

Studia Ephemeridis Augustinianum 54

**IL MISTERO DEL MALE
E LA LIBERTÀ POSSIBILE (III):
LETTURA DEL *DE CIVITATE DEI*
DI AGOSTINO**

**Atti del VII Seminario
del Centro Studi Agostiniani di Perugia
a cura di
Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti**

ESTRATTO

**Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI, 25 - 00193 Roma
1996**

MALE E PECCATO: *DE CIVITATE DEI* XVI
RIFLESSI ANTROPOLOGICI

*"Interest autem qualis sit voluntas hominis;
quia si perversa est, perversos habebit hos motus;
si autem recta est, non solum inculpabiles,
verum etiam laudabiles erunt.
Voluntas est quippe in omnibus;
immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt"*
(*De Civ. Dei* XIV, 6)

1) *Le tracce del male*

La riflessione di Martin Buber intorno al rapporto tra religione e filosofia si arresta dinanzi ad un interrogativo inquietante: "Non sperimentiamo forse - afferma l'Autore - nella profondità di ogni vera solitudine, che esiste anche di là dal rapporto sociale, ed anzi proprio nella solitudine, la tensione tra bene e male, tra l'adempiere e il mancare ciò che viene richiesto da noi, da questo singolo uomo? E, ciononostante, costituzionalmente non mi è possibile scorgere in me l'origine prima di questo dir di sì o di no a me stesso; sono garante dell'assolutezza che non possiedo mediante questo dir di sì o di no, ma verso la quale tendo. L'incontro con il discorso originario, con il primo che disse sì e no, non può venir sostituito da nessun incontro con se stesso".¹ L'inquietudine del desiderio di Buber può essere posta a confronto con la costante e inquieta ricerca di Agostino, per il quale la formulazione del "discorso originario" è divenuta esperienza, ascolto, proposta. Ciascun individuo, afferma Agostino, tende ad essere felice, ma questa felicità consiste nel dimorare presso la Verità. Tutto ciò che non è Verità non può essere che menzogna, la quale si ha "quando si ricerca come nostro bene ciò che invece è un male per noi o quando si ricerca come il meglio per noi ciò che invece si rivela come il peggio. Non è questa una prova che il bene per l'uomo può venire unicamente da Dio, che egli abbandona nella colpa, e non da se stesso, poiché la colpa viene

¹ M. Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, trad. it. di U. Schnabel, Milano 1961, pp. 22-23.

proprio dal vivere secondo se stesso?²”

Le pagine che prendiamo in esame in questa breve comunicazione sono quelle del XIV libro del *De civitate Dei*, in cui Agostino ricostruisce la vicenda dell'originario "dir di sì e no" dell'uomo, di fronte alla proposta di Dio. Rispetto ad altre opere, nelle quali è ugualmente in primo piano il tema del male, ritroviamo qui delineata in maniera significativa una fenomenologia del male che, prendendo le distanze dall'"esperienza della passività nel cuore stesso dell'agire male",³ pone i presupposti per un'etica della responsabilità.

Attraverso una penetrante speculazione, il vescovo di Ippona si confronta con il problema del male, che Ricoeur definisce "ad un tempo la più grande provocazione a pensare, l'invito più subdolo a sragionare".⁴ Si tratta per Agostino di condurre un'approfondita lettura del tema del peccato di Adamo, in cui si ripete l'originario dilemma del genere umano, tra "l'adempiere" e il "mancare" al comandamento espresso dal divino ordinatore. Le conseguenze antropologiche e morali all'irrompere del male delineano i contorni di una parabola in cui la vicinanza, la lontananza e la speranza costituiscono i paradigmi di una vicenda che va dalla luce della creazione alla beatitudine eterna, passando attraverso le tenebre del peccato.

In Agostino, come è noto, l'interrogativo sulla natura (*quid est malum*) e sull'origine del male (*unde malum*), occupa gran parte della sua riflessione filosofica, teologica e morale e risponde prima di tutto ai "fini delle proprie scelte ideologiche e religiose".⁵ Nel XIV libro del *De civitate Dei* questo tema conosce una ulteriore rielaborazione, particolarmente attenta alle implicazioni antropologiche; vi si ricostruisce la storia dell'uomo che vive "secondo Dio in un paradiso corporale e spirituale".⁶

² *Ergo mendacium est, quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis vel cum fiat, ut melius sit nobis, hinc potius peius est nobis. Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit?* (*De Civ. Dei* XIV,4,1; trad. it. di L. Alici, Milano 1992, pp. 648-649).

³ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. I. Bertolotti, Brescia 1993, p. 14.

⁴ P. Ricoeur, *La simbolica del male in Finitudine e colpa*, trad. it. M. Girardet, Bologna 1970, p. 423.

⁵ G. Sfameni Gasparro, *Natura e origine del male: alle radici dell'incontro e del confronto di Agostino con la gnosi manichea*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei dialoghi di Agostino, Atti del V Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, [Studia Ephemeridis "Augustinianum" 45], Roma 1994, p. 11.

⁶ *Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso et corporali et spiritali* (*De civ. Dei* XIV,11,2, p. 666). A tale riguardo osserva Watté "que la méditation agustinienne sur l'origine du mal va se dérouler sur un double registre. Le premier est celui de

I primi istanti della creazione scandiscono il tempo della confidenza e dell'amicizia tra creatura e Creatore, in uno scenario in cui l'amore diviene paradigma della vicinanza, memoria nei giorni dell'oblio e speranza nel cammino di attesa nel ritorno alla patria.

La disobbedienza che irrompe in questo destino di immortalità diviene il seme di una fragilità che ci accomuna nella sofferenza per un limite che non siamo in grado di superare o comprendere. "Ha nausea l'anima mia della mia vita, voglio dar libero sfogo al mio lamento, voglio parlar nell'amarezza della mia anima",⁷ grida Giobbe nel suo dolore e con lui l'umanità che ha ereditato la colpa di Adamo. Tra la "sofferenza" dell'innocente e il "biasimo" del peccatore, la visione agostiniana dell'amore in quanto possibilità estrema, supera e trasfigura l'enigma tra l'"adempiere" e il "mancare".

L'uomo nel limite della propria condizione mortale, afferma Agostino, si risollewa dalle tenebre del peccato soltanto riconoscendo alla radice del proprio statuto esistenziale la luce della Verità ed il sostegno della Grazia.

2) Nel segno della vicinanza

L'esperienza del male tra "l'errore e la sofferenza" genera una frattura nella profondità dell'identità personale, che non esclude il completo ri-congiungimento, anzi per certi versi lo implica, in vista di una relazione più autentica dell'io con se stesso e con la trascendenza.⁸ L'aspetto dialettico dell'interiorità appare come segno posteriore alla condizione antropologica "naturale", caratterizzata in prima istanza da una disposizione alla prossimità il cui segno più evidente è il rapporto con Dio. Questi, afferma Agostino, "come sta scritto, ha creato l'uomo retto e per ciò stesso dotato

son propos exégétique: la Genèse est, aux yeux d'Augustin, le récit du commencement, la source plus autorisée pour une recherche chronologique. Le second, bien que situé à l'intérieur du premier, s'en distingue par l'intemporalité, par la recherche des conditions plus que par celle des circonstances, ou bien, pour anticiper, dès à présent le langage de Kant, il se polarise sur l'origine rationnelle plus que sur l'origine temporelle" (P. Watté, *Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin St. Thomas, Kant*, Gremloux 1974, p. 52). Per Watté, Agostino ha posto la radice del male fuori dell'uomo: "selon le premier registre, le péché de l'homme 'commence... en un sens hors de lui'. L'origine du mal dans l'humanité dépasse l'humanité... face à cette première interprétation selon laquelle le péché provient d'une influence diabolique, s'en présente une autre, intimement mêlée à la première dans la composition du texte, et qui procède d'une réflexion sur la volonté" (*Ibid.* pp. 52-53 ss).

⁷ *Iob.* 10,1,2.

⁸ Cfr. A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Roma 1989, pp. 35 ss.

di buona volontà; non sarebbe retto se non avesse una buona volontà",⁹ "a sua immagine, l'aveva posto al di sopra di tutti gli altri animali, l'aveva collocato nel paradiso, gli aveva accordato la salute ed ogni altro bene in abbondanza, non l'aveva oppresso di precetti numerosi o pesanti o difficili, ma l'aveva aiutato con un precetto davvero esiguo e leggero a vantaggio dell'obbedienza, con cui ricordava a quella creatura, a cui tornava utile una sottomissione libera, che Egli era il Signore".¹⁰

La struttura ontologica dell'uomo rinvia a Dio¹¹ che, "ad suam imaginem fecerat", riservandogli nell'ordine dell'universo uno spazio privilegiato a testimonianza che Egli è presente al cuore della creatura e la dispone al di sopra degli altri esseri.¹² Agostino si lascia condurre, attraverso il racconto della creazione, dinanzi all'*incomprehensibilis* agire divino, che oltrepassa un orizzonte puramente razionale, e si fonda su un amore gratuito anteriore ad ogni scelta individuale.¹³

Nel testo vengono sottolineati gli immensi doni che Dio concede all'uomo nella sua chiamata dal nulla all'essere e rivela i contenuti dell'antropologia prelapsaria. "In effetti, benché Dio abbia plasmato l'uomo dalla polvere della terra, tuttavia questa terra, ed ogni altra materia della terra, viene dal nulla; pure l'anima, che Egli ha dato al corpo

⁹ *Fecit itaque Deus sicut scriptum est, hominem rectum ac per hoc voluntatis bonae. Non enim rectus esset bonam non habens voluntatem* (*De civ. Dei* XIV,11,1, p. 665). Nella sua riflessione Gaudel afferma che in "toute sa vie Augustin maintiendra la double position du *De libero arbitrio*: d'une part, le fait que Dieu a créé l'homme dans une autre état que l'état misérable où il apparaît aujourd'hui, dans une parfaite rectitude, avec les lumières de la sagesse et la facilité du bien; d'autre part, l'hypothèse irréaliste que l'homme aurait pu sortir des mains de Dieu en commençant par l'ignorance et la difficulté" (A. Gaudel, *Péché originel*, in *Dictionnaire de théologie catholique* t. 12,1, 1933, coll. 273-606). La vera natura dell'uomo è dunque quella uscita dalle mani del Creatore, mentre "la nature déchue, soumise à la concupiscence et à la difficulté, est une nature corrompue" (*Ibid.* coll. 376). Con un'ottica analoga cfr. H. Rondet, *Le mystère du péché originel*, Lyon 1969, p. 15.

¹⁰ *Quia ergo contemptus est Deus iubens, qui creaverat, qui ad suam imaginem fecerat, qui ceteris animalibus praeposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec difficilibus oneraverat, sed uno brevissimo atque levissimo ad oboedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expedit se esse* (*De civ. Dei* XIV,15,1, p. 672).

¹¹ A. Rigobello, *Problema del male ed esistenza di Dio in Agostino* in *Linee di antropologia prescolastica*, Padova 1972, p. 35.

¹² I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, p. 5.

¹³ Cfr. A. Gaudel, coll. 375-376. Nella prospettiva agostiniana concernente l'amore, come rileva Nygren, "Dio ci ha scelti con un amore spontaneo, prima che noi ci volgessimo a Lui nella fede e nell'amore" (A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e sue trasformazioni*, trad. it. di N. Gay, Bologna 1971, p. 474).

creando l'uomo, viene dal nulla",¹⁴ dunque "la buona volontà è opera di Dio: assieme ad essa è stato creato l'uomo".¹⁵

Emergono dal testo preso in esame due elementi particolarmente significativi (che qui analizziamo invertendo l'ordine disposto da Agostino): l'originaria bontà della volontà e l'emergenza dal nulla dell'essere umano. Per quanto attiene il tema della volontà, esso ci induce a riflettere sulla natura stessa dell'azione, prima e dopo l'avvento della colpa originaria; Adamo ed Eva nel Paradiso si comportavano secondo un modello di agire autenticamente morale, poiché in ogni atto vi era il perfetto equilibrio tra la propria personale disposizione interiore e la volontà divina impressa all'universo mediante l'ordine.¹⁶

Questa corrispondenza intenzionale tra l'interiorità della coscienza e la trascendentalità dell'*ordo* divino è paradigma dell'amore e della partecipazione al bene.¹⁷ Nel Paradiso l'uomo, dotato di una retta disposizione interiore, abita presso il suo Signore: in questa condizione di confidenza con Dio la creatura, destinata ad essere immortale, realizza la propria felicità. Dice Agostino descrivendo questo stato: "il loro amore verso Dio, come pure l'amore reciproco di sposi che vivevano un'unione sincera e fedele, non conosceva turbamenti; frutto di questo amore era una immensa gioia, poiché mai veniva meno il fine che riempiva di gioia il loro amore".¹⁸

Dunque per il vescovo d'Ipbona nella storia dell'umanità l'istante in cui

¹⁴ *Quia, etsi de terrae pulvere Deus finxit hominem, eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo* (*De civ. Dei* XIV,11,1, p. 666).

¹⁵ *Bona igitur voluntas opus est Dei; cum ea quippe ab illo factus est homo* (*De civ. Dei* XIV,11,1, p. 665).

¹⁶ Cfr. A. Vecchi, *Il problema agostiniano dell'azione*, in *Augustinus Magister* I, [Études Augustiniennes], 1954, pp. 559-567. Per l'Autore l'azione è davvero morale quando "distendendosi sul piano dell'ordine, sa anche in se stessa esprimere l'interiore senso dell'ordine: quando cioè in sé avvertitamente ripete la volontà di Dio. Più ancora, dunque, che l'inserirsi fisico dell'azione nel piano dell'ordine, occorre l'interiore consapevole ripetizione della volontà di Dio" *Ibid.* p. 560.

¹⁷ Cfr. A. Rigobello, p. 35.

¹⁸ *Amor erat imperturbatus in Deum atque inter se coniugum fida et sincera societate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum* (*De civ. Dei* XIV,10, p. 664). In modo significativo Nygren osserva che "Agostino ha tentato di riassumere il Cristianesimo nella sua totalità sotto l'aspetto dell'amore. Il Cristianesimo è per lui semplicemente la religione dell'amore... Certo, Agostino parla molto anche dell'amore e della grazia di Dio, ma non è questo come in Paolo, il motivo conduttore di tutto ciò che si chiama amore cristiano. L'amore di Dio ha come fine ultimo l'amore per Dio. Secondo Agostino Dio ci rivela il suo amore affinché impariamo ad amarlo come si conviene" (A. Nygren, p. 457).

l'uomo sperimenta l'amore e la felicità in e con Dio, attraverso il suo essergli prossimo, esprime la partecipazione all'Essere "secondo la sua misura";¹⁹ in un tale stato di grazia non può esserci l'angoscia dovuta alla negatività della propria provenienza, ma solo la felicità per l'assenza di inquietudine della coscienza.²⁰

L'amore-prossimità²¹ vivifica il tempo anteriore alla caduta e si alimenta di una molteplicità di relazioni di cui l'uomo-Adamo fa esperienza, con la compagna che Dio gli aveva assegnato e con il creato di cui poteva disporre, senza essere soggetto al dominio della volontà perversa;²² l'assenza di passione di cui parla Agostino²³ acquista uno statuto proprio e nella sua singolarità segna il termine di superamento tanto dell'antropologia stoi-

¹⁹ "Le mal absolu n'existe donc pas, comme le mal n'existe absolument pas pour Dieu, et ne peut avoir de prise sur Lui. Une chose est bonne en tant qu'elle participe à l'être selon sa mesure; elle devient mauvaise dès qu'elle n'a plus autant d'être qu'elle devrait en avoir" (M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, [Bibliothèque de Théologie morale II,9], Paris 1964, p. 23).

²⁰ *Quid autem timere aut dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur nec ulla corporis mala valetudo, nec aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet?* (*De civ. Dei* XIV,10, p. 664).

²¹ La complessità e la varietà delle implicazioni del tema dell'amore nella proposta del filosofo di Ippona richiedono una trattazione più articolata ed esplicitamente espressa, cosa che non ci assumiamo l'onere di assolvere in questa sede. Suggeriamo soltanto alcuni dei numerosi studi condotti su questo tema per consentire un confronto ricco e significativo ai fini di un'interpretazione vivace ed attuale della proposta agostiniana: A. Nygren; H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, trad. it. di L. Boella, Milano 1992; J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim am Glan 1975; J. Burnaby, *Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine*, London 1947.

²² *Cum itaque corpus etiam nunc quibusdam, licet in carne corruptibili hanc aerumnosam ducentibus vitam, ita in plerisque motionibus et affectionibus extra usitam naturae modum mirabiliter serviat: quid causae est, ut non credamus ante inoboedientiae peccatum corruptionisque supplicium ad propagandam prolem sine ulla libidine servare voluntati humanae humana membra potuisse?* (*De civ. Dei* XIV,24,2, p. 687).

²³ *Quocirca illa, quae ἀπάθεια graecae dicitur (quae si latine posset impassibilitas diceretur), si ita intellegenda est (in animo quippe, non in corpore accipitur), ut sine his affectionibus vivatur, quae contra rationem accidunt mentemque perturbant, bona plane et maxime optanda est, sed maxime piorum multumque iustorum atque sanctorum: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est. Tunc itaque apateia ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc vero satis bene vivitur, si sine crimine; sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat, sed ut veniam non accipiat* (*De civ. Dei* XIV,9,4, pp. 661-662).

ca,²⁴ secondo la quale l'uomo agisce con superbia e attraverso un costante esercizio di autocontrollo, quanto di quella manichea.²⁵ In entrambe queste posizioni Agostino vede l'emergere di una "indeterminazione antropologica" che si fonda nel caso degli stoici in un principio di autosufficienza, mentre per i manichei è viziata dai presupposti dualistici della loro impostazione. Nell'uno e nell'altro caso si decide, ad avviso di Agostino, per l'"incompletezza" dello statuto originario dell'uomo e per la sua lontananza dal proprio fondamento, con l'esito negativo della perdita dell'autentica dimensione dell'essere umano.²⁶

È certo, afferma Agostino, che senza il peccato dei progenitori tutta la specie umana avrebbe goduto di una felicità indefettibile "in virtù della quale ci sarebbe stata la sicura certezza di non peccare e di non morire più, e la vita dei santi, senza più conoscere fatica, dolore e morte, sarebbe stata uguale a quella che ci sarà dopo queste prove nella risurrezione dei morti con i corpi resi incorruttibili".²⁷

Donde nasce la volontà di distruggere tanto bene che Dio aveva concesso nell'età del Paradiso? Agostino afferma che la corruzione "poteva intaccare soltanto una natura che era stata tratta dal nulla".²⁸ In questa persi-

²⁴ "Le principal reproche avancé par saint Augustin contre cet idéal, c'est la suffisance des stoiciens: ils ne se rendent pas compte de la faiblesse humaine et de la nécessité constante de la grâce divine, mais par un sentiment d'orgueil et de vanité, ils veulent guérir par eux-même les maladies de leur âme... D'une manière générale d'ailleurs, saint Augustin reproche souvent aux stoiciens de ne pas avoir dépassé le niveau purement humaine dans leur idéal de perfection et d'avoir placé cet idéal dans une vie conforme à la raison, c'est-à-dire en harmonie avec ce qu'il y a de plus élevé et de plus noble en l'homme. Car n'est pas en lui même que l'homme peut trouver la source de son véritable bonheur et de sa perfection, mais en Dieu qui est l'origine de tout ce qu'il y a de digne dans la personne humaine" (G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), p. 73; Le Brun, *Le stoïcisme*, Paris 1958).

²⁵ Cfr. J. Doresse, K. Rudolph, H. Ch. Puech, *Gnosticismo e Manicheismo*, Bari 1988, p. 208; M. Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), p. 193; H. Daudin, *La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques*, [Bibliothèque de philosophie contemporaine], Paris 1950, pp. 28 ss.

²⁶ R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991, pp. 72 ss.

²⁷ *Ubi iam esset certa securitas peccatorum neminem neminemque moriturum, et talis esset vita sanctorum post nullum laboris, doloris, mortis experimentum, qualis erit post haec omnia in incorruptione corporum reddita resurrectione mortuorum* (*De civ. Dei* XIV,10, p. 664).

²⁸ *Sed vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset* (*De civ. Dei* XIV,13,1, p. 669). A questo riguardo ha sottolineato Huftier "l'âme créée elle aussi du néant et donc muable, peut, par sa propre volonté qui la rend *sui juris*, s'approche de Dieu ou au contraire s'en éloigner et communier au non-être: c'est alors le péché" (M.

stenza di un niente nella natura della creatura ritroviamo la lezione assimilata dalla filosofia neoplatonica. La soluzione metafisica al problema del male formulata da Plotino diviene particolarmente significativa e a partire dal *De libero Arbitrio* Agostino la riflette in ambito morale. L'esito di questa speculazione consiste, lo leggiamo con sufficiente evidenza in queste pagine del XIV libro de *De civitate Dei*, nel riconoscere che il nulla (inteso da Plotino come non-essere e idea-limite) del quale l'uomo partecipa, lo rende storicamente ed eticamente soggetto alla finitezza e alla fragilità,²⁹ pur nella originaria ed incancellabile intenzionalità ontologica.

La deviazione dalla primordiale disposizione a seguito della permanenza di un nulla nell'essere e le conseguenze antropologiche ed etiche che ne derivano sono l'oggetto della nostra seconda riflessione.

3) Nel segno della lontananza

Il peccato inteso come colpa dell'uomo che rifiuta l'immensità dei doni concessigli dal Creatore, di cui il primo è proprio lo stesso essere, traccia i contorni di una tematica in cui è paradigmatico il sentimento dell'esilio, ovvero della lontananza fisica e morale dalla sorgente del bene.³⁰ Nel racconto della Genesi tali nuclei tematici sono espressi attraverso la cacciata dal Paradiso terrestre e una serie di altri atti della creatura-distante, come il sentimento di nudità e il nascondersi di fronte al volto del Signore.³¹ I

Huftier, *Le tragique...*, p. 23).

²⁹ "Se tali sono gli esseri, se tale è la realtà che è al di là degli esseri, né in quella realtà trascendente infatti sono buone queste cose. Resta dunque che esso, poiché esiste, esista nel non-essere sia in certo modo la forma del non-essere, poiché esso è nelle cose di non essere e partecipanti del non essere. Il non-essere per me non è il non essere assoluto, ma solamente ciò che altro dall'essere" (Plotino, *Enneadi* 1,8,3, trad. it. di G. Faggin, Milano 1992, p. 151); ancora più avanti afferma come: "l'anima perfetta che è rivolta verso l'intelligenza è sempre pura, rifugge dalla materia e non vede né s'accosta a questa cosa illimitata, senza misura e cattiva; essa rimane pura, completamente determinata dall'Intelligenza. Quest'anima che non rimane così ed esce da se stessa, non essendo l'anima perfetta e prima è solo un'immagine di questa perciò che le manca ed è per questo che essa, ripiena di indeterminatezza, vede l'oscurità ed è già materiale, perché guarda ciò che 'l'Anima superiore' non guarda; così come noi diciamo di vedere anche l'oscurità" (*Enn.* 1,8,4, p. 153).

³⁰ Cfr. H. Arendt, p. 68.

³¹ *Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: Nudi erant, et non confindebantur, non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum ad*

temi biblici, presenti nella speculazione agostiniana, rivelano e descrivono un orizzonte di significato non puramente teologico, ma antropologico-etico ad esito escatologico.³²

La preoccupazione di Agostino si rivela così non solamente esegetica, ma ontologica e morale, volta al chiarimento della struttura interiore di ciascun essere umano per rivelare quei dati dell'animo che influenzano e orientano l'agire secondo finalità determinate.

L'intento di rintracciare la radice del male nel cuore di Adamo induce Agostino ad analizzare l'ambivalente natura della volontà (anche perché a questo periodo ha già maturato la visione della non sostanzialità del male appresa dalla lezione dei neoplatonici); "la cattiva volontà originaria, in quanto nell'uomo ha preceduto tutte le opere cattive, fu un allontanamento dalle opere di Dio verso le proprie, più che un'opera in sé".³³

Il male nasce nel cuore dell'uomo, spiega Agostino, non provenendo da una qualche natura esteriore esso è puramente soggettivo.³⁴ Egli infatti afferma "la corruzione del corpo che appesantisce l'anima è pena, non causa del primo peccato; non è la carne corruttibile che ha reso l'anima peccatrice, è l'anima peccatrice che ha reso la carne corruttibile".³⁵

La disobbedienza, e non il mancato intervento divino in previsione e a sostegno del futuro male compiuto e quindi meritato, è l'autentico segno del limite umano e dell'allontanamento dal finalismo trascendente del Creatore, del resto, afferma Agostino, "il piano della creazione era tale che l'uomo buono, se avesse confidato nell'aiuto di Dio, avrebbe potuto vincere l'angelo cattivo; se invece, compiacendosi di se stesso, avesse abbandonato orgogliosamente Dio, suo creatore e soccorritore, sarebbe stato vinto; avrebbe ottenuto così in merito nella sua volontà retta, aiutata da Dio, un male invece nella volontà perversa, da Dio abbandonata".³⁶

hominis inoboedientiam perhibebat... Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut poena reciproca inoboedientia pleceretur, exstitit in motu corporis quedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas, et fecit attentos redditique confusos" (De civ. Dei XIV,17, pp. 675-676-677).

³² Cfr. G. Sfameni Gasparro, pp. 42-43.

³³ *Mala vero voluntas prima, quoniam omnia opera mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera quam opus ullum (De civ. Dei XIV,11,1, p. 665).*

³⁴ *Non ergo malum opus factum est, id est illa transgressio, ut cibo prohibito vescerentur, nisi ab eis qui iam mali erant (De civ. Dei XIV,13,1, p. 669); Per quanto concerne la tematizzazione del peccato d'origine cfr. P. Watté, pp. 28-29).*

³⁵ *Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem (De civ. Dei XIV,3,2, p. 647).*

³⁶ *Hac per hoc propter meritum primae malae voluntatis ita damnato atque obdurato*

La prescienza divina non impedisce alla creatura di ribellarsi, perché l'ha dotata della piena libertà della quale doveva servirsi per essere felice inscrivendosi nel disegno del Creatore e rispettandone i precetti. Se Adamo non ha compiuto ciò per cui Dio lo aveva disposto ciò rivela, per il vescovo d'Ippona, non che il male è una sostanza opposta al bene, ma che la volontà in lui si è ritorta contro il comando divino incorrendo in una diminuzione d'essere tanto grave, quanto più grande è la colpa di essersi allontanata dall'Onnipotente.³⁷

L'esperienza del rifiuto, la disobbedienza, la trasgressione sono un'inversione dell'ordine impresso dal sommo ordinatore all'universo, tanto più esecrabile perché mediante tali atti la creatura divenne disobbediente "fino alla morte".³⁸ Non vi è che un senso, nella prospettiva esistenziale e speculativa di Agostino, che lega ciascuna vicenda interiore dell'uomo a se stesso, e questo è Dio.

Realmente stupido della sproporzione tra la facilità di non peccare, in cui l'uomo è stato disposto e la sconvenienza nell'incorrere nel peccato, il vescovo di Ippona afferma che "astenersi dal mangiare un solo genere di cibi, quando se ne avevano davanti moltissimi in abbondanza, era un precepto ben leggero da rispettare e ben facile da ricordare... -che- fu invece

angelo malo, ut iam bonam voluntatem ulterius non haberet, bene utens Deus cur non permitteret, ut ab illo primus homo qui rectus, hoc est bonae voluntatis, creatus fuerat, tempteretur? Quando quidem sic erat insitutus, ut, si de adiutorio Dei fideret bonus homo, malum angelum vinceret; si autem creatorem atque audiotorem Deum superbe sibi placendo desereret, vinceretur; meritum bonum habens in adiuta divinitus voluntate recta, malum vero in deserente Deum voluntate perversa (De civ. Dei XIV,27, pp. 690-691).

³⁷ Questa nozione di "torsione della volontà" viene esplicitata da Watté "La torsion du vouloir remplace les deux substances extérieures antagonistes qui se soumettaient la volonté dans la théorie manichéenne. Le mal cesse donc de subsister à l'extérieure de l'homme: il apparaît dans une attitude littéralement monstrueuse de la liberté prise dans une violoncelle intérieure qui la détruit et qui l'aliène. Pour serrer les images de plus près encore; la torsion s'explique par un changement d'orientation; au lieu de s'élancer vers le sommet, la volonté se rejette vers ce qui se trouve au plus bas." E continua più avanti: "Augustin développe une sorte d'a priori: l'incapacité où se trouve l'homme d'être bon provient d'un châtement; celui-ci venant de Dieu ne peut être que justifié; donc, de lui-même, l'homme est pécheur" (P. Watté, pp. 35-40).

³⁸ *Ita inobediencia primi hominis eo destabilior, quo factus est inobediens usque ad mortem (De civ. Dei XIV,15,1, p. 673).* In Agostino il complesso problema del male, avverte Trapé "si raccoglie e si svolge fin dalle prime battute tra due poli: l'essere impartecipato, che, essendo bene immutabile, non può essere causa né ammettere alcun male, e l'essere partecipato, che, per la sua mutabilità, può andare soggetto a difetto o privazione di bene" (A. Trapé, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo S. Agostino*, Roma 1956, p. 47).

violato in modo tanto più ingiusto, quanto più facilmente poteva essere osservato".³⁹

Origine dell'*aversio a Deo* è la superbia⁴⁰ con la quale la creatura, volendosi sostituire al Sommo Creatore, è caduta nel dominio del finito in cui il paradigma non è più l'amore eterno e immutabile, in cui gravitava l'essere prima del peccato, ma la sofferenza e il castigo.⁴¹ La superbia dell'uomo-Adamo viene punita con un male così grande quanto è grave la sua opposizione; egli, che non ha voluto ascoltare il comando dell'Essere immutabile, diviene schiavo delle cose mutevoli che ne opprimono la libertà autentica e lo conducono alla seconda morte. L'uomo che, dice Agostino, "rispettando il comandamento, sarebbe diventato spirituale anche nella carne, divenne invece carnale anche nello spirito e per la giustizia di Dio fu lasciato a se stesso, poiché si era compiaciuto della sua superbia... e condannato anche ad una morte eterna, se non interviene la grazia a liberarlo".⁴²

L'alterità come *poena peccati*⁴³ è un altro indice dell'allontanamento, entra a far parte della creatura-decaduta e accanto al castigo della morte la opprime. Osserva Agostino: "nella pena per quel peccato la disobbedienza non è stata pagata che con la disobbedienza stessa. L'infelicità dell'uomo infatti non è altro che la disobbedienza di sé contro se stesso, cosicché egli

³⁹ *Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subiacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto maiore iniustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri (De civ. Dei XIV,12, p. 668).*

⁴⁰ *Porro male voluntatis initium quae potuit esse nisi superbia? Initium enim omnis peccati superbia est. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium (De civ. Dei XIV,13,1, pp. 668-670). Cfr W. M. Grenn, *Initium omnis peccati superbia*, Los Angeles 1949.*

⁴¹ *Quid interest unde, dum tamen per iustitiam dominantis Dei, cui subditi servire nolumus, caro nostra nobis, quae subdita fuerat, non serviendo molesta sit, quamvis nos Deo non serviendo molesti nobis potuerimus esse, non illi? Neque enim sic illenostro, ut nos servitio corporis indigemus, et ideo nostra est quod recipimus, non illius poena quod fecimus... Sed dolor carnis tantum modo offensio est animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio, sicut animi dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quae nobis nolentibus acciderunt (De civ. Dei XIV,15,2, pp. 672-673-674).*

⁴² *Dominum commonebat: iusta damnatio subsecuta est, talisque damnatio, ut homo, qui custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritalis, fieret etiam mente carnalis et, qui sua superbia sibi placuerat (De civ. Dei XIV,15,1, p. 672).*

⁴³ *Dei iustitia sibi donaretur; nec sic, ut in sua esset omnimodis potestae, sed a se ipse quoque dissentiens sub illo, cui peccando consensit, pro libertate, quam concupivit, duram miseramque ageret servitutem, mortuus spiritu volens et corpore moriturus invitus, desertor aeternae vitae etiam aeterna, nisi gratia liberaret, morte damnatus (De civ. Dei XIV,15,1, p. 672).*

vuole ciò che non può, perché non volle ciò che poteva".⁴⁴

Il male commesso disegna un orizzonte dominato dal senso tragico della lontananza che come descrive Agostino nasce nel momento in cui "l'uomo ripone ogni compiacimento in se stesso come se egli fosse la luce, - e - finisce con l'allontanarsi da quella luce che sarebbe tale anche per lui se vi riponesse il proprio compiacimento, ebbene quel male segretamente ha avuto la precedenza, perché poi seguisse l'altro, che fu commesso alla luce del giorno",⁴⁵ ma alla visione di questa luce viene ricondotto dalle mani del Creatore che non intende abbandonarlo nell'abisso del nulla.⁴⁶

4) Nel segno della speranza

La curvatura esistenziale dell'antropologia agostiniana si rivela, osserva Rigobello, a partire dall'analisi di "fatti che investono ogni singolo uomo ma che non si spiegano se non in una vicenda in cui tutta l'umanità è solidale, solidale nella colpa ma investita dalla virtù rigeneratrice dell'incarnazione, passione e resurrezione di Cristo coinvolta tutt'intera nell'eschaton finale".⁴⁷

Il primo fatto che appare con sufficiente evidenza è che, nonostante la grave colpa commessa, e dinanzi ad ogni colpa, è impossibile, avverte Agostino, che l'uomo influenzi i piani stabiliti dal Creatore "Dio aveva previsto sia che l'uomo, creato buono, sarebbe diventato cattivo, sia il bene che Egli avrebbe tratto da lui, anche in quello stato".⁴⁸

Seguendo un'impostazione per certi versi vicina al platonismo, ma arricchita della profondità spirituale dell'insegnamento paolino⁴⁹ e dell'apporto biblico, Agostino delinea i tratti di un'antropologia che consente di cogliere la discontinuità tra ordine ontologico e disordine etico,

⁴⁴ *In illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit? (De civ. Dei XIV,15,2, p. 673).*

⁴⁵ *Illud itaque malum, quo, cum sibi homo placet, tamquam sit et ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod ei si placeat et ipse fit lumen: illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto (De civ. Dei XIV,13,2, p. 671).*

⁴⁶ Per una lettura del mito adamitico vedi anche P. Ricoeur, *La simbolica del male* in *Finitudine e colpa*, trad. it. M. Girardet, Bologna 1970, p. 508.

⁴⁷ A. Rigobello, p. 40.

⁴⁸ *"Cum Deus praesciendo utrumque praevenerit, id est, et homo, quem bonum ipse creavit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse facturus (De civ. Dei XIV,11,1, p. 665).*

⁴⁹ I. Bochet, p. 63 ss; cfr. M. G. Mara, *L'influsso di Paolo in Agostino*, in *Le Epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Roma 1989.

presente all'umanità attuale. Il primo elemento di questo disegno consiste nel rilevamento della replica salvifica operata dal bene nei confronti dello scacco del male. Nelle pagine centrali del XIV libro del *De civitate Dei*, il vescovo d'Ippona afferma: "le cose cattive comunque sono superate dal bene, sino al punto che, per quanto delle prime si permetta l'esistenza per mostrare come la giustizia più provvidenziale del Creatore se ne possa servire in senso buono, le cose possono esistere senza le cattive, così come esistono il vero e sommo Dio e ogni creatura celeste, invisibile e visibile, che dimora al di sopra di quest'aria caliginosa. Al contrario, le cose cattive non possono esistere senza le buone, poiché le nature nelle quali esse sono, in quanto nature, sono certamente buone".⁵⁰

L'ultima parola di un male che è prossimo alla creatura, situata tra la "sofferenza e il biasimo", spetta alla bontà provvida del Creatore che richiama ogni soggetto a vivere nel segno della responsabilità. Nonostante Dio abbia manifestato agli uomini il Verbo della salvezza attraverso la Resurrezione del Cristo, l'uomo non si salva se non mediante una risposta di senso alla sua chiamata (vi è una certa analogia con la condizione prelapsaria). Questo senso che abita in *interiore homine* è il cuore di ogni azione morale e rappresenta ad un tempo il principio ed il fine di ogni atto. Tutto dipende dalla "qualità dell'amore che determina quella della volontà".⁵¹ L'uomo è dunque responsabile all'interno dell'orizzonte instaurato dalla Grazia, di questo tendere; ci ricorda Agostino: "chi si propone di amare Dio e di amare il prossimo come se stesso, non secondo l'uomo, ma secondo Dio, indubbiamente a causa di questo amore si chiama uomo di buona volontà; nelle Sacre Scritture più comunemente si parla di carità, anche se viene ugualmente adoperato il termine amore".⁵²

La percezione di un limite tra il tendere e l'adempiere suscita il tempo di una lotta la cui vittoria riposa nel dominio del bene; la gioia vera sperimentata nel Paradiso, in cui arde del fuoco dell'amore divino perde la

⁵⁰ *Usque adeo autem mala vincuntur a bonis, ut, quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti iustitia providentissima Creatoris, bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus, sicut omnis super istum caliginosum aerem caelestis invisibilis visibilisque creatura; mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae, in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt (De civ. Dei XIV,11,1, p. 665).*

⁵¹ E. Gilson, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, [Collana di Filosofia 12], Casale Monferrato 1983, p. 158.

⁵² *Nam cuius propositum est amare Deum et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum: procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatus in Scripturis sanctis caritas appellatur; sed amor quoque secundum easdem sacras Litteras dicitur (De civ. Dei XIV,7,1, p. 652).*

propria trasparenza a causa della soggezione al peccato. In questa condizione l'uomo sperimenta lo scarto tra volere e non poter essere pienamente felice: "quale uomo può vivere come vuole, se neppure la vita stessa è in suo potere? - prosegue Agostino - prendiamo il caso di un uomo che possa vivere come vuole, perché si è imposto a viva forza di non volere ciò che non può, ma solo ciò che può... costui potrà essere felice poiché accetta pazientemente la sua infelicità?".⁵³ La tensione verso l'oggetto desiderato dipende dalla volontà di ciascun individuo, ma non ogni tensione è in sé bene; inoltre la natura dell'oggetto può decidere della bontà del desiderio: "non c'è dubbio che non si può possedere la vita beata se non la si ama. Se quindi la si ama e la si possiede, necessariamente la si deve amare al di sopra di tutte le altre cose, in quanto tutto quello che si ama deve essere amato in vista di essa. Se la si ama quanto essa merita di essere amata (come può essere felice chi non ama la vita beata quanto essa merita?), non può essere che amandola non si voglia la sua eternità. La vita dunque sarà beata quando sarà eterna".⁵⁴

Ciascun individuo, in cui in parte si ripete la vicenda di Adamo,⁵⁵ è chiamato a rispondere nella pienezza della sua natura materiale e spirituale al comandamento dell'amore attraverso il quale si affaccia all'orizzonte dell'autentica felicità.

L'uomo "vuole essere felice anche senza vivere in modo da poterlo essere".⁵⁶ L'autenticità dell'orizzonte morale è in stretta relazione con la perfetta immutabilità che è solo in Dio. Il difficile cammino della esistenza umana è segnato da una serie di atti mediante i quali l'uomo partecipa o si allontana inesorabilmente dalla via che lo conduce alla dimora del bene. Il valore della volontà riposa nell'oscillazione costante tra il tendere e l'allontanarsi dalla patria.⁵⁷ "E proprio come la volontà dell'uomo è adescata od offesa a seconda della varietà delle cose che si bramano o si fuggono,

⁵³ *Nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate? Vivere enim vult, mori cogitur. Quomodo ergo vivit ut vult, qui non vivit quamdiu vult? Quod si mori voluerit, quomodo potest ut vult vivere, qui non vult vivere? (De civ. Dei XIV, 25, p. 688).*

⁵⁴ *Beata quippe vita si non amatur, non habetur. Porro si amatur et habetur, ceteris omnibus rebus excellentius necesse est ametur, quoniam propter hanc amandum est quicquid aliud amatur. Porro si tantum amatur, quantum amari digna est (non enim beatus est, a quo ipsa beata vita non amatur ut digna est): fieri non potest, ut eam, qui sic amat, non aeternam velit. Tunc igitur beata erit, quando aeterna erit (De civ. Dei XIV, 25, p. 688). Cfr. H. Arendt, p. 26.*

⁵⁵ Cfr. H. Rondet, p. 27.

⁵⁶ *Beatus quippe vult esse etiam non sic vivendo ut possit esse (De civ. Dei XIV, 4, 1, p. 648).*

⁵⁷ Cfr. G. Madec, *La patria e la via*, tr. it. di G. Lettieri e S. Leoni, Roma 1993, p. 240.

così essa si trasforma e si cambia in questi o quegli affetti. Per questo è necessario che l'uomo il quale vive secondo Dio e non secondo l'uomo, ami il bene e di conseguenza odi il male".⁵⁸

Il timore della divergenza tra il desiderio di una vita non spezzata dal silenzio della morte e la reale condizione di finitezza dell'essere, può venire riscattato soltanto dall'amore che "in quanto ordine rappresenta - osserva Bodei - il principio che muove tutte le cose verso un fine, articola il molteplice nell'uno e specifica l'uno nel molteplice".⁵⁹

In questa proposta di senso l'articolazione di Agostino è illuminante e decide in misura significativa dell'autenticità dei percorsi esistenziali "la volontà retta è un amore buono, la volontà perversa un amore cattivo. Quindi l'amore che aspira ad avere ciò che ama è avidità, quello invece che possiede e si rallegra è letizia; se esso fugge ciò che lo contraria è timore, e se avverte ciò che lo colpisce è tristezza. Questi sentimenti sono cattivi se è cattivo l'amore, buoni se l'amore è buono".⁶⁰ Il superamento del conflitto inscritto nella radice stessa della volontà è l'evento della vita morale il cui paradigma è la speranza.⁶¹

L'ambivalenza della volontà tra il "tendere" e il "ritornare", ovvero tra l'adempire e il mancare al proprio fine disegna un orizzonte morale, la cui cifra è un'antropologia che, superati finalmente i dualismi precedenti, neoplatonico e manicheo, si ricompone in un'unità di anima e di carne. "Infatti si può indicare quella totalità che è l'uomo sia con l'anima sia con la carne, che sono parti dell'uomo; per questo l'uomo animale non è altro dall'uomo carnale, ma entrambi sono la stessa cosa: indicano cioè l'uomo che vive secondo l'uomo".⁶²

La scelta di vivere per ciò che è superiore o per ciò che è più infimo decide del destino della creatura, soggetta alla sofferenza per il limite inscritto nello stesso futuro. Proiettandosi verso ciò che lo trascende l'uomo

⁵⁸ *Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel vertitur. Quapropter homo, qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni; unde fit consequens ut malum oderit (De civ. Dei XIV, 6, p. 652).*

⁵⁹ R. Bodei, pp. 97-98.

⁶⁰ *Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus (De civ. Dei XIV, 7, 2, p. 654).*

⁶¹ H. Arendt, *Le vouloir* in *La vie de l'esprit* 2, trad. fr. di L. Lotringer, Paris 1983, p. 109.

⁶² *Et ab anima namque et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari, quod est homo; atque ita non est aliud animalis homo, aliud carnalis, sed idem ipsum est utrumque, id est secundum hominem vivens homo (De civ. Dei XIV, 4, 2, p. 649).*

opera in vista dell'autenticità della vita morale in funzione del compimento e dell'edificazione della città divina. "Due amori quindi - conclude Agostino - hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste".⁶³

Profilo conclusivo

Il tema sviluppato in questo XIV libro del *De civitate Dei* costituisce per Agostino un'esperienza di grande intensità spirituale e speculativa. Attraverso di esso ci si misura con il subdolo interrogativo del male senza rinunciare tuttavia ad un'articolata riflessione etico-antropologica. L'approfondimento della fenomenologia del peccato originale evidenzia infatti un interesse antropologico aperto alla comprensione di ciò che è più profondamente inscritto nel cuore dell'uomo. Il male, per quanto radicato nella profondità dell'animo, non esclude la possibilità del superamento, anzi per certi versi sembra il punto di partenza per la riconquista di un'identità più autentica e aperta all'incontro con la Verità trascendente.

L'uomo che vive il tempo della disobbedienza e dell'allontanamento non sperimenta il senso dell'abbandono e del rifiuto da parte del Creatore, ma solo una distanza da se stesso e dalla radice della sua interiorità. La natura ambivalente della volontà, da cui dipende la scelta del male, conduce altresì alla scoperta di un orizzonte in cui l'amore costituisce il segno paradigmatico della tensione verso il Bene dell'adempimento e del ritorno alla patria. Questa apertura disegna un destino di felicità e di beatitudine che oltrepassa l'orizzonte del conflitto morale.

La positività assunta dall'amore nella visione agostiniana, così come si delinea in queste pagine del *De civitate Dei* perdendo la connotazione negativa dell'*appetitus*, si caratterizza in modo più decisivo come *dilectio* costantemente proiettata verso l'oggetto più elevato, in cui consiste la gioia piena del godimento e della beatitudine eterna come alimenti della speranza. A livello antropologico l'esito di questa che potremmo definire una seconda creazione consiste nell'oltrepassare il conflitto generato dalla tragicità del male in vista della trasfigurazione delle modalità soggettive del desiderio e nell'individuazione dell'amore come fattore originario di motivazione e orientamento della volontà.

DONATELLA PAGLIACCI
UNIVERSITÀ DI PERUGIA

⁶³ *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui* (*De civ. Dei* XIV, 28, p. 691).