

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Agostino. Volere e potere

Paolo Pagani

Università Ca' Foscari di Venezia, Italia

Abstract This contribution reconstructs – with the necessary references to the Manichaean and Pelagian positions – the relationship between will and power in the Augustine's thought. It focuses on the Book VIII of *Confessions*, extending to the previous (especially *De duabus animabus*, *De libero arbitrio* III) and following (especially *De natura et Gratia*, *De Civitate Dei* V and XIV, *De Gratia et libero arbitrio*) texts, in which the themes of this Book are developed. According to Augustine, the human will, when it is not gathered in itself, is not performing; but even when it is performing, it is unable to carry out what it proposes. This double impotence introduces the theme of original sin and opens up a perspective on the theme of *velleitas*.

Keywords Augustine. Will. Power. *Velleitas*. Original sin.

Sommario 1 Contributi precedenti a *Confessiones* VIII. – 1.1 *De duabus animabus* (391-2). – 1.2 *De libero arbitrio* III (391-5). – 1.3 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I (395-6). – 1.4 *Confessiones* (397-401) VII. – 2 *Confessiones* VIII. – 2.1 Il problema della conversione. – 2.2 Una volontà divisa. – 2.3 La malafede. – 2.4 Contro la teoria delle due anime. – 2.5 Un episodio risolutivo. – 3 Contributi successivi a *Confessiones* VIII. – 3.1 *De spiritu et littera* (412). – 3.2 *De natura et Gratia* (413). – 3.3 *De Civitate Dei* V (413-15). – 3.4 *Sermo* 65/A (414-18). – 3.5 *De Civitate Dei* XIV (418). – 3.6 *Contra Iulianum haeresis pelagianae defensorem* III (421-2). – 3.7 *De Gratia et libero arbitrio* (426-7). – 3.8 *De correptione et gratia* (426-7). – 4 Una concezione realistica della volontà. – 4.1 Premessa. – 4.2 L'originalità di Agostino. – 4.3 Un approfondimento.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/010

Il luogo centrale della riflessione agostiniana sulla relazione tra volere e potere¹ è il Libro VIII delle *Confessioni* (397-401). Su questo Libro, dunque, ci soffermeremo in via principale, allargando lo sguardo anche a ciò che – nella produzione agostiniana – lo precede e lo prepara, e a ciò che, in seguito, va ad approfondire gli spunti in esso proposti. Di ogni testo evocato – che sia diverso da *Confessioni*, VIII – offriremo una sintesi schematica, riguardante il nostro tema, e la documenteremo puntualmente in nota, citando per esteso i passi agostiniani corrispondenti.²

È evidente che la produzione agostiniana che giunge fino alle *Confessioni* è segnata prevalentemente dalla polemica antimanichea: di qui l'insistenza dell'autore sulla unità e sulla ambivalenza della volontà, nonché sul radicamento di essa nel soggetto umano anziché in potenze ad esso ulteriori. La produzione successiva di Agostino è invece prevalentemente permeata dalla polemica antipelagiana: di qui l'insistenza crescente sulla insufficienza del volere, sia rispetto al fare sia rispetto al conseguire.

1 Contributi precedenti a *Confessiones* VIII

1.1 *De duabus animabus* (391-2)³

Agostino scrive questo testo nel periodo post-battesimale, quando è probabilmente già diventato presbitero: quindi molto tempo dopo aver abbandonato il suo ruolo di uditore nella setta manichea. Egli si trova presumibilmente a Ippona, dove è giunto per fondare un monastero e si appresta a sostenere la polemica con il presbitero manicheo Fortunato.

1 Il nostro intervento non è dunque dedicato specificamente al tema del libero arbitrio, e a quello della sua fondazione, nel pensiero dell'Ipponate. Per una rilevante disamina teorica di questo tema specifico possiamo rinviare a Stump 2001. Più in generale, per un inquadramento complessivo e documentato del pensiero del nostro autore è raccomandabile tener presente Catapano 2010.

2 I testi agostiniani differenti da quelli di *Confessioni* VIII saranno riportati in nota in italiano (con parziali riferimenti al latino), seguendo per lo più la traduzione offerta in Trapè 1965-2015. Agli apparati compresi in questa edizione integrale ci siamo anche riferiti per la collocazione cronologica e contestuale delle opere agostiniane coinvolte nella nostra trattazione. I brani del Libro VIII delle *Confessioni* saranno riportati in latino nel testo (con parziali traduzioni a cura nostra). Il latino delle *Confessioni* sarà quello della versione Skutella 1934, riveduta poi da M. Pellegrino; il latino delle altre opere sarà invece specificato di volta in volta.

3 Cf. Agostino, *Le due anime* (Trapè 1965-2015, vol. 13.1). La traduzione italiana del testo è quella di A. Pieretti condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

1.1.1 La nostra volontà – annota Agostino – ci è nota quanto la nostra vita. La volontà, del resto, può venir revocata in dubbio solo mediante l'esercizio della medesima.⁴

1.1.2 La volontà è descritta dal nostro autore come «un movimento dell'anima, non costretto, che tende ad acquistare o a non perdere alcunché» (*voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*).⁵

1.1.3 Un'azione può dirsi insieme costretta e volontaria, senza contraddizione, in quanto volontarietà e costrizione non si collocano sullo stesso piano, e quindi non possono negarsi reciprocamente. La costrizione non può colpire direttamente la volontà, ma solo coartare le sue espressioni esteriori o condizionare la psicologia di chi volontariamente agisce. In altre parole, la costrizione al fare non è in grado, di per sé, di togliere la libertà del volere.⁶

1.1.4 Nel caso in cui si subisca una costrizione, si può *simul* – e non problematicamente – 'non voler fare x' e 'voler non fare x'; men-

4 «Mi sia consentito di sapere che vivo, mi sia consentito di sapere che voglio vivere: se il genere umano è d'accordo su queste cose, la nostra volontà ci è nota tanto quanto la vita [*Liceat mihi me scire vivere, liceat mihi scire me velle vivere: in quae si consentit genus humanum, tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita*]. Né, quando dichiariamo di sapere queste cose, c'è da temere che qualcuno ci convinca che potremmo sbagliarci, giacché in proposito nessuno può sbagliarsi se o non vive o non vuole niente» (10.13).

5 «Ora a noi la nostra volontà è ben nota: io infatti non saprei che io voglio se non sapessi che cosa è la volontà stessa. Pertanto si definisce così: la volontà è un movimento dell'anima, senza che nessuno la costringa, che tende o a non perdere una cosa o ad acquisirla [*voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*]. [...] Sarebbe difficile vedere che il costretto è il contrario del volontario, però nel senso in cui diciamo che la sinistra è il contrario della destra e non nel senso in cui diciamo che il nero è il contrario del bianco? Infatti, mentre la stessa cosa non può essere nello stesso tempo e nera e bianca, invece un uomo, posto in mezzo a due, è alla sinistra dell'uno e alla destra dell'altro. Un solo uomo dunque occupa simultaneamente l'una e l'altra posizione, ma in nessun modo lo occupa simultaneamente in rapporto ad un solo identico uomo» (10.14).

6 «Così, un solo animo può essere contemporaneamente costretto e volontario, ma non può nello stesso tempo non volere e volere una sola ed identica cosa [*invitus et volens unus animus simul esse potest; sed unum atque idem simul et velle non potest*]. Quando infatti un uomo fa qualcosa costretto [*invitus aliquid facit*], se gli domandassi se vuole farla, egli direbbe di non volerla fare; allo stesso modo, se gli domandassi se vuole non farla, risponderebbe di sì. Così lo troverai costretto a fare senza voler fare [*Ita invitum ad faciendum, ad non faciendum autem volentem reperies*], cioè troverai un solo animo che dispone nello stesso tempo di entrambe le possibilità, che però si riferiscono ciascuna ad un oggetto diverso. Perché dico queste cose? Perché, se chiediamo di nuovo per quale causa faccia ciò suo malgrado, dirà che è stato costretto. Infatti, chiunque agisce suo malgrado [*invitus*], è costretto [*cogitur*] e chiunque è costretto, se agisce, non lo fa se non suo malgrado. Resta da esaminare come colui che vuole sia libero da costrizione, anche se qualcuno pensa di essere costretto» (10.14).

tre – ovviamente – non si può *simul* ‘non voler fare x’ e ‘voler fare x’. La seconda coppia dà una simultaneità di contraddittori, in quanto comporta la simultanea volizione di termini tra loro contraddittori; la prima evidentemente no. Nella prima coppia abbiamo prima la negazione di un predicato e poi la negazione dell’oggetto di quel predicato, dove la prima negazione è più generica della seconda; per questo, il ‘non voler fare x’ e il ‘volere non fare x’ non sono reciprocamente sostituibili,⁷ ma neppure sono in contraddizione tra loro. Più precisamente, il loro rapporto è tale che il secondo atteggiamento implica materialmente il primo (e quindi i due si possono dare insieme senza contraddizione).

1.1.5 La opposizione – in successione – dei voleri (ora voglio fare il bene ora voglio fare il male) non attesta l’esistenza in noi di due anime.⁸ Prova ne è l’esperienza del ‘pentimento’, che ha infatti due implicazioni di senso.

- a. Chi ora si pente è lo stesso che prima ha peccato; e che sapeva di peccare, altrimenti perché si pentirebbe?
- b. Chi si pente ammette, con ciò, che avrebbe potuto non voler fare ciò di cui ora si pente, ammette cioè che era libero nel volerlo fare.⁹

7 A meno che non si dia per acquisito che il ‘non voler che’ debba essere inteso come equivalente al ‘voler evitare che’, cioè al ‘volere che non’.

8 «Forse [...] l’esistenza di due generi di anime è dimostrato dal fatto che, nel deliberare [*in deliberando*], l’assenso [*assensio*] ora si inclina verso la parte malvagia ora verso la parte buona? Ma perché questo non è piuttosto il segno che c’è una sola anima, la quale con la sua libera volontà può portarsi di qua e di là, ritirarsi da una parte e dall’altra? [*Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest?*] Quando ciò mi capita, infatti, percepisco di essere uno soltanto, io che considero l’una e l’altra cosa, che scelgo l’una o l’altra cosa. [*Nam mihi cum accidit, unum me esse sentio utrumque considerantem, alterum eligentem: sed plerumque illud libet, hoc decet, quorum nos in medio positi fluctuamus*]. Ma per lo più l’una cosa ci piace, l’altra è conveniente, per cui noi, posti in mezzo, siamo indecisi» (13.19).

9 «Come sanno tutti gli uomini di mente sana e gli stessi manichei non solo riconoscono ma anche insegnano, è utile pentirsi del peccato. [...] Stando così le cose, chiedo a quale dei due generi di anime spetti di pentirsi del peccato [*Quae cum ita sint, quaero ex duobus illis generibus animarum, cuius sit (se) poenitere peccati?*]. So infatti che non può spettare né a quello che non può fare il male né a quello che non può fare il bene. Perciò, per servirmi delle loro parole, se si pente del peccato l’anima delle tenebre, essa non proviene dalla sostanza del male supremo; se si pente del peccato l’anima della luce, essa non proviene dalla sostanza del sommo bene. Infatti la disposizione a pentirsi efficace è quella mediante la quale il penitente dichiara che ha fatto il male e che avrebbe potuto fare il bene. In che modo dunque da me non proviene niente di male, se ho agito male? O come potrò pentirmi giustamente, se non ho fatto niente di male? E, d’altra parte, in che modo non proviene niente di bene da me in cui è presente la buona volontà? O come mi pentirò giustamente, se la buona volontà non è in me presente?» (14.22).

1.2 *De libero arbitrio* III (391-5)¹⁰

La gestazione di questo dialogo (in tre Libri), fu molto travagliata. Iniziata a Roma nel 388, proseguita forse a Tagaste, fu completata a Ippona, quando Agostino era già presbitero. Se il tema del primo Libro dell'opera è un'antropologia post-lapsaria, e quello del secondo è l'ascesa a Dio come luogo della verità, il Libro terzo mette in relazione la libertà umana con quella divina.

1.2.1 Agostino afferma che noi vogliamo anche, e soprattutto, ciò che non è in nostro potere, cioè, ciò che non possiamo realizzare: tipicamente, la felicità (*beatitudo*). Essere felici è un oggetto più velleitario che neanche il non invecchiare o il non ammalarsi.¹¹

1.2.2 Comunque, se saremo felici, non lo potremo certo essere contro la nostra volontà: il nostro volerlo è condizione necessaria, anche se non sufficiente, per poterlo essere.¹²

1.2.3 Se la felicità è la cosa più lontana dal nostro potere, la più vicina è il volere stesso, che è costantemente presente – *praesto est* – a se stesso.¹³

1.2.4 Il volere non può, per sua essenza, essere necessitato: è assurdo dire 'è necessario che io voglia così'.¹⁴ Dunque, o volizione o

10 Cf. Agostino, *Il libero arbitrio*, Libro III (Trapè 1965-2015, vol. 3.2). La traduzione italiana del testo è quella di D. Gentili, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

11 «Evodio – Se fosse in mio potere esser felice [*mihi si esset potestas ut essem beatus*], già lo sarei di certo; lo voglio anche ora e non lo sono perché non io ma egli mi rende felice. Agostino – Assai bene dal tuo intimo grida la verità. Puoi infatti avere coscienza che è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo. Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà stessa. Senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto che si vuole [*non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est*]. Si può perciò ben dire: "S'invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità", e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: "Non si vuole con la volontà"? [...]. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te [*non abs te ipso beatum fieri*], l'hai detto come se io lo negassi. Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi. [...] Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità» (3.7).

12 Cf. 3.7.

13 Cf. 3.7.

14 Ciò non esclude che vi possano essere moti compulsivi che segnano il comportamento umano. Essi però, se effettivamente sfuggono alla consapevolezza, sfuggono anche per ciò stesso all'esercizio della volontà libera, contribuendo a limitare il suo ambito di esercizio, ma non a dirigere tale esercizio. In tanto in quanto, invece, rientrano

necessitazione. Solo il volere può (liberamente) necessitare se stesso. Causa del volere può essere solo il volere stesso.¹⁵

1.2.5 Il non essere preceduta causalmente da altro coincide – per la volontà – con la sua libertà (in definitiva quale potrà essere la causa della volontà anteriormente alla volontà?). La libertà è equazione tra volere e potere. Naturalmente, ci si riferisce qui al potere di fare, ma non al potere di conseguire: di quest'ultimo, il volere è condizione necessaria, ma non sufficiente.¹⁶

1.2.6 Il potere proprio del volere va criticamente tenuto in esercizio, altrimenti può offuscarsi, incagliandosi nell'inerzia dell'abitudine, e nella cecità che ne consegue.¹⁷

nella sfera della consapevolezza, non potranno più dirsi compulsivi, bensì impulsivi, quindi tali da costituire campi di forze che condizionano l'esercizio della volontà libera – come Agostino enfatizza –, ma mai in un senso assolutamente decisivo.

15 «Come dunque è possibile che avvenga soltanto l'evento, di cui Dio ha avuto prescienza, se non si dà il volere che egli ha preveduto avvenisse? Tralascio l'altro pregiudizio, egualmente mostruoso, che, come ho detto, il medesimo tizio potrebbe esprimere così: "È necessario che io voglia così" [*necesse est ut velim quod ille praesciviti*]. Egli tenta in effetti di demolire la volontà sostituendole la necessità. Se infatti è necessità che voglia, con che cosa vorrà se non v'è volontà? E se non dicesse così, ma che egli non ha in potere la volontà perché è necessità che voglia, gli si può rispondere col tema che hai esposto, quando ho chiesto se puoi esser felice contro volontà. Hai risposto che saresti già felice se tu ne avessi il potere. Hai detto appunto che lo volevi, ma ancora non potevi. Ed io ho soggiunto che la verità gridava dal tuo intimo. Infatti possiamo dire di non avere il potere soltanto se non è presente in noi l'atto del volere; nell'atto poi che vogliamo, se ci manca la volontà, evidentemente non vogliamo. E se è assurdo che non vogliamo quando vogliamo, è evidentemente presente in chi vuole la volontà ed è in potere soltanto l'atto che è presente in chi vuole. Dunque la nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Effettivamente perché è in nostro potere, è per noi libera. Non è appunto per noi libero ciò che non abbiamo in nostro potere e non può non esserlo ciò che abbiamo in potere [*Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus, adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus*]. Conseguentemente noi non possiamo negare che Dio è presciente di tutti i futuri e tuttavia che noi vogliamo ciò che vogliamo. Se egli è presciente di un atto del nostro volere, esso sarà quello di cui è presciente. Sarà dunque un atto del volere perché di un atto del volere è presciente» (3.8).

16 «Ma in definitiva quale potrà essere la causa [*causa*] della volontà anteriormente alla volontà? O è la stessa volontà, e non ci si allontana da questa radice della volontà, ovvero non è volontà, e allora non ha alcun peccato. Quindi o è la volontà stessa la prima causa del peccato, ovvero la prima causa del peccato non è peccato» (17.49).

17 «Non c'è da meravigliarsi che l'uomo o per ignoranza non abbia il libero arbitrio della volontà, con cui scegliere [*ad eligendum*] il da farsi secondo ragione, ovvero che per la resistenza dell'abito della passione, sviluppatosi in certo senso come un'altra natura a causa della illibertà nella propagazione della specie, egli conosca il da farsi e lo voglia, ma non possa compierlo. È pena giustissima del peccato che si perda ciò che non si è voluto usar bene, sebbene fosse possibile senza alcuna difficoltà, se si fosse voluto.

1.2.7 È per colpa che si diventa insipienti o è per insipienza che si diventa colpevoli? Agostino lascia aperta la questione, ma coltiva la prima ipotesi: quella non intellettualistica. Il libero arbitrio, con i suoi atteggiamenti e le sue mosse, apre la situazione ‘intermedia’ che consente la transizione dall’una all’altra condizione: da sapienza a insipienza, o viceversa.¹⁸

1.3 *De diversis quaestionibus ad Simplicianum I* (395-6)¹⁹

Si tratta del primo testo attribuibile all’Agostino Vescovo. Qui il nostro autore riflette sulla Grazia in relazione al peccato originale, tenendo in primo piano le Lettere di Paolo, alla cui conoscenza era stato introdotto, appunto, da Simpliciano: collaboratore di Ambrogio, e poi suo successore sulla cattedra episcopale di Milano.

1.3.1 Agostino mette al centro della sua riflessione la paradossale ma realistica constatazione di S. Paolo: io voglio il bene, ma non sono capace di compiere (*perficere*) il bene che voglio. È in mio potere il volere, ma non il compiere ciò che voglio.²⁰

È quanto dire che chi, pur conoscendo, non agisce secondo ragione, perde la conoscenza di ciò che è ragionevole e chi non ha voluto agire secondo ragione potendolo, ne perde la possibilità quando lo vuole. Vi sono in realtà per l’anima che pecca queste due condizioni di pena: l’ignoranza e la debolezza. A causa dell’ignoranza ci toglie dignità l’errore, a causa della debolezza ci tormenta il dolore. Ma affermare il falso al posto del vero fino ad errare involontariamente e non poter trattenersi da azioni passionali, perché reagisce con tormento la sofferenza della soggezione alla carne, non è natura dell’uomo in quanto tale, ma pena dell’uomo condannato. Ma quando si parla della libera volontà di agire secondo ragione, si parla di quella, in cui l’uomo è stato creato» (18.52).

18 «L’insipienza è appunto una specie di cecità, come dice il medesimo Apostolo: *E si è oscurato il loro cuore insipiente*. E tale oscuramento deriva appunto dall’essersi voltati in altra parte dal lume della sapienza e questo volgersi si ha perché colui, il cui bene è Dio, pretende di essere bene a sé, come Dio lo è a sé» (24.72). «“L’uomo si è allontanato da Dio a causa dell’insipienza, oppure è divenuto insipiente allontanandosi?” [*Stultitiane primus homo recessit a Deo? an recedendo stultus factus est?*]. Se risponderai che con l’insipienza si è allontanato dalla sapienza, sembrerà che sia stato insipiente prima che si allontanasse dalla sapienza, di modo che l’insipienza fu causa dell’allontanarsi. Egualmente se risponderai che è divenuto insipiente allontanandosi, chiedono se ha causato il proprio allontanamento con un atto da insipiente o da sapiente. Se l’ha fatto con atto da sapiente, ha agito secondo ragione e non ha peccato, se da insipiente, già esisteva, dicono, in lui l’insipienza, per cui è avvenuto il suo allontanamento. Non poteva infatti fare qualche cosa da insipiente senza l’insipienza. Appare da ciò che v’è uno stato di mezzo, col quale si passa dalla sapienza all’insipienza [*ex quo intellegitur esse medium, quod neutrum dici possit*]» (24.73).

19 Cf. Agostino, *Le diverse questioni a Simpliciano*, Libro I (Trapè 1965-2015, vol. 6.2). La traduzione italiana del testo è quella di G. Ceriotti, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

20 «C’è in me infatti - prosegue - il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. A quanti non intendono rettamente [Paolo] sembra, con queste parole, quasi sopprimere il libero arbitrio. Ma come lo elimina quando dice: *Il volere è alla mia portata?* Certamente infatti lo stesso volere è in nostro potere, perché è alla nostra portata; però il

1.3.2 È stato il peccato originale a incrinare nell'uomo il rapporto di immediata consequenzialità tra volere e potere, cioè a incrinare il libero arbitrio, indebolendo la sua capacità di volere fino in fondo – cioè compiutamente – l'oggetto della scelta.²¹

1.4 *Confessiones* (397-401) VII

Agostino scrive le *Confessiones* in un arco di tempo in cui – già divenuto Vescovo – si divide tra Ippona e Cartagine: sede principale dei Concili della Chiesa africana. Il periodo è dominato drammaticamente dalla polemica antidonatista.

Nel Libro VII delle *Confessiones*, all'interno di un'ampia riflessione sull'origine del male morale, si trovano alcune indicazioni sulla volontà che vengono poi sviluppate nel Libro VIII.

1.4.1 Un punto fermo per Agostino è la consapevolezza che la certezza di vivere coincide con la certezza di avere una volontà (come già asserito nel *De duabus animabus*). Questo è un aspetto dell'eredità agostiniana che, agli inizi dell'Ottocento Maine de Biran e, più tardi, Jules Lequier avrebbero fatto valere in relazione al *cogito cartesiano*. Del resto, noi sappiamo che il 'residuo elencitico' del *si fallor sum* di *De Civitate Dei*, XI, 26 si estende anche alla consapevolezza dell'*amare* – oltre che a quella dell'*esse* e del *nosse*.

1.4.2 Agostino dice di 'avvertire' (*animadvertere*) la propria diretta responsabilità quanto al volere e al non volere,²² e di essere consapevole che nel movimento della volontà (*ibi*) risiede 'la causa del peccato'.

[3.5] Mi sforzavo di considerare [*cernerem*] ciò che udivo sulla libera determinazione della volontà come causa del male che facciamo [*ut male faceremus*] [...]. Una cosa mi sollevava verso la tua luce: la consapevolezza di possedere una volontà non meno di una

non potere fare il bene è conseguenza del peccato originale [*ipsum velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati*]. Questa non è infatti la natura originaria dell'uomo ma la pena del peccato [...]. Infatti chi non è ancora sotto la grazia non compie il bene, ma fa il male che non vuole sotto la tirannia della concupiscenza, rafforzata non solo dal vincolo della mortalità ma anche dal peso dell'abitudine. Ora se fa ciò che non vuole, non è più lui a farlo ma il peccato che abita in lui [*si autem quod non vult hoc facit, iam non ipse operatur illud sed quod habitat in eo peccatum*]» (1.11).

²¹ Cf. 1.11.

²² La 'pretesa' agostiniana di un coglimento interiore della qualità libera – e non solo spontanea – dei nostri atti, colloca la riflessione del nostro autore alla massima distanza rispetto alla ben nota cautela kantiana in proposito, quale è rilevabile principalmente nella Prefazione alla *Critica della Ragion Pratica*.

vita [*tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere*]. In ogni atto di consenso o rifiuto ero certissimo di essere io, non un altro, a consentire e rifiutare; e di trovarmi in quello stato a causa del mio peccato, lo capivo sempre meglio [*cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causa peccati mei iam iamque animadvertēbam*].

1.4.3 D'altra parte, quanto di involontario gli capiti di fare (*quod invitus facerem*), gli pare alcunché di subito anziché compiuto. E un male subito non è certo una 'colpa', quanto piuttosto una 'pena' - eventualmente conseguente a una colpa.

1.4.4 Agostino distingue, in generale, tra il 'male che facciamo' e il 'male che subiamo': si tratta - rispettivamente - del 'male di colpa' (*malum culpae*) e del 'male di pena' (*malum poenae*). Il primo avrebbe come causa la nostra volontà libera; il secondo avrebbe come causa la volontà divina. Se non che, lo stesso male di colpa, in tanto in quanto eccede la volizione diretta, può essere inteso come un male di pena:

Degli atti che compivo mio malgrado mi riconoscevo vittima piuttosto che attore e li giudicavo non già una colpa, bensì una pena inflittami da te giustamente [*quod autem invitus facerem, pati me potius quam facere videbam et id non culpam, sed poenam esse iudicabam*].

2 **Confessiones VIII**

Nel Libro VIII l'autore narra del suo soggiorno milanese e introduce il tema della propria conversione, favorita dall'incontro con Ambrogio e con Simpliciano.

2.1 **Il problema della conversione**

Il racconto che Simpliciano gli fa della conversione al cristianesimo del retore Mario Vittorino affascina e insieme turba Agostino:

[5.10] Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat. Posteaquam vero et illud addidit, quod imperatoris Iuliani temporibus lege data prohibiti sunt Christiani docere litteraturam et oratoriam [...] non mihi fortior quam felicior visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi. Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me.

Agostino, che sta meditando di diventare cristiano, è preoccupato in particolare dalle conseguenze che Vittorino aveva dovuto subire in seguito alla sua scelta: infatti, un editto dell'imperatore Giuliano proibiva ai cristiani di insegnare pubblicamente Grammatica e Retorica; così Vittorino aveva dovuto rinunciare alla sua attività di insegnamento. E Agostino non sa se sarebbe capace di accettare per sé una simile prova:

Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas [Sì, dalla volontà perversa si genera la passione, e l'ubbidienza alla passione genera l'abitudine, e l'acquiescenza all'abitudine genera la necessità]. Quibus quasi ansulis sibimet innoxis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus.

La facilità a seguire ciò che nell'immediato è più comodo conduce a un'abitudine che, per inerzia, rischia di produrre *servitus*, cioè quell'autocostrizione che è paragonabile a una catena:

Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.

A questo punto, Agostino sperimenta in sé qualcosa come due volontà opposte: una nuova e una vecchia. L'impeto per una novità di vita, da una parte, e la sclerosi dell'inerzia, dall'altra. Il risultato è una 'dissipazione': una paralisi cui consegue dispersione di energia.

2.2 Una volontà divisa

Il racconto di Simpliciano genera in Agostino uno stato di forte tensione, che egli vuole subito condividere con il suo migliore amico, Alipio:

[8.19] Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam mente turbatus invado Alypium, exclamo: "Quid patimur? Quid est hoc? Quid audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine! An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi?"

La domanda che scaturisce durante l'incontro non è 'e ora che cosa faccio?', ma piuttosto: 'e ora che cosa facciamo?'.

Dixi nescio qua talia, et abripuit me ab illo aestus meus, cum taceret attonitus me intuens. Neque enim solita sonabam. Plus loquebantur animum meum frons, genae, oculi, color, modus vocis quam verba, quae promebam. Hortulus quidam erat hospitii nostri, quo nos utebamur sicut tota domo; nam hospes ibi non habitabat, dominus domus. Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum aggressus eram, donec exiret, qua tu sciebas, ego autem non; sed tantum insaniebam salubriter et moriebar vitaliter, gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem. Abscessi ergo in hortum et Alypius pedem post pedem. Neque enim secretum meum non erat, ubi ille aderat. Aut quando me sic affectum desereret? Sedit quantum potuimus remoti ab aedibus. Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea clamabant et in caelum tollebant laudibus; et non illuc ibatur navibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus. Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem [L'andare, non solo, ma pure l'arrivare là (dove avrei voluto) non implicava altro che il volerci andare, ma implicava un volere vigoroso e integrale, non i rigiri e sussulti di una volontà mezzo ferita nella lotta di una parte di sé che si alzava, contro l'altra che cadeva].

La volontà di Agostino è entrata ormai in conflitto con se stessa, come dettagliatamente è descritto in 8.20:

[8.20] Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam.

Si tratta di un brano molto complesso, di cui è forse opportuno proporre una nostra traduzione. Eccola:

Nelle tempeste dell'indecisione facevo col corpo molte delle azioni che talvolta gli uomini vorrebbero fare, e non ne sono capaci, o perché non hanno proprio le membra (con cui farle) o perché le hanno legate da lacci, o sciolte dalla malattia, o in qualche modo impedito. Mi strappai così i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, e facevo così perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se la mobilità delle membra non mi avesse obbedito, perché subito che l'avessi voluto, l'avrei voluto (fare). Feci dunque tante cose in cui non si equivalevano volere e potere; e pure non facevo il gesto che - per incomparabile affezione - mi sarebbe piaciuto di più e che subito, se lo avessi voluto, avrei potuto fare. Lì infatti era la stessa cosa il potere [*facultas*] e il volere [*velle*], e lo stesso volere era già fare. E tuttavia (la cosa) non accadeva, e più facilmente ottemperava il corpo alla più tenue volontà dell'anima, così che le membra si muovevano al cenno [*ad nutum*] di quest'ultima, di quanto la stessa anima non compisse [*perficere*] nella sua medesima volontà una sua grande volontà.

Il senso complessivo del brano è chiaro: dove la volontà comanda ad altro (il corpo), allora lì il volere è pronto e può essere impedito a livello esecutivo (imperato) solo da accidenti fisiologici o da impedimenti meccanici. Invece, dove è la stessa decisione (l'atto elicito) a essere divisa in se stessa, l'atto non riesce a compiersi: lì il volere, non essendo un pieno volere, non si traduce nel poter fare.

2.3 La malafede

Com'è possibile questo fenomeno paradossale (questo *monstrum*)? Agostino incrocia qui il territorio della malafede - anche se non usa questa espressione, che appartiene piuttosto alla filosofia del Novecento:²³

23 Un eccellente interprete del tema è Sartre, di cui è opportuno riferire alcune riflessioni in proposito. La malafede è negare a se stessi di sapere ciò che si sa. Essa è un esempio - paradigmatico - di atteggiamento di 'negazione di sé' da parte della coscienza. La malafede è diversa dalla menzogna, la quale è rivolta, anziché a sé, ad altri (o a se stessi, come altri). È diversa anche dall'errore e dall'ignoranza: atteggiamenti nei quali ci si inganna, invece, in buona fede. Nella malafede, ingannante e ingannato *sunt idem*; e l'ingannato è cosciente di esserlo. «Colui che è affetto da malafede deve avere coscienza della sua malafede, perché l'essere della coscienza è coscienza di essere» (dove la coscienza in questione è quella 'preriflessiva'). In altre parole, la coscienza è presenza a sé; dunque non può ingannarsi senza saperlo. Qui 'ingannarsi' significa 'ingannare se stessi'; e, in tal senso, è diverso da *falli* (sbagliarsi, essere in errore). La tradizione psicoanalitica cerca di dar conto dell'autoinganno facendo ricorso alla figura del pensiero inconscio; e, in particolare, a quell'atteggiamento inconscio che è la 'censura'. Per la psicoanalisi la malafede è una sorta di menzogna, in cui la coscienza è ingannata, non da sé, bensì da un 'altro' che sta in lei. Questo altro - il mentitore - sarebbe (ul-

[9.21] Unde hoc monstrum [paradosso, che non è contraddizione]? Et quare istuc? Luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat [Ordina di volere chi (cioè la volontà) non ordinerebbe se non volesse; eppure essa non fa ciò che (essa stessa) ordina].

Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa [Ma non vuole del tutto: infatti non ordina del tutto. Infatti, in tanto ordina, in quanto vuole, e in tanto ciò che essa ordina non accade, in quanto non lo vuole, infatti la volontà ordina (a se stessa) di essere volontà: non un'altra, ma la volontà stessa che ordina].

La volontà, in questo caso, comanda a se stessa di essere volontà: e non è un'altra volontà a comandare, ma è la stessa volontà a essere comandante e comandata insieme:

Non itaque plena imperat; ideo non est [plena], quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset.

timamente) una 'cosa' in noi: l'*Es* o *Id* di cui parla Freud. In realtà, 'censura' e 'resistenza' - secondo Freud - sono opera della parte inconscia dell'*Io*, e non dell'*Es* (cf. Freud 1989, 23-7). Se non che, questa pretesa cosa (l'*Id*) non può essere una cosa vera e propria, come Freud vorrebbe; infatti, operando censure (con conseguenti 'rimozioni', che portano il cosciente a incoscienza) e opponendo resistenza all'analisi quando questa va in cerca del 'rimosso', essa dimostra di essere a suo modo cosciente e attiva. Inoltre, la censura interiore non colpisce qualunque contenuto d'esperienza, ma alcuni di essi invece che altri: dunque, essa avviene a ragion veduta, ovvero ad opera di un censore interiore, evidentemente capace di qualche forma di giudizio. Insomma, il censore è consapevole di ciò che vuol rimuovere, di ciò che non vuole più sapere. Dunque, la censura è - in realtà - atto di malafede. Così, secondo Sartre, è la psicanalisi stessa a teorizzare l'inevitabilità della malafede, anche se cerca di distribuirla su due istanze psichiche: una cosciente e l'altra inconscia. Se non che la malafede, per sua natura, non può che essere interna alla coscienza (alla parte cosciente dell'*Io* freudiano, dunque); perché, se l'ingannante fosse altro dall'ingannato, avremmo un diverso fenomeno (quello dell'essere ingannati da un altro). Invece, la malafede è un essere ingannati sapendolo: quindi, magari, anche un essere ingannati immediatamente da altri, ma ultimamente da se stessi (cf. Sartre 1980, pt. 1, cap. 2).

Se la volontà che comanda a se stessa di volere, volesse con tutta se stessa ciò che comanda, non avrebbe bisogno di comandare a se stessa di fare; essa semplicemente farebbe. Se invece deve comandare a se stessa, ciò vuol dire che in parte vuole e in parte non vuole ciò che comanda: non lo vuole, insomma, pienamente. Perciò non può compiere ciò intorno a cui, pure, si arrovella:

Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri.

Sembrano talvolta esserci in noi due volontà, e ciò che è presente nell'una sembra assente nell'altra. La remota origine di questa scissura - accenna Agostino - è una *aegritudo animi* ('malattia dell'animo'), ovvero il peccato originale (quello che Kierkegaard chiamerà appunto 'malattia mortale'):

[10.22] Pereant a facie tua Deus, sicuti pereunt, vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animadverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam, alteram malam.

In 10.22 Agostino denuncia l'errore grossolano di coloro (i manichei, tipicamente) che - da questa scissura della volontà - concludono che nell'uomo ci debbano essere due anime (una buona e una cattiva) che in esso si combattono:

Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et idem ipsi boni erunt, si vera senserint verisque consenserint [...]. Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae.²⁴

24 «Essi si sono davvero malvagi, poiché hanno questi concetti malvagi, e non diverranno buoni, se non avendo concetti di verità e accettando la verità [...]. Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio *del Signore Dio* mio, come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere; ero io, io. Da questa volontà incompleta e incompleta assenza di volontà nasceva la mia lotta con me stesso, la scissione di me stesso, scissione che, se avveniva contro la mia volontà, non dimostrava però l'esistenza di un'anima estranea, bensì il castigo della mia. Non ero neppure io a provocarla, *ma il peccato che abitava in me* quale punizione di un peccato commesso in maggiore libertà; poiché ero figlio di Adamo» (10.22).

«Ero proprio io che volevo ed ero proprio io che non volevo»: il conflitto - la interna scissura - ha un unico soggetto. E il conflitto è reso possibile dal fatto che sia il volere che il non volere non sono 'pieni', cioè tali da portare al *perficere* l'azione che comandano. L'esperienza del conflitto interno viene espressa col sostantivo *dissipatio*, che propriamente indica 'sperpero energetico, sparpagliamento, dissoluzione, spreco':

Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.

Ancora una volta la scissura interiore viene collegata - come 'male di pena' - al peccato originale, di cui Agostino partecipa in quanto 'figlio di Adamo'.

2.4 Contro la teoria delle due anime

Il conflitto interiore non è dovuto alla presenza nell'uomo di due anime (una buona e una cattiva), bensì alla scissura (non scissione) dell'unica anima. Scissura che - del resto - si può dare non solo quando sono in gioco un'opzione buona contro una cattiva, ma anche quando si è incerti tra opzioni tutte quante cattive, oppure tra opzioni tutte quante buone.²⁵

2.4.1 In 10.24 viene appunto contestata esplicitamente l'ipotesi delle due anime, espressione dei due principi manichei della luce e delle tenebre:

25 «Non asseriscano dunque più, al vedere due volontà affrontarsi nel medesimo individuo, che si tratta della contesa di due anime contrarie, una buona, l'altra malvagia, formate da due sostanze contrarie, da due principi contrari: perché tu, *Dio verace*, li condanni, li confuti, li smascheri. Pensiamo al caso di due volontà entrambe malvagie, quali si hanno in chi sta deliberando se uccidere un uomo col veleno o con un'arma, se appropriarsi di questo o di quel fondo che non gli appartengono [...]. Ebbene, si concentrino nel medesimo istante tutte assieme queste occasioni e siano tutte ugualmente desiderate, eppure non possono essere simultaneamente sfruttate e si avrà un animo dilaniato da [più] volontà in conflitto tra loro [...]. Così anche per le volontà buone. Chiedo loro: "È bene godere della lettura dell'Apostolo? È bene godere della lettura di un salmo edificante? È bene dissertare sul Vangelo?". Risponderanno ogni volta: "È bene". Ma allora, se queste tre attività piacessero tutte ugualmente e in un unico e medesimo istante, non si hanno volontà diverse, che tirano in senso contrario il cuore dell'uomo nell'atto in cui delibera sulla cosa migliore da fare? E tutte sono volontà buone e lottano tra loro finché non sia operata la scelta, su cui punti tutta la volontà ridotta a una sola di molte in cui era divisa. Così ancora, quando l'eternità ci attrae in alto, mentre il godimento di un bene temporale ci trattiene al basso, è la medesima anima a volere, ma non con tutta la volontà, l'uno o l'altro dei due oggetti. Di qui le angosce penose che la dilaniano, perché la verità le fa anteporre il primo, l'abitudine non le lascia deporre il secondo» (10.24).

[10.24] *Iam ergo non dicant, cum duas voluntates in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam, alteram malam.*

E si passa a descrivere il caso del possibile conflitto tra scelte tutte quante cattive:

Nam tu, Deus verax, improbas eos et redarguis atque convincis eos, sicut in utraque mala voluntate, cum quisque deliberat, utrum hominem veneno interimat an ferro, utrum fundum alienum illum an illum invadat, quando utrumque non potest, utrum emat voluptatem luxuria an pecuniam servet avaritia, utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo etiam tertium, an ad furtum de domo aliena, si subest occasio; addo et quartum, an ad committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur, si omnia concurrant in unum articulum temporis pariterque cupiantur omnia, quae simul agi nequeunt; discernunt enim animum sibimet adversantibus quattuor voluntatibus vel etiam pluribus in tanta copia rerum, quae appetuntur, nec tamen tantam multitudinem diversarum substantiarum solent dicere.

Poi si passa al caso del possibile conflitto tra scelte tutte quante buone, e dello stesso ordine:

Ita et in bonis voluntatibus. Nam quaero ab eis, utrum bonum sit delectari lectione Apostoli et utrum bonum sit delectari psalmo sobrio et utrum bonum sit Evangelium disserere. Respondebunt ad singula: "Bonum". Quid? Si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nonne diversae voluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur, quid potissimum arripiamus? Et omnes bonae sunt et certant secum, donec eligatur unum, quo feratur tota voluntas una, quae in plures dividebatur.

Si passa infine al caso in cui siamo attratti dai beni eterni e, insieme, da certi beni temporali che abbiamo a cuore, e tra le due attrattive non sembra esserci compatibilità. In questo caso, possiamo trovarci lacerati. La volontà è in conflitto con se stessa, perché su nessuno dei due versanti essa vuole con tutta se stessa. Si tratta comunque di due generi di beni (l'uno infinito e gli altri finiti), tra i quali occorrerà riconoscere un evidente ordine di priorità. Dal punto di vista manicheo, invece, si tratterebbe, non di un conflitto interno alla volontà, ma di una spinta al bene e una al male, dovute rispettivamente a due anime diverse:

Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

Il terzo, tra quelli sopra prospettati, è appunto il caso in cui si trova Agostino; il quale - non avendo pieno volere né in un senso né nell'altro - dice a se stesso: 'ora faccio, ora faccio'; e non fa. Queste le sue parole: «esitavo a morire alla morte e a vivere alla vita» (*haesitans mori morti et vitae vivere*) - come vediamo in 11.25:

[...] Dicebam enim apud me intus: "Ecce modo fiat, modo fiat", et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam; et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliore in cutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat.²⁶

2.5 Un episodio risolutivo

Non sono certo le conflittuali rimuginazioni interiori - venate dalla malafede - a determinare la svolta nella vita di Agostino. Come sempre accade, a risolvere (a de-cidere) interviene un evento. In questo caso l'evento è tenue all'apparenza, ma capace di produrre una pro-

26 «Mi dicevo fra me e me: "Su, ora, ora è il momento di agire"; a parole ero ormai incamminato verso la decisione e stavo già quasi per agire, e non agivo. Non ricadevo però al punto di prima: mi fermavo vicinissimo e prendevo lena. Seguiva un altro tentativo uguale al precedente, ancora poco ed ero là, ancora poco e ormai toccavo, stringevo la meta. E non c'ero, non toccavo, non stringevo nulla. Esitavo a morire alla morte e a vivere alla vita; aveva maggior potere su di me il male inoculato, che il bene inusitato. L'istante stesso dell'attesa trasformazione quanto più si avvicinava, tanto più atterrava, non al punto di ributtarmi indietro e farmi deviare, ma sì di tenermi sospeso» (11.25). Sullo stesso tema si veda anche quest'altro passo: «Dovunque facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta: "Fra breve", "Ecco, fra breve", "Attendi un pochino". Però quei "breve" e "breve" non avevano breve durata, e quell'"attendi un pochino" andava per le lunghe. Invano mi compiaccevo della tua legge secondo l'uomo interiore, quando nelle mie membra un'altra legge lottava contro la legge del mio spirito e mi traeva prigioniero sotto la legge del peccato insita nelle mie membra. Questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. Chi avrebbe potuto liberarmi, nella mia condizione miserevole, da questo corpo mortale, se non la tua grazia per mezzo di Gesù Cristo signore nostro?» (5.12).

fonda eco nell'animo sensibilissimo del nostro autore. Mentre ancora si trova nel giardino dove si era recato a riflettere e a leggere con Alipio, una lontana voce infantile cantilenante lo attrae, progressivamente, con la sua nenia insistente: 'prendi e leggi, prendi e leggi...':

[12.29] Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: "Tolle lege, tolle lege". Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

Raccogliendo l'invito quasi subliminale della voce infantile, Agostino apre a caso il libro che aveva a disposizione - le Lettere di San Paolo - e trova il brano della *Lettera ai Romani* (13.13) in cui l'Apostolo invita i suoi interlocutori a cambiare stile di vita in modo radicale. Da questa indicazione viene ad Agostino una luminosa sicurezza interiore e, con essa, la decisione per il Battesimo.

3 Contributi successivi a *Confessiones* VIII

3.1 *De spiritu et littera* (412)²⁷

Il contesto dell'opera è quello della polemica antipelagiana. Il tribuno Marcellino pone all'amico Agostino la questione di come si debba ritenere possibile qualcosa (il non peccare da parte dell'uomo) che, in linea dritto potrebbe darsi, ma che di fatto non si dà mai. Lo scritto del Vescovo di Ippona cerca di rispondere a questa domanda.

3.1.1 Si può volere e non potere (è il caso della velleità), oppure potere e non volere (è il caso della costrizione). Sono entrambe forme di rottura della continuità tra volere e potere. L'avverbio *continuo*, usato da Agostino in questo contesto, vuole appunto dire 'immediatamente', senza mediazioni o separazioni.²⁸

3.1.2 La *servitus*, intesa come castigo del peccato, è poi una specie del genere costrizione: esprime quel 'fare ciò che non si vuole' di cui parla San Paolo (per esempio, in *Romani* 7, 18-25).²⁹

²⁷ Cf. Agostino, *Lo spirito e la lettera* (Trapè 1965-2015, vol. 17.1). La traduzione italiana del testo è quella di I. Volpi condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

²⁸ «Sono due cose diverse volere e potere, tanto che chi vuole non sempre immediatamente può e chi può non sempre immediatamente vuole: alle volte vogliamo e non possiamo, altre volte possiamo e non vogliamo [*Cum enim duo quaedam sint velle et posse - unde nec qui vult continuo potest nec qui potest continuo vult, quia sicut volumus aliquando quod non possumus, sic etiam possumus aliquando quod nolumus*]. È chiaro abbastanza e risuona anche con gli stessi termini che la volontà ha preso il suo nome dal verbo volere e la potestà dal verbo potere. Perciò come chi vuole ha la volontà, così chi può ha la potestà. Ma perché la potestà si applichi occorrerà la volontà. Infatti non si suol dire che uno abbia fatto per suo potere ciò che ha fatto contro il suo volere. Benché, ad esaminare il caso con più sottigliezza, anche ciò che ciascuno è costretto a fare contro la propria volontà, se lo fa, lo fa con la sua volontà; ma siccome preferirebbe altro, per questo si dice che è forzato a fare, cioè nolente. Infatti costui fa ciò a cui è costretto proprio per evitare o allontanare da sé quel male che ce lo costringe. Infatti, se la sua volontà è tanta da preferire di non fare quello piuttosto che non soffrire questo, resiste indubbiamente alla costrizione e non lo fa. E quindi, se lo fa, non lo fa certo con piena e libera volontà, ma comunque lo fa con la sua volontà, e poiché a questa volontà segue l'effetto, non possiamo dire che all'operatore è mancato il potere. Se infatti, arrendendosi alla costrizione, uno volesse fare e non potesse, diremmo che costui ne ebbe il volere, per quanto estorto, ma non il potere. Viceversa se non lo fece perché non lo volle, ne ebbe, sì, il potere, ma gli mancò il volere per tutto il tempo che ha resistito alla costrizione. [...] Per cui si dice che ciascuno ha in potere ciò che fa se vuole e non fa se non vuole» (31.53).

²⁹ Cf. 31.53.

3.1.3 Volere è consentire e accondiscendere, o meno, all'amore o agli amori che hanno luogo nel cuore umano - anche a quelle attrattive naturali che vi insorgono senza che si possa impedirlo.³⁰

3.2 *De natura et Gratia* (413)³¹

Con questo testo, Agostino reagisce al *De natura* di Pelagio, di cui conosciamo proprio quanto il Vescovo di Ippona ce ne riferisce qui: il peccato di Adamo - secondo Pelagio - non avrebbe corrotto radicalmente la natura umana.

3.2.1 Secondo Pelagio la necessità naturale toglierebbe il libero arbitrio. Come se voler essere felici per necessità naturale fosse incompatibile con la libertà. Ma, se così fosse - obietta Agostino -, l'essenziale orientamento di Dio al bene dovrebbe rendere impossibile in Lui stesso la libertà; il che è inammissibile.³²

3.2.2 Pelagio sbaglia nel far dipendere la libertà dal potere ancipite di volere e non volere il medesimo. Anzi, il nucleo stesso della libertà non è arbitrario. Siamo liberi anche - e principalmente - quando non possiamo non volere la felicità e non possiamo volere l'infelicità.³³

30 «Non è in potere di nessuno scegliere che cosa gli deve sorgere in mente, ma è in potere della propria volontà di ciascuno consentire o dissentire [*nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est*]. Quando Dio dunque agisce in questi modi con l'anima razionale perché essa gli creda [...], certamente Dio produce nell'uomo anche la stessa volontà di credere, e la sua misericordia ci previene in tutto. Consentire invece alla vocazione di Dio o dissentire da essa, come ho detto, è in potere della volontà propria di ciascuno» (34.60).

31 Cf. Agostino, *La natura e la Grazia* (Trapè 1965-2015, vol. 17.1). La traduzione italiana del testo è di I. Volpi, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

32 «[Pelagio] scrive: "È privo d'arbitrio volontario e di deliberazione tutto ciò che è costretto da necessità naturale" [*"Voluntatis enim arbitrio" inquit "ac deliberatione privatur quidquid naturali necessitate constringitur"*]. Anche qui sorgerebbe qualche problema. È infatti assurdisimo dire che non appartiene alla nostra volontà volere essere beati per il fatto che in forza di non so quale buona costrizione [*constrictione*] di natura non possiamo in nessun modo non volerlo. Né osiamo dire che Dio non abbia la volontà della giustizia, ma ne abbia la necessità per il fatto che non può voler peccare» (46.54).

33 «Costui [...] seguita e dice: "In modo simile dobbiamo intendere la possibilità di non peccare: dipende da noi non peccare, non dipende da noi il potere di non peccare". Anche se parlasse della natura integra e sana dell'uomo [...], non avrebbe ragione di dire che non peccare dipende esclusivamente da noi, quantunque peccare dipenderebbe da noi: anche allora infatti ci sarebbe l'aiuto di Dio che si offrirebbe a farci volere, come la luce si offre ad occhi sani per farli vedere» (48.56). «Scrivo costui: "Poiché non peccare è cosa nostra, possiamo peccare e non peccare". Allora se un altro dicesse: Poiché è cosa nostra non volere l'infelicità, possiamo volerla e non volerla? Eppure non ci è affatto possibile volerla. Chi può desiderare d'essere infelice, anche se vuole delle cose che poi contro la sua volontà lo renderanno infelice? Inoltre, poiché non peccare è molto più proprio di Dio, oseremmo forse dire che egli può peccare e non peccare? Ci mancherebbe

3.2.3 Si è paradossalmente liberi anche nella condizione – inversa alla precedente – di non poter evitare (avendo ‘le gambe rotte’ dopo il peccato originale) di fare il male che pur non si vorrebbe fare.³⁴

3.2.4 Dunque, ci sono delle particolari forme di impossibilità³⁵ che non escludono la libertà, ma ne rendono paradossale l’esercizio. Da un lato, posso fare quello che non posso volere (è il caso del peccato); dall’altra, non posso fare quello che non posso non volere (è il caso della velleità). A ben vedere, in condizione post-lapsaria è velleitario tanto il non peccare, quanto l’essere felici. (L’esempio che Agostino evoca come elementare caso di velleità – quello del voler volare – si trova già in Aristotele).³⁶

3.2.5 Il nesso di immediata continuità tra volere e potere è incrinato dal peccato originale. Dopo quell’evento diventa velleitario voler tornare alla condizione pre-lapsaria. Anche in condizione pre-lapsaria, però, il nesso tra volere e potere non era certo infrangibile – come il peccato di Adamo attesta con ogni evidenza.³⁷

che dicessimo che Dio può peccare. Ugualmente è chiaro, al contrario di quanto pensano gli stolti, che Dio non perderà la sua onnipotenza per il fatto di *non poter* né morire né *rinnegare se stesso*. [...] Pelagio] aggiunge ancora e dice: “Poiché la possibilità di non peccare non è cosa nostra, anche desiderando di non avere la possibilità di non peccare, non possiamo non avere la possibilità di non peccare”. Lo dice con una frase contorta e quindi oscura. Lo possiamo rendere più chiaro in questo modo: poiché non è cosa nostra la possibilità di non peccare, vogliamo o non vogliamo abbiamo la possibilità di non peccare. Non dice infatti: Vogliamo o non vogliamo non pecciamo. Senza dubbio pecciamo se vogliamo. Ma asserisce piuttosto che, vogliamo o non vogliamo, noi continuiamo a possedere la possibilità di non peccare, che dice insita nella natura. Ma di un uomo che ha le gambe sane si può passabilmente dire che ha la possibilità di camminare, voglia o non voglia. Con le gambe rotte invece non ha più tale possibilità, anche se volesse camminare» (49.57). «Scriveva l’Apostolo le seguenti parole: *La carne ha desideri contrari allo spirito e lo spirito ha desideri contrari alla carne; si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste*. [...] Comunque intenda la carne, e realmente qui con il nome di carne non s’intende la sua natura che è buona, ma s’intendono i vizi carnali, ecco tuttavia che la carne è contraria anche ai battezzati. E in che modo contraria? In modo che essi non fanno quello che vorrebbero fare» (53.61).

34 «Perché anche l’altra affermazione: *Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio?* Dov’è la possibilità che risulterebbe inseparabilmente insita nella natura? Ecco gli uomini non fanno le azioni che vogliono. E l’Apostolo parlava certamente di non peccare, non parlava di volare, perché erano uomini e non uccelli. Ecco l’uomo non fa il bene che vuole, ma fa il male che non vuole: in lui c’è il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo [*perficere*]. Dov’è la possibilità che risulterebbe inseparabilmente insita nella natura? [*Ecce homo quod vult bonum non agit, sed quod non vult malum, hoc agit; velle illi adiacet, perficere autem bonum non adiacet. Ubi est possibilitas, quae inseparabiliter insita probatur esse naturae?*]» (50.58).

35 Che da parte nostra approfondiremo nel seguito.

36 Cf. 50.58.

37 «In tanto attribuisce alla grazia di Dio la possibilità di non peccare in quanto Dio è il Creatore di quella natura nella quale dice inseparabilmente insita la possibilità di non peccare. L’uomo dunque se vuole fa, se non vuole non fa. Avendo infatti una possi-

3.2.6 Per una sorta di contrappasso, chi in condizione pre-lapsaria poteva fare il bene e non l'ha voluto fare, ora vorrebbe farlo e non può: anzi, ne ha addirittura perduto la sicura nozione, che prima possedeva.³⁸

3.3 *De Civitate Dei V (413-15)*³⁹

Agostino in questo periodo vive tra Cartagine e Ippona, impegnato dai problemi organizzativi della Chiesa africana. L'occasione alla composizione di questo articolatissimo testo di intonazione apologetica gli viene dal 'sacco' di Roma del 410, perpetrato dai Goti di Alarico: episodio che aveva dato luogo ad accuse nei confronti del 'nuovo' Dio dei cristiani. Nel quinto Libro del *De civitate Dei* Agostino discute della libertà umana all'interno delle ipotesi fatalistiche avanzate, a vario titolo, in molti ambienti della cultura pagana.

bilità indelebile, non gli può capitare d'esser debole di volontà o meglio d'aver il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. Se dunque è così, perché allora le parole: *C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo*? Se l'autore di questo libro parlasse della natura umana che all'inizio fu creata innocente e sana, la sua affermazione si potrebbe in qualche modo accettare. Sebbene, non si sarebbe dovuta dire dotata di una possibilità inseparabile, cioè inalienabile [*inamissibilem*], per usare la sua parola, una natura che poteva viziarsi e andare in cerca del Medico che guarisse gli occhi del cieco e restituisse il potere di vedere perduto con la cecità, perché credo che un cieco vuol vedere, ma non può; se poi vuole e non può, significa che c'è la volontà, ma è stata perduta la possibilità» (51.59).

38 «E dopo essermi valso di esempi attinenti, ho parlato pure della debolezza morale dicendo: "Sono riprovevoli anche certe azioni compiute per necessità, dove l'uomo vuole agire bene e non ci riesce". Donde vengono infatti questi lamenti: *Io non compio [facio] il bene che voglio, ma il male che non voglio* [ago]? Richiamati poi a favore di questa sentenza altri testi della parola divina, dicevo: "Ma tutti questi lamenti sono di uomini che vengono da quella condanna di morte. Se infatti non si tratta di una pena, ma della stessa natura dell'uomo, cotesti non sono peccati". Poco dopo scrivo: "Resta dunque che questa giusta pena venga dalla condanna dell'uomo". Né c'è da meravigliarsi che l'uomo o a causa dell'ignoranza non ha nel libero arbitrio della volontà la capacità di scegliere quello che esige la rettitudine delle azioni, ovvero che per la resistenza dell'abitudine carnale, che la prepotenza della successione mortale ha in qualche modo consolidata come un'altra natura, vede quello che esige la rettitudine delle azioni e lo vuole e non riesce a farlo [*videat quid recte faciendum sit et velit nec possit implere*]. Questa è infatti una giustissima punizione del peccato: che ciascuno perda [*amittat*] quel potere che non ha voluto usare in modo buono, quando lo poteva senza nessuna difficoltà, se avesse voluto; cioè in altre parole che chi pur conoscendo non fa il bene, perda la conoscenza di ciò che è bene e chi non ha voluto fare il bene potendolo, ne perda la possibilità quando lo vuole. [...] Anche la natura stessa la intendiamo in due modi diversi: quando parliamo in senso proprio, ci riferiamo alla natura nella quale l'uomo fu in origine creato secondo la sua specie senza colpa; in un altro senso intendiamo la natura attuale nella quale a seguito della condanna di Adamo noi per punizione nasciamo mortali, ignoranti e soggetti alla carne» (67.81).

39 Cf. Agostino, *La Città di Dio*, Libro V (Trapè 1965-2015, vol. 5.1). La traduzione italiana del testo è quella di D. Gentili, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

3.3.1 Ciò che ci accade senza che sia in nostro potere (ad esempio morire) non per questo va a necessitare la nostra volontà. Anche l'aver la volontà non è in nostro potere, eppure non necessita la nostra volontà.⁴⁰

3.3.2 In generale, non necessita la nostra volontà ciò che pertiene necessariamente alle essenze, e quindi anche all'essenza della stessa volontà. (Qui troviamo *in nuce* il concetto di *necessitas naturalis*, che verrà esplicitato da Tommaso d'Aquino, proprio con riferimento a questo luogo di Agostino).⁴¹

40 «Pertanto non si deve avere tanta paura della necessità. Avendone paura gli stoici si affaticarono a distinguere le cause delle cose in maniera da esimerne alcune dalla necessità e di assoggettarne altre. Fra quelle che considerarono libere dalla necessità hanno posto anche le nostre volontà perché non sarebbero libere se fossero soggette alla necessità. Se si deve considerare nostra necessità la condizione che non è in nostro potere e che, anche se noi non vogliamo, effettua ciò che è in suo potere, come è la necessità della morte, è chiaro che la nostra volontà, con cui si vive autenticamente o banalmente, non è soggetta a una necessità di questo tipo. Infatti compiamo molte azioni che non compiremmo se non volessimo. A questa categoria appartiene il volere stesso perché, se vogliamo, esiste, se non vogliamo, non esiste. Non vorremmo se non volessimo. Se al contrario necessità significa la condizione con cui s'intende che è necessario che una cosa abbia questa essenza o avvenga in questo modo, non capisco perché si teme che ci tolga la libertà del volere [*Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam si volumus, est, si nolimus, non est; non enim vellemus, si nollemus. Si autem illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis*]. Infatti non s'intende considerare soggetta alla necessità la vita e la prescienza di Dio, se si afferma la necessità che Dio vive nell'eternità e che ha prescienza di tutto. Allo stesso modo non si diminuisce il suo potere quando si dice che egli non può morire e ingannarsi. Non lo può appunto perché se lo potesse avrebbe minor potere. Eppure con ragione si dice che è onnipotente sebbene non possa morire e ingannarsi. Si dice onnipotente perché fa ciò che vuole, non perché subisce ciò che non vuole; se questo si verificasse in lui, non sarebbe affatto onnipotente. E appunto perché è onnipotente non può alcune cose. Affermare che necessariamente, quando si vuole, si vuole con il libero arbitrio è senza dubbio affermare il vero, ma non per questo il libero arbitrio si considera soggetto alla necessità che toglie la libertà. C'è dunque una nostra volontà ed essa è causa efficiente di ogni azione che si compie volendo e che non sarebbe compiuta se non si volesse. Ed anche se un individuo subisce senza volere un'azione dalla volontà degli altri, anche in questo caso la volontà influisce sebbene non la sua, comunque volontà umana, ma il potere è di Dio. Infatti se fosse soltanto volontà e non potesse ciò che vuole, sarebbe impedita da una volontà superiore, ma anche in questo caso la volontà rimane volontà e non di un altro ma di colui che vuole, anche se non può effettuare ciò che vuole» (10.1).

41 Cf., in particolare, Tommaso d'Aquino *Qq. Dd. De Veritate*, q. 22, a. 5.

3.3.3 Neppure necessita la nostra volontà la prescienza divina, la quale – perfetta per ipotesi – non àltera in nulla, e quindi neppure nel suo statuto contingente, ciò che eternamente conosce.⁴²

3.4 *Sermo 65/A (414-18)*⁴³

In questo periodo Agostino è prevalentemente impegnato – tra Ippona, Milevi e Cartagine – nella predicazione antipelagiana. Col nome di *Sermones* vengono indicati, tra i suoi discorsi, quelli che non hanno a tema specifici testi delle Sacre Scritture.

3.4.1 La volontà è presentata dal nostro autore come un campo di lotta tra gli amori seduttivi, da una parte, e l'unico amore realmente attrattivo, dall'altra. L'uno contro i molti: *caritas versus cupiditates*.⁴⁴

42 «Noi contro queste sacrileghe ed empie affermazioni sosteniamo che Dio conosce tutte le cose prima che avvengano e che noi facciamo con la nostra volontà tutte le azioni che abbiamo coscienza e conoscenza di fare soltanto perché lo vogliamo [*Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus*] [...]. Non è consequenziale che se per Dio è determinata la serie delle cause, per noi ne derivi la negazione del libero arbitrio della volontà. Anche la nostra volontà rientra nella serie delle cause che per Dio è determinata ed è compresa nella sua prescienza perché anche la volontà umana è causa di azioni umane. Così egli che ha avuto prescienza delle cause di tutti gli avvenimenti non ha potuto certamente non conoscere in quelle cause anche la nostra volontà di cui sapeva per prescienza che sarebbe stata causa delle nostre azioni» (9.3). «Dunque [...] se colui che ha previsto ciò che sarebbe avvenuto nella nostra volontà, non ha previsto un nulla ma qualche cosa; certamente anche se egli ne ha prescienza, c'è qualcosa in potere della nostra volontà [*in nostra voluntate*]. Pertanto non si è costretti o affermando la prescienza di Dio a negare l'arbitrio della volontà o affermando l'arbitrio della volontà a negare che Dio è presciente del futuro. [...] Quindi non è inutile che vi siano le leggi, le punizioni, i consigli, le lodi e i rimproveri, perché Dio ha conosciuto per prescienza che si sarebbero verificati; inoltre influiscono moltissimo nei limiti in cui egli ha conosciuto per prescienza che avrebbero influito. Così influiscono le preghiere per ottenere i favori che egli ha conosciuto per prescienza di concedere a chi prega; e giustamente sono stati stabiliti premi per le buone azioni e castighi per i peccati» (10.2).

43 Cf. Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento, Discorso 65/A* (Trapè 1965-2015, vol. 30.1). La traduzione italiana del testo è quella di L. Carrozzì, condotta sul latino della edizione Maurina.

44 «Siamo dunque assediati dalle voci di amori contrari alla legge di Dio. Da ogni parte seducono e trattengono chi vuole volare, dappertutto le realtà visibili ci costringono per così dire ad amarle. Ma cerchiamo di non farci costringere, di giudicarle per quello che sono, di non lasciarcene vincere [*Circumstant ergo murmura iniquorum amorum. Undique sollicitant et retentant volare cupientem, undique visibilia quasi cogunt se amari. Sed non cogant, intellegantur, et vincentur*]. Il mondo è attraente e ci lusinga con la varietà delle sue molte bellezze. Non si possono contare quante ce ne presenta ogni giorno allo spirito l'amore illecito. Ma l'amore molteplice si vince con l'unico amore [*Quam simplici amore multiplex superatur!*]. Per vincere l'amore per molti beni è necessario l'amore per un sol bene; l'unico amore buono contro tutti quelli cattivi. Poiché l'unità vince la varietà e la carità vince la cupidità. Quel tale diceva: *Chi mi darà*

3.4.2 Occorre chiedere - a chi può darcele - le 'ali' che consentono di assecondare l'unico amore autentico: quello per il bene 'assente' cui siamo orientati per natura.⁴⁵

3.5 *De Civitate Dei* XIV (418)⁴⁶

La prolungata stesura del *De Civitate Dei* prosegue anche nel periodo più acceso della polemica antipelagiana. Nel quattordicesimo Libro la riflessione agostiniana si concentra, non a caso, sulle componenti e sulle condizioni dell'agire umano in condizione post-lapsaria.

3.5.1 L'uomo - osserva l'Ipponate -, avendo in origine disobbedito a Dio, è ora condannato a disobbedire a se stesso, cioè alla propria coscienza. Inoltre, non avendo voluto ciò che (in condizione pre-lapsaria) poteva - cioè essere felice -, ora è condannato a volere ciò che non può più - cioè essere felice.⁴⁷

3.5.2 L'uomo, in condizione post-lapsaria, sceglie anche - 'disobbedendo a se stesso' - di fare cose impossibili a volersi. Il peccato infatti implica il progetto di fare un certo tipo di impossibile: più precisamente, un bene 'disordinato', cioè isolato dall'ordine ontologico entro cui (solo) può essere voluto.⁴⁸ Un bene che manca delle condi-

le ali? per avere il mezzo di volare al riposo, poiché neppure nei beni di quaggiù, che si chiamano beni in questo mondo, trovava riposo colui che amava un altro bene. Chi ama la patria trova amaro perfino un esilio delizioso tra molte cose che invitano ad essere amate. È una gran pena non avere ciò che si ama. Non si ha infatti ciò che si ama; si ha bensì ciò che si può amare, ma non si ha ciò che si è cominciato ad amare. A che vale se è presente ciò che si può amare, quando è assente ciò che si ama?» (2).

45 Cf. 2.

46 Cf. Agostino, *La Città di Dio*, Libro XIV (Trapè 1965-2015, vol. 5.2). La traduzione italiana del testo è quella di D. Gentili, condotta sul latino della edizione Maurina confrontata con il *Corpus Christianorum*.

47 «Inoltre, per dirla in breve, come pena di quella disobbedienza fu data in cambio soltanto la disobbedienza. Non v'è altra infelicità per l'uomo che la propria disobbedienza contro se stesso in modo che voglia ciò che non può perché non volle ciò che poteva. Nel paradiso terrestre infatti, sebbene prima del peccato non gli fosse tutto possibile, non voleva ciò che gli era impossibile e quindi gli era possibile tutto ciò che voleva [*In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat, et ideo poterat omnia quae volebat*]. Attualmente invece, [...] non si possono numerare le molte cose impossibili che egli vuole mentre egli non obbedisce a se stesso, cioè alla sua coscienza, e perciò anche la subalterna carne, alla sua volontà [*Quis enim enumerat, quam multa quae non potest velit, dum sibi ipse, id est voluntati eius ipse animus eius eoque inferior caro eius, non obtemperat?*]. Contro la sua volontà spesso la coscienza [*animus*] si agita, la carne prova dolore, invecchia e muore, e tutto ciò che soffriamo non lo soffriremmo contro volontà se il nostro essere fosse completamente in ogni facoltà sottomesso alla volontà» (15.2).

48 Cf. 15.2.

zioni che gli potrebbero consentire di esserlo effettivamente. Un bene che risulta dunque mancato, in quanto fallisce il suo obiettivo intenzionale e si realizza – come bene – solo *per accidens*.

3.5.3 La differenza tra velleità e peccato è chiasmatica: essere velleitari è volere ciò che non si può scegliere (e quindi fare); peccare è scegliere – e quindi, almeno tendenzialmente, fare – ciò che non si può propriamente volere. In entrambi i casi la sfasatura tra volere e scegliere (e quindi fare) è causata dal peccato d'origine.⁴⁹

3.6 *Contra Iulianum haeresis pelagiana defensorem* III (421-2)⁵⁰

Con questo testo Agostino offre una risposta completa e articolata ai quattro Libri *A Turbanzio*, di Giuliano, vescovo di Eclano, che la reazione al manicheismo aveva spinto – per eccesso – ad abbracciare la dottrina pelagiana.

3.6.1 'Fare' (*facere*) è cosa diversa dal 'portare a compimento' (*perficere*)⁵¹ – osserva il nostro autore.

3.6.2 Il 'volere' può 'portare a compimento' – e non solo 'fare' incoativamente – il bene o il male che si propone, solo se è 'completo', cioè se dà un 'assenso' attivo e senza riserve al proprio oggetto, 'assumendolo' fino in fondo.⁵²

49 Cf. 15.2.

50 Cf. Agostino, *Contro Giuliano* (Trapè 1965-2015, vol. 18). La traduzione italiana del testo è quella di E. Cristini, condotta sul latino dell'edizione Maurina.

51 «*Voi non fate ciò che vorreste*. Vedi se non dice lo stesso nella lettera ai Romani: *Non faccio il bene che voglio, ma commetto appunto il male che non voglio* [...]. Quando la carne ha voglie contro lo spirito e lo spirito contro la carne cosicché non facciamo [*fieri*] quello che vogliamo, non sono portate a compimento [*perfici*] le opere della carne, anche se sono fatte, né sono portate a compimento le nostre opere buone, anche se sono fatte. Come la concupiscenza della carne è portata a compimento solo quando lo spirito consente alle sue opere cattive, non solo non opponendosi ad esse, ma collaborando, alla stessa maniera le nostre opere buone saranno portate a compimento solo quando la carne avrà aderito talmente allo spirito da non avere più voglie contro di esso. [...] L'Apóstolo ha scritto ai Romani: *Volere il bene è alla mia portata, il portarlo a compimento non riesco a trovarlo*, o, secondo il testo greco: *Il bene è alla mia portata, il praticarlo no*, vale a dire: non è alla mia portata portare a compimento il bene. Non ha detto "fare", ma *portare a compimento* il bene [*Non ait: facere; sed perficere bonum*]" (26.62).

52 Cf. 26.62.

3.7 *De Gratia et libero arbitrio* (426-7)⁵³

Agostino, con questo testo, risponde alle perplessità suscitate presso i monaci di Adrumeto da una sua lettera al presbitero Sisto, nella quale si era espresso in termini assai radicali contro la posizione pelagiana.

3.7.1 Ecco in sintesi la posizione di Agostino: per poter compiere il bene occorre pregare affinché la volontà sia 'incrementata' così da diventare capace (*oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata*).⁵⁴

3.7.2 Siamo noi a volere, ma il volere fino in fondo ce lo ottiene la Grazia.⁵⁵

3.7.3 Siamo noi a fare, ma il fare fino in fondo è possibile per le forze che ci dà la Grazia.⁵⁶

⁵³ Cf. Agostino, *La Grazia e il libero arbitrio* (Trapè 1965-2015, vol. 20). La traduzione italiana del testo è quella di M. Palmieri, condotta sul latino della edizione Maurina.

⁵⁴ «Sempre c'è in noi una volontà libera, ma non sempre essa è buona. Infatti o essa è libera dal vincolo della giustizia, quando è serva del peccato, e allora è cattiva; o è libera dal vincolo del peccato, quando è serva della giustizia, e allora è buona. Ma la grazia di Dio è sempre buona, e per mezzo di essa avviene che sia uomo di buona volontà quello che prima era di volontà cattiva. Sempre per mezzo di essa avviene anche che la stessa volontà buona, quando ormai ha cominciato ad esistere, si accresca e diventi tanto grande da essere in grado di adempiere i precetti divini che vuole, se vuole intensamente e perfettamente. A questo infatti serve ciò che sta scritto: *Se vorrai, osserverai i precetti*; l'uomo che ha voluto ma non ha potuto, deve comprendere che egli non ha voluto ancora pienamente, e deve pregare per avere una volontà tanto grande quanta ne basta ad adempiere i precetti. Così egli viene aiutato a fare ciò che gli è ordinato. Infatti è utile volere allora, quando possiamo; e allora è utile potere, quando vogliamo; ma che utilità c'è se vogliamo ciò che non possiamo o non vogliamo ciò che possiamo? [*Ad hoc enim valet quod scriptum est: Si volueris, servabis mandata: ut homo qui voluerit et non potuerit, nondum se plene velle cognoscat, et oret ut habeat tantam voluntatem, quanta sufficit ad implenda mandata. Sic quippe adiuvatur, ut faciat quod iubetur. Tunc enim utile est velle, cum possumus; et tunc utile est posse, cum volumus: nam quid prodest, si quod non possumus volumus, aut quod possumus nolumus?*]» (15.31).

⁵⁵ Cf. 15.31.

⁵⁶ «È certo che noi osserviamo i comandamenti, se vogliamo; ma poiché *la volontà è preparata dal Signore*, bisogna chiedere a lui di volere tanto quanto è sufficiente perché volendo facciamo. [*ab illo petendum est ut tantum velimus, quantum sufficit ut volendo faciamus*]. È certo che siamo noi a volere, quando vogliamo; ma a fare sì che vogliamo il bene è lui [*certum est nos velle, cum volumus; sed ille facit ut velimus bonum*] [...]. È certo che siamo noi a fare, quando facciamo; ma è lui a fare sì che noi facciamo, fornendo forze efficacissime alla volontà [*Certum est nos facere, cum facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati*]» (16.32). «Chi dunque vuole attuare un comandamento di Dio e non può, certo egli ha già la volontà buona, ma ancora piccola e debole; potrà, quando l'avrà grande e robusta [*Qui ergo vult facere Dei mandatum et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam; poterit autem, cum magnam habuerit et robustam*]. [...] Del fatto che Egli ope-

3.7.4 Dunque, la principale nostra iniziativa è pregare che ci sia data la Grazia. Per quanto sta a noi, volere fino in fondo coincide col pregare per ottenere (cioè *petere*).⁵⁷

3.8 *De correptione et gratia* (426-7)⁵⁸

Il contesto di composizione di questo scritto è lo stesso del *De Gratia et libero arbitrio*, i cui contenuti Agostino qui riprende ed esplicita ulteriormente, nel senso che qui, in estrema sintesi, schematizziamo quanto alla dinamica del volere.

3.8.1 La debolezza (*infirmetas, imbecillitas*) della volontà sta in un volere che non giunge fino al punto di potere.⁵⁹

3.8.2 Occorre dunque chiedere la Grazia per riempire il volere e renderlo effettivamente potente a compiere il voluto:⁶⁰ cosa per altro diversa dall'ottenere ciò che ci si ripromette facendo.

ra affinché vogliamo, è detto: *È Dio che opera in voi il volere*, e del fatto che coopera quando già vogliamo e volendo facciamo: *Noi sappiamo che Dio coopera in ogni cosa al bene per coloro che lo amano*» (17.33).

⁵⁷ Cf. 17.33.

⁵⁸ Cf. Agostino, *La correzione e la Grazia* (Trapè 1965-2015, vol. 20). La traduzione italiana del testo è quella di M. Palmieri, condotta sul latino della edizione Maurina.

⁵⁹ «Poiché [i santi] non riescono a perseverare se non a condizione che possano e vogliano, viene donato ad essi dalla generosità della grazia divina tanto la possibilità quanto la volontà di perseverare [*ut quoniam non perseverabunt, nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur*]. La loro volontà è accesa a tal punto dallo Spirito Santo che essi possono perché così vogliono; e così vogliono perché Dio opera affinché vogliano [*quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint*]. Ammettiamo [...] che Dio non operi in essi affinché vogliano; tra tali e tante tentazioni la volontà soccomberebbe per la propria debolezza. E allora non potrebbero perseverare, perché cedendo per la loro debolezza non vorrebbero, oppure per la debolezza della loro volontà non vorrebbero fino al punto di potere [*nec Deus in eis operaretur ut velent, inter tot et tantas tentationes infirmitate sua voluntas ipsa succumberet, et ideo perseverare non possent, quia deficientes infirmitate nec velent, aut non ita velent infirmitate voluntatis ut possent*]. [...] Così avvenne che la volontà dell'uomo, debole e fiacca, perseverasse per virtù di Dio in un bene ancora piccolo, mentre la volontà del primo uomo, forte e sana, affidandosi alla virtù del libero arbitrio, non perseverò in un bene più grande» (12.38).

⁶⁰ Cf. 12.38.

4 Una concezione realistica della volontà

4.1 Premessa

4.1.1 Punto di riferimento di Agostino sulla volontà – oltre a San Paolo – è presumibilmente Seneca, col suo uso di *voluntas* e di *velle*.⁶¹ Harold Agendhal⁶² ritiene che l’influsso senecano sull’Ipponate sia di prima mano, anche se poi – di fatto – esso è documentabile solo molto marginalmente, attraverso qualche citazione, di cui una sola relativa al volere.⁶³

Henri Marrou⁶⁴ ritiene invece che Agostino avesse solo una ‘conoscenza di scuola’ di autori quali Seneca ed Epitteto; mentre Gustave Bardy⁶⁵ sostiene che l’Ipponate avesse letto direttamente almeno alcune opere senecane, quali: *De otio*, *Consolatio ad Marciam*, *De ira*, *De tranquillitate animi*.⁶⁶

61 La *voluntas* ha in sé elementi di tensione che non sembrano appartenere al campo semantico di corrispondenti termini greci. Si pensi emblematicamente al celebre, e filologicamente discusso, passo della *Fedra* – “*vos testor omnis, caelites, hoc quod volo | me nolle*” (cf. Sen. *Phaedr.* 604-5) – che denuncia una scissura nel volere, non dissimile da quelle analizzate nei testi di Agostino. Nel passo senecano la tensione non è – come in Paolo – tra volere e fare, ma – ancor più radicalmente – tra volere e volere. Naturalmente, ciò introduce a una articolazione tra livelli dello stesso volere, per cui un volere architettonico non riesce a frenare un volere passionale, che avrebbe per altro bisogno di essere governato.

62 Cf. Agendhal 1967, 2: 676-80. In queste pagine, Agendhal ci offre una rassegna precisa delle letture del rapporto Agostino-Seneca precedenti la sua.

63 *Civ. Dei* 5.8 *Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur vel nascitur vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant: non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est, quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum praecipue Dei summi voluntatem, cuius potestas insuperabiliter per cuncta porrigitur, eos appellare fatum sic probatur. Annaei Senecae sunt, nisi fallor, hi versus:*

Duc, summe pater altique dominator poli | Quocumque placuit, nulla parendi mora est. | Assum impiger: fac nolle, comitabor gemens | Malusque patiar, facere quod licuit bono. | Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Nempe evidentissime hoc ultimo versu ea fata appellavit, quam supra dixerat summi patris voluntatem; cui paratum se oboedire dicit, ut volens ducatur, ne nolens trahatur; quoniam scilicet Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Il riferimento agostiniano è alle senecane *Lettere a Lucilio* (cf. Sen. *ep.* 107.11.5), dove Seneca riprende un celebre detto dello scolarca stoico Cleante (cf. *SVF*, I, 527).

64 Cf. Marrou 2016 (si veda, in particolare, 191-2).

65 Cf. Bardy 1959. Anche Pierre de Labriolle ha sostenuto una significativa conoscenza dell’opera di Seneca da parte di Agostino (cf. de Labriolle 1928, 47-9).

66 Da parte sua, Brown 1944 si spinge fino a istituire un parallelo sinottico tra il *De beata vita* di Agostino e il *De vita beata* di Seneca.

4.1.2 In ogni caso, Agostino ci offre una elaborazione originale di questa, come delle altre figure teoriche che eredita. In proposito, Albrecht Dihle afferma che – a superamento dei moduli neoplatonici – «dalle riflessioni di S. Agostino è emerso il concetto di una volontà umana, precedente e indipendente rispetto all'atto della cognizione intellettuale, fondamentalmente differente dall'emozione sensuale e irrazionale, con la quale l'uomo può dare la sua risposta alle espressioni inesplicabili della volontà divina». Del resto, «il ruolo chiave attribuito al volere (*voluntas*) nei [...] sistemi agostiniani di psicologia e teologia risulta principalmente dall'esame di sé. Non è derivato dalle dottrine precedenti nel campo della psicologia filosofica o dell'antropologia». ⁶⁷ Secondo Dihle, Agostino avrebbe trasformato la *voluntas*, da figura 'ermeneutica' funzionale alla produzione del diritto romano, a figura psicologica e antropologica disponibile alla filosofia e alla teologia: figura di cui il mondo greco non aveva offerto effettivi precursori. Agostino, così, avrebbe donato all'Occidente il moderno concetto di volontà. Anche lui lo avrebbe ottenuto per esigenze ermeneutiche, ma di ordine questa volta soteriologico e, più generalmente, teologico. La volontà umana sarebbe infatti introdotta da Agostino come *partner* di quella divina: un *partner* senza del quale, per altro, la vicenda storica non sarebbe decifrabile. E alla volontà, specificamente, Agostino attribuisce la 'libertà di scelta' che già la tradizione filosofica precedente riconosceva agli esseri razionali. ⁶⁸

4.2 L'originalità di Agostino

Esula dalle nostre competenze intervenire determinatamente sulla individuazione delle fonti agostiniane, al di là di quanto in modo esplicito sia indicato dall'autore stesso nei suoi testi. Fuori discussione è però l'originalità del contributo offerto da Agostino sul tema in questione. Per quanto sta a noi, possiamo fissarla in alcuni punti fermi.

4.2.1 La volontà agostiniana è una camera di consiglio, ma non è una camera di consiglio vuota. Essa è percorsa da campi di forze (di tensioni amorose) che si contendono il primato. Ad esse si tratta di acconsentire o meno, tra esse si tratta di stabilire delle precedenze, operando anche dei sacrifici, per riconoscere loro, anche nella pratica, un ordine architettonico. ⁶⁹ La volontà è il soggetto di tali deter-

⁶⁷ Cf. Dihle 1982, 127 (in generale, si consideri l'intero cap. 6).

⁶⁸ Cf. Dihle 1982, 128.

⁶⁹ Cf. Rist 1994, cap. 5.

minazioni, e non semplicemente la risultante di una composizione delle forze che nel suo ambiente sono attive.

4.2.2 Il libero arbitrio è il potere che la volontà ha di scegliere, senza costrizione, l'amore più vero (*victrix*): la possibilità di accordarsi ad esso, pur nell'impotenza a renderlo effettivo (*facere*) e, ancor più, a renderlo efficace (*perficere*). Il libero arbitrio è il potere di scelta della volontà: esso giudica, assediato dal morso degli amori parziali e gravato dalle loro inerzie, che giungono anche a oscurare la capacità umana di riconoscere il bene.

4.2.3 Il libero arbitrio è incompatibile con la necessitazione, infatti appartiene alla essenza della volontà di non essere preceduta causalmente da altro da sé.

4.2.4 Per rendere effettiva la scelta, occorre volere fino in fondo.⁷⁰ Ma l'indivisione nel volere può solo essere l'oggetto di un tentativo e di una richiesta (preghiera), senza dei quali l'assalto di amori laterali rischia di prevalere, deviando o paralizzando il volere. Per Agostino quella che Aristotele chiamava *akrasia* non è una situazione eccezionale, bensì normale. In tal senso, già a livello del *facere* - e tanto più del *perficere* - la volontà è velleità.

4.2.5 Ma lo è anche, a maggior ragione, a un livello ulteriore: quello del conseguire. L'oggetto ultimo dell'amore prevalente è infatti la *beatitudo*, che solo Dio può darci - non i nostri adempimenti. La volontà è in tal senso l'attesa attiva (*petitio*) di qualcosa che dipende da noi non in senso sufficiente, ma solo necessario.

4.2.6 Si verificano dunque due sfasature: quella tra volere e fare, e quella tra fare e ottenere. La prima registra l'impotenza a volere fino in fondo, perché si possa fare davvero. La seconda registra, an-

⁷⁰ Stump 1971 connette all'analisi di Agostino la distinzione proposta da Harry Frankfurt tra 'volizioni del primo e del secondo ordine' (o metavolizioni). «Quando la volontà comanda a se stessa, il suo atto è del secondo ordine. Agostino è profondamente consapevole del fatto che la volontà può comandare a se stessa, ed egli si interroga sul fatto che il comando non sempre ha successo, che (per usare il gergo contemporaneo) qualche mozione volontaria del secondo ordine rimane a livello dei desideri anziché delle volizioni. Il fatto che la volontà possa comandare a se stessa e resistere al proprio stesso comando significa che il volere può essere diviso tra sé e sé in vari modi. La volontà può, naturalmente, avere conflitti al livello del primo ordine, ma ci possono anche essere conflitti tra il livello del secondo ordine e quello del primo. Per esempio, uno può avere una spinta volontaria del primo ordine a mangiare ora del vitello, che è in conflitto con un desiderio del secondo ordine verso una volontà che non voglia mangiare vitello. Le persone che violano le regole che hanno stabilito per sé o le riforme delle proprie abitudini che hanno deciso di intraprendere, sono di solito in una tale situazione» (cf. Stump 2001, 126-7, trad. dell'Autore).

che quando si voglia fino in fondo – e quindi si faccia ciò che è in nostro potere –, l'impotenza a far rientrare il voluto nella sfera di ciò che si può effettivamente ottenere.⁷¹

4.3 Un approfondimento

4.3.1 Agostino non identifica più la perfezione divina col limite, come era normale seguendo la mentalità etico-estetica di certa classicità. Piuttosto la identifica con l'infinito: un infinito compiuto (un infinito di perfezione, appunto), com'è Dio nella concezione neoplatonica e cristiana. E, in questa prospettiva, la perfezione umana sta nella fruizione di quel bene infinito. L'uomo sa di essere una apertura finita sull'infinito: quell'infinito che scolasticamente si direbbe trascendentale, che dà adito al concepimento dell'infinito di perfezione e all'aspirazione ad esso.

4.3.2 La velleità è intrinseca alla natura umana, la quale – appunto in quanto trascendentalmente aperta – aspira a ad un bene infinito, che non è in grado di darsi da sé. Infatti l'uomo tutt'al più realizza i propri progetti, e progetta sulla base di ciò che riesce a immaginare, e immagina sulla base di ciò che sperimenta (dilatandolo e modificandolo, certo); se non che, sperimenta sempre realtà finite. Pertanto, anche qualora realizzasse il progetto più elevato, non potrebbe esserne realmente soddisfatto, perché lo troverebbe inadeguato al bene infinito cui in realtà aspira, senza per altro saperlo immaginare.

4.3.3 Il termine 'velleità' (che, per altro, non occorre nei testi di Agostino) esprime bene la natura della libertà umana.⁷² Se il peccato (cioè la contraddizione pratica) è la scelta di qualcosa che, essendo in contrasto con il perseguimento del fine ultimo, non può essere realmente voluto; la velleità è la volizione di ciò che propriamente non può essere scelto, in quanto è fuori dalla portata realizzativa dell'agire umano. L'oggetto della velleità, si badi, non è un impossibile assoluto, ma piuttosto un impossibile pratico, cioè qualcosa che potrebbe realizzarsi, ma non a opera dell'uomo.

4.3.4 Ora, un tale genere di volizione, pur aprendosi anche a possibilità accidentali o patologiche, originariamente non è che l'indicazione più chiara del carattere trascendentale del volere umano, che

71 Non ci pare di cogliere alcuno di questi elementi nella ricostruzione della volontà agostiniana offertaci da James Wetzel, piegata in senso unilaterale sulla ispezione del conflitto tra aspirazione alla purezza e tentazioni della sfera sessuale. Cf. Wetzel 2012.

72 Sul tema della *velleitas*, per come è intercettato nei testi di Aristotele e Tommaso d'Aquino, rinviamo a Pagani 2008.

pure ha operativamente a che fare con possibilità finite.⁷³ L'esempio (*de facto* aristotelico) che Agostino fa nel Libro V del *De Civitate Dei* – quello della immortalità – è sufficientemente chiaro in proposito.⁷⁴ L'uomo, non solo può aspirare a qualcosa che è fuori della portata della sua scelta, ma anzi, è essenzialmente orientato proprio a quella assoluta bene che è per lui inimmaginabile; e, dunque, persino improgettabile.

4.3.5 In ogni caso, la velleità non può essere intesa come una contraddizione pratica, considerato che è volizione – e non scelta – di ciò che non si può scegliere. Inoltre, come già dicevamo, l'impossibile che essa persegue non è tale in senso assoluto, ma solo in senso pratico. Del resto, l'impossibile pratico cui la volontà umana è orientata, è proprio quella felicità o beatitudine che, in modi diversi, Agostino, ma prima di lui Aristotele e dopo di lui Tommaso, hanno sostenuto possa essere solo un dono divino.⁷⁵

73 Leggiamo al riguardo in Tommaso: «L'apprensione intellettuale non è determinata a certe cose, ma è di ogni cosa; perciò anche dell'intelletto possibile il Filosofo dice (*De Anima* III) che è ciò per cui (ci) accade di diventare ogni cosa. La tendenza, dunque, della sostanza intellettuale si riferisce ad ogni cosa. Ma questo è proprio della volontà: che si riferisca ad ogni cosa; così che anche il Filosofo dice che [essa] è delle cose possibili e delle impossibili» (cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles* 2.47; trad. dell'Autore, su testo latino della *Editio Leonina*).

74 Nel *Commento all'Etica Nicomachea* Tommaso spiega che «nessuno sceglie cose tali che si realizzino per opera di un altro, ma solo ciò che ritiene di poter fare lui stesso» (*Sententia Libri Ethicorum*, L. III, lect. 5; trad. dell'Autore su testo latino della *Editio Leonina*); e con ciò è ben lontano dal ritenere formalmente impossibile ciò che eccede le possibilità umane (*Electio enim, quia refertur ad nostram operationem non dicitur esse impossibile. Et si quis dicat se eligere aliquod impossibile, videbitur esse stultus. Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cujuscumque boni, licet sit impossibile. Sicut aliquis potest velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum hujus corruptibilis vitae*). Ora, Tommaso si contraddirebbe se comprendesse nell'ambito del trascendentale *bonum* – coestensivo all'essere – il formalmente impossibile. Che l'impossibile in questione sia un impossibile pratico, e non ontologico, è confermato anche da un passo del *De Veritate*, dove – sia pure esponendo un'obiezione – Tommaso afferma positivamente che, mentre *voluntas est possibile et impossibile* [...]; *liberum autem arbitrium solum eorum quae sunt in nobis* (cf. *De Veritate* q. 24, a. 4; testo latino della *Editio Leonina*). Ancora più chiaro è un altro passo, in cui Tommaso parla di ciò che eccede la *potestas* del libero arbitrio, in quanto supera la capacità realizzativa dell'uomo: *sicut volare non subest libero arbitrio humanis, quia excedit vim potentiae motivae in homine* (cf. q. 24, a. 12). Sembra che quest'ultimo sia un buon esempio di ciò che Tommaso intende con *velleitas*. Del resto, nel luogo in cui distesamente discute del tema della *velleitas* l'Aquinate spiega che la scelta umana, riguardando azioni umane, non può di diritto avere a tema se non contenuti praticamente accessibili; infatti, *ea quae per nos aguntur, sunt nobis possible* (cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I IIae, q. 13, a. 5; testo latino della *Editio Leonina*) – dove quel *nobis* è ciò che chiarisce il dettato.

75 Cf. Arist. *EN* 1.1099b.9 ss.; cf. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 5, a. 5.

Bibliografia

- Agendhal, H. (1967). *Augustine and the Latin Classics*. 2 vols. Göteborg: Acta Universitatis Gotheburgensis.
- Bardy, G. (1959). «Introduction». *St. Augustin, La Cité de Dieu, Livres 1-5*. Vol. 33 de *Oeuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Brown, R.A. (1944). *S. Aurelii Augustini. De beata vita*. Translation with an Introduction and Commentary. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. Patristic Studies 72.
- Catapano, G. (2010). *Agostino*. Roma: Carocci.
- de Labriolle, P. (1928). «Saint Augustin et Sénèque». *Revue de Philologie*, 54, 47-9.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Freud, S. (1989). *L'io e l' 'Es'*. Trad. it. di C.L. Musatti. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marrou, H. (2016). *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Trad. it. di M. Casola. Milano: Jaca Book.
- Pagani, P. (2008). «Tommaso: *libertas differentiae*». *Studi di filosofia morale*. Roma: Aracne, 59-97.
- Rist, J. (1994). *Augustine. Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, J.P. (1980). *L'essere e il nulla*. Trad. it. di G. Del Bo. Milano: Il Saggiatore.
- Skutella, M. (ed.) (1934). *Sancti Aureli "Confessionum Libri Tredecim"*. Leipzig: Teubneriana.
- Stump, E. (1971). «Freedom of the Will and the Concept of a Person». *Journal of Philosophy*, 68, 5-20.
- Stump, E. (2001). «Augustine on Free Will». Stump, E.; Kretzman, N. (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 124-47.
- Trapè, A. (a cura di) (1965-2015). *Opere di Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova.
- Wetzel, J. (2012). «Augustine on the Will». Vessey, M. (ed.), *A Companion to Augustine*. Malden; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 339-52.