesima e corrispondente alla sua capacità di volere e non volere contemporaneamente" (Boella, *Hannah Arendt. Amor mundi*, cit., p. 141).

³³ Guardini, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, cit., p. 29.