

Hans Jonas e Agostino: lezioni americane. Una lettura contemporanea fra tarda antichità e medioevo

Emidio Spinelli – Sapienza/Università di Roma
Padova, 11 maggio 2015

Handout

1. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, a cura di Emidio Spinelli, con la collaborazione di Angela Michelis, Nino Aragno Editore, Torino 2010, pp. 120-1

Noi affrontiamo un certo tipo di tribunale, davanti a cui siamo colpevoli. Grazia significa di più che giustificazione attraverso la fede. Significa un'amnistia. Se fossimo semplicemente esposti alla giustizia di Dio saremmo tutti perduti. Tale è la prima basilare convinzione. Nel credo ebraico, la Legge, con tutte le insidie che può avere, offre nondimeno i mezzi per soddisfare ciò che Dio richiede all'uomo, che non è al di là delle capacità dell'uomo stesso. È il Cristianesimo che apre l'abisso. Ognuno in qualunque modo porta un abisso in se stesso, l'abisso del peccato originale, che comunque avvelena tutto ciò che cerchiamo di fare con le nostre sole forze. Pertanto, siamo tutti sotto una sentenza di morte. Solo per mezzo della Grazia è possibile un'amnistia. Vi // (p. 185) è di più nella Grazia di ciò, ma ne è sicuramente un aspetto. La storia di Adamo e Eva nel Giardino dell'Eden non era di origini cristiane, ma nell'esegesi ebraica essa non fu mai sviluppata in una dottrina del peccato originale nel senso che la progenie di Adamo e Eva, tutta l'umanità, fosse corrotta. Nella versione cristiana, tutta l'umanità peccò in Adamo, cosicché siamo tutti partecipi del peccato di Adamo ed egli – tranne che per un miracolo – fu irrimediabilmente perduto. Abbiamo perso, successivamente, la condizione di innocenza e di purezza con cui l'uomo fu dotato alla sua creazione.

Ci sono alcune speculazioni rabbiniche sulla 'caduta' e su come essa influisca sull'umanità. Sicuramente non siamo più in paradiso, e l'umanità fatica e soffre, e tutto questo è la conseguenza della 'caduta'. Per quanto ne sappia, comunque, questa conseguenza non fu mai intesa nel senso estremo che tutti abbiamo perso la nostra capacità *morale* con la 'caduta' di Adamo. Il modo d'esser umano rimane essenzialmente quello che era prima, e sebbene non sia più innocente, l'uomo ha conservato il potere della libera scelta. È esattamente questo, tuttavia, che è argomento di serio dibattito nello sviluppo che inizia con Paolo e termina con Agostino.

2. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 128

In sintesi, la Stoa scopre nel mondo il regno della dipendenza, del controllo diminuito e difettoso della libertà incompleta. Il Cristianesimo scopre nel mondo un mezzo per l'illusione di libertà e d'indipendenza, perché nel mondo l'uomo può ingannare se stesso circa la sua vera condizione e godere di una sembianza di dominio e di controllo, così che in ultima analisi tale relazione è l'opposto di quella nella posizione stoica.

3. Rutilio Namaziano, *De reditu*, vv. 439-452 (tr. in: Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, a cura di A. Fo, Einaudi, Torino 1992, p. 33)

“Avanzando nel mare già si vede innalzarsi la Capraia/isola in squallore per la piena di uomini che fuggono la luce./Da sé con nome greco si definiscono “monaci”,/per voler vivere soli, senza testimoni./Della fortuna, se temono i colpi, paventano i doni./Si fa qualcuno da sé infelice per non esserlo?/Che pazza furia di un cervello sconvolto è mai questa:/temendo i mali, non sopportare i beni?/O dei misfatti esigono da sé la pena, a se stessi galera,/o nero fiele ne gonfia i tristi visceri./Così assegnò diagnosi di eccesso di bile Omero/alle bellerofontiche ansie ipocondriche./Colpito infatti dai dardi di un crudele dolore, il giovane/si dice abbia preso in disprezzo il genere umano”

4. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 175

Jaspers una volta mi disse in un'indimenticabile conversazione su Agostino che Agostino era: "Una perla in una conchiglia malata". Questo era un tardo mondo infiacchito con una lunga e stanca civiltà dietro di sé. In Agostino si vede tutta la passione di un Africano rivolta contro di sé, profondamente torturato dal conflitto della propria natura, che guardava il mondo e vedeva, da un lato la gloria di Dio e dall'altro la pienezza della tentazione pagana. Tale profonda sfiducia, tuttavia, tutta questa concezione che la divina creazione è stata in qualche modo corrotta così che non vi possiamo più fare affidamento, che ci fu un peccato originale, che l'uomo è caduto, e che dobbiamo avere uno spirito indebolito, non era condivisa da quel monaco del Nord, ed egli poteva parlare, al contrario di Agostino, dell'"innata nobiltà della mia natura" in quanto creata da Dio .

5. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 135

(p. 205...) **IX.**/ Distinguo tre fasi nello sviluppo del pensiero di Agostino: (1) la fase anti-manichea, (2) la fase intermedia non caratterizzata da riferimenti a una controversia particolare, (3) la fase anti-pelagiana. Il pensiero di Agostino è spesso determinato da un contesto di controversie, e la prima e la terza fase per quanto riguarda la sua dottrina della libera volontà sono determinate dal contesto del dibattito. Il periodo di mezzo non è così determinato, ma appartiene all'ultimo periodo se ci si riferisce a Paolo e si designa sia la seconda e sia la terza fase con le forme paoline con cui il problema della libera volontà viene discusso da Agostino. O si può anche dire che lo stadio che precede la controversia pelagiana è la prima versione paolina del problema e che l'altro è la tarda versione paolina, e rappresenta una radicalizzazione del primo. Nel periodo di mezzo c'è una svolta decisiva verso Paolo come l'espressione più rilevante della verità e dello spirito cristiano.

6. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 144-5

Allontanandosi dal manicheismo, scoprendo le grandi distinzioni platoniche attraverso Plotino e il suo discepolo Porfirio, e grazie a un atto di conversione che ha descritto egli stesso, Agostino, //(p. 222) infine, trova la propria via di ritorno alla Chiesa della sua fanciullezza. Era stato battezzato in tale Chiesa nell'infanzia, ma ciò non aveva mai significato molto per lui. Egli dichiarò che il platonismo era il sentiero per ritornare al messaggio cristiano. Da quel momento in poi ciò che Agostino offre è la più grande amalgama di Cristianesimo e platonismo che l'antichità abbia prodotto, e un'enorme eredità offerta al Cristianesimo attraverso il Medio Evo fino all'Età moderna. C'è, tuttavia, un elemento in Agostino che non si fonde completamente, o che non può essere adatto allo schema platonico ed è la posizione centrale della volontà. La concezione agostiniana della volontà è antimanichea, ma egli è debitore al manicheismo per quanto riguarda il riconoscimento della posizione centrale della volontà nel determinare la natura dell'uomo. Con tutto quello che Agostino ha da dire nella tradizione classica circa la superiorità della ragione come la facoltà più divina nell'uomo, nondimeno enfatizzando la posizione centrale della volontà, una facoltà di scelta e perciò una facoltà per il bene così come per il male, Agostino offre una nuova determinazione dell'essenza dell'uomo, e un nuovo tipo di filosofia dell'uomo.

Per tutta la sua carriera filosofica - o quella parte di essa che può essere chiamata filosofica - Agostino tentò strenuamente di pensare //(p. 223) all'interno delle categorie dei propri maestri platonici. Eppure tutto ciò è attraversato da uno spirito derivato da una diversa fonte, e il simbolo di questo è la sua dottrina della volontà.

Si potrebbe dire che il volontarismo occidentale viene alla ribalta per la prima volta nel pensiero di Agostino. La metafisica occidentale della volontà, come distinta dalla metafisica dell'essere e delle forme, ha trovato la sua prima articolazione in Agostino e, paradossalmente, nella cornice di una filosofia che è strettamente platonica in tutti i concetti filosofici che utilizzava. Essa è legata strettamente allo schema dell'essere, ad argomenti quali la differenza tra il mutabile e l'immutabile, tra il divenire e l'essere, fra l'opinione e la conoscenza, e così via. Potremmo affermare che qui abbiamo per la prima volta la compenetrazione dell'ambito della fede e dell'ambito della ragione. L'ontologia della gerarchia plotiniana viene in qualche modo pervasa dall'ontologia molto diversa della trinità, del *logos* e dell'amore divino.

7. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 148-9

//(p. 229) In altre parole, il fatto che noi pecciamo in virtù della possibilità di peccare è connaturato in un bene che è una creazione di Dio, e in virtù di questo noi siamo più vicini a Dio che agli altri animali. Agostino si confronta con questo paradosso perché egli deve occuparsi del male in un senso in cui i pensatori classici non dovettero farlo. Egli si occupa delle azioni malvagie umane come peccato, non come errore, non come qualcosa con cui l'uomo semplicemente si fa del male o manca il suo obiettivo o perde la direzione, ma come qualcosa di peccaminoso e giustamente punibile. Solamente ciò che è fatto con una libera volontà è giustamente punibile. Perciò, Agostino deve asserire che è una *libera* volontà quella che pecca. Egli deve sostenere che è per mezzo dell'uso di un dono divino che l'uomo diventa un peccatore. Deve difendere il fatto che Dio credè l'uomo con una libera volontà contro l'obiezione che Dio stesso è perciò la causa, o è responsabile, se non proprio del *fatto* peccaminoso almeno della *possibilità* del peccato, nella Sua creazione.

Dio, perciò, non è solo la causa del bene, ma anche quella del male. Qualcosa di male è sorto nella creazione di Dio, *in quanto* creazione stessa di Dio. In sintesi, è solo attraverso la libera volontà che ci può essere il peccato e solo il peccato in questo senso merita punizione e rientra nella giustizia divina. Così sembra che la giustizia divina che punisce //(p. 230) si applichi a qualcosa che trae origine proprio dall'ordine della creazione stessa.

8. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 150

Se questa è la situazione, allora la libertà di scelta risiede nel fatto che l'uomo è nel mezzo fra due cose diverse ed è questa posizione mediana dell'uomo che dà alla volontà umana il suo carattere unico, come una facoltà capace di operare in entrambe le direzioni. La dottrina del *liberum arbitrium indifferentiae*, cioè la libera scelta d'indifferenza, è di per sé in qualche modo una concezione insostenibile o spuria, ma molto importante nell'affrontare il problema della libera volontà. Questa strana dottrina di una libertà indifferente di scelta riflette la dottrina agostiniana della posizione dell'anima umana come termine medio //(p. 232) tra l'eterno e il temporale. "Nel mezzo" non è semplicemente una collocazione topografica. Significa un luogo di equilibrio, il punto in cui le due diverse forze vengono in qualche modo neutralizzate, e perciò un punto neutrale in cui è posta l'anima umana. La volontà umana realmente ha il potere di fare la sua scelta fra le due.

Nel *De libero arbitrio*, che appartiene alla fase post-manichea, Agostino non si è ancora trovato di fronte al problema che la posizione paolina gli imporrà più tardi, che acquisì il suo pieno significato per lui nella disputa con Pelagio, cioè il problema se questa libera volontà concessa da Dio, quando lasciata da sola con se stessa sia realmente libera tanto quanto suggeriscono le sue pure caratteristiche formali. In questo primo lavoro c'è la lotta fra il richiamo dell'eterno, da un lato, e dei sensi e del temporale dall'altro. È perverso dare la preferenza a quest'ultimo. Tale perversità non è dovuta a corruzione della volontà, ma alla situazione umana, in cui il temporale, ciò che è del corpo e del mondo, è molto più vicino alla nostra attenzione, molto più rumoroso della voce dell'eterno. In altre parole, il rimedio sta più nel richiamare la giusta attenzione //(p. 233) verso i veri oggetti della volontà e i veri valori coinvolti piuttosto che nel *guarire* la volontà dalla malattia interiore. In questa dottrina della libertà di scelta donata divinamente non incontriamo la concezione di una volontà debilitata.

9. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 157

[Nel *De libero arbitrio*] si è condotta una discussione sistematica in cui i riferimenti scritturali erano marginali, quasi del tutto trascurati. Questo era nello stile di un dialogo classico, sul modello platonico, dove Socrate era l'interlocutore e si discuteva il concetto di libera volontà. L'insieme dei concetti è ampiamente determinato dalla struttura ontologica classica, essere, bene, conoscenza, //(p. 240) natura razionale, temporale, eterna e così via. Quando l'influenza di Paolo cresce, mentre Agostino avanza nel proprio Cristianesimo come percorso personale, il procedimento del discorso diventa esegesi di passi biblici, specialmente del Nuovo Testamento. Ho distinto due fasi nello sviluppo successivo, quella pre-pelagiana e quella pelagiana. Il periodo pre-pelagiano coincide con ciò che ho chiamato il primo periodo paolino e il pelagiano con il periodo tardo paolino. In un piccolo libello sulle *Questioni diverse a Simpliciano*, scritto nel 397, nel primo paragrafo, questione numero uno, c'è un'affermazione decisiva con riferimento

alla Lettera ai Romani capitolo sette, versetti 7-25: “In questo passo mi pare che l’apostolo assuma il ruolo dell’uomo che è sottoposto alla Legge e lo fa parlare a nome della sua persona”.

Si dà voce qui a una delle famose questioni di esegesi, cioè chi è quell’“Io” che parla in questo capitolo? È Paolo che parla a proprio nome come una persona individuale, o è Paolo che parla a nome dell’umanità, o se è quest’ultimo caso, con Paolo come una specie di modello, egli parla come un rappresentante dell’uomo sotto la Legge o dell’uomo sotto la Grazia? Parla a nome dell’esperienza cristiana o pre-cristiana? O, forse, simbolizza in //(p. 241) se stesso le fasi storiche di Israele in quanto destinatario della Legge e Israele in quanto destinatario del messaggio di Cristo? Chi parla qui e in quale condizione del suo essere si suppone che parli?

10. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 161-2

La connessione obbligata fra la Legge e il peccato è implicata in questa misteriosa affermazione paolina: “Il peccato prendendo impeto dalla Legge mi ha ingannato e ucciso attraverso il comandamento” [Rm 7 11]. Questo passo rappresenta un forte ostacolo per qualsiasi interpretazione che cerchi di fare qui ciò che Agostino fece, cioè ridurre la Legge a una funzione puramente cognitiva, o dimostrativa. Anche al di là del pericolo maggiore per chi conosce e per chi è così in una posizione più esposta, perché il comandamento lo ha privato della protezione dell’ignoranza e dell’inconsapevolezza del peccato, c’è una necessità piuttosto curiosa indicata in questo frasario, per il fatto che il peccato non solo viene *rivelato* dal comandamento ma prende realmente *forza* da esso. Questa misteriosa formulazione sembra indicare una peculiare necessità di resa o di fallimento, e si afferma che la Legge inganni e uccida. Agostino deve dare una spiegazione a tal proposito, ed egli di solito suggerisce quella della piacevolezza che accompagna una cattiva azione proprio per il fatto di essere proibita.

//(p. 247) Per esempio, se Paolo parla di *occasione* che il peccato riceve attraverso il comandamento e dell’inganno da parte del comandamento, allora Agostino afferma che Paolo intendeva quanto segue: “Il peccato che fa un uso illecito della Legge è diventato più piacevole per il desiderio che viene trasmesso dalla proibizione e per questo il peccato ci ha ingannato” [Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I 1 5]. Questa è la spiegazione più frequente, ma non è quella che rimane la spiegazione dominante nello sviluppo più tardo del pensiero di Agostino.

Il problema è che la Legge è detta essere santa e giusta. L’uomo è possessore della libera volontà ed è potenzialmente un essere morale ed è il destinatario della Legge. La Legge prescrive all’uomo che cosa fare e pertanto dovrebbe essere il più grande aiuto per la rettitudine dell’uomo. Invece, secondo il passo paolino, la Legge in qualche modo ha l’effetto opposto rispetto a ciò che ci si dovrebbe aspettare da una semplice relazione fra il comandamento morale e la libera volontà. A parte la sua funzione cognitiva nel rendere manifesto il peccato che altrimenti resterebbe nascosto, la Legge possiede una specie di dinamica propria, per cui diventa un fattore causativo, con il risultato che l’uomo si coinvolge progressivamente nella peccaminosità tanto più profondamente quanto più tenta di vivere con la Legge e soggetto alla Legge. La questione si pone in riguardo a ciò che viene coinvolto da tale dinamica, e la spiegazione più frequente offerta da Agostino è quella che l’imposizione ha reso più piacevole la tentazione //(p. 248) e ha ingannato la volontà esponendola all’attrazione maggiore che l’oggetto proibito ha ora acquisito.

Questa non è l’unica spiegazione offerta da Agostino. Un’altra spiegazione anche basata su affermazioni originali di Paolo anticipa la posizione più tarda, ovvero che l’azione secondo la Legge, il tentativo di rispettare la Legge da solo con le proprie forze, necessariamente comporta una specie di auto-qualificazione o di auto-riconoscimento come esecutore della giustizia e pertanto contiene i semi dell’orgoglio (*superbia*). È una dialettica molto più profonda di quella dell’accresciuta piacevolezza del proibito. L’impresa stessa a cui la Legge chiama l’uomo e a cui lo obbliga, contiene in sé una specie di trappola interna per cui l’esecutore dell’azione buona si osserva mentre la esegue e gode della propria rettitudine, quindi guasta ciò che ha compiuto.

11. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 173-4

La mancanza di chiarezza che in qualche modo avvolge questa interpretazione (una mancanza di chiarezza che venne in primo piano solamente nella controversia pelagiana) sta nell’uso equivoco della parola *caritas*, che //(p. 262) in un senso significa quella qualità trascendente, elevata che pervade l’uomo solo nello stato di Grazia e non è qualcosa che egli può attingere dalla sua propria natura. È dato solamente

per fede, che implica la resa dell'uomo e la rinuncia al suo tentativo di realizzare la propria giustizia. *Caritas* in questo senso è qualcosa che si diffonde nei nostri cuori da una fonte trascendente.

In un altro contesto, tuttavia, *caritas* è usato anche per denotare l'amore naturale dell'uomo, o quell'amore per la giustizia di cui l'uomo naturale è capace, quando si confronta con la Legge di Dio. *Caritas*, come *delectatio boni o amor boni*, la preferenza per il bene sul male, contiene un elemento che dobbiamo chiamare con il nome di amore, ma ovviamente l'amore per la giustizia è qualcosa di abbastanza diverso dall'amore mistico per Cristo, che nella fase della Grazia entra nel cuore del credente, e la distinzione impropria fra le due parole è una delle cause delle difficoltà che Agostino incontra nella fase anti-pelagiana della sua interpretazione del passo della Lettera ai Romani, capitolo 7. Il testo principale da consultare qui è *Contro due epistole dei pelagiani*, scritto intorno al 420 d.C., circa vent'anni dopo le *Questioni diverse a Simpliciano*. Nella fase antipelagiana Agostino prende la sua // (p. 263) posizione finale sulla questione della libera volontà, e secondo me è un deterioramento. Considero la sua spiegazione del passo di Paolo nel periodo pre-pelagiano più adeguata, ma nella storia della Chiesa e nello sviluppo della coscienza cristiana, l'ultima interpretazione fu quella decisiva. Questo era l'Agostino radicale, e fu proprio tale radicalismo a condurre il gioco.

In questa fase finale la comprensione del passo come riferito all'uomo sotto la Legge è rifiutata come errore pelagiano, e il passo è re-interpretato come relativo all'uomo sotto la Grazia. Tale svolta nell'esegesi del capitolo è così importante per Agostino che nelle *Ritrattazioni* egli ripudia ripetutamente e solennemente la sua interpretazione precedente. Che cosa significa questo cambiamento chiave?

Innanzitutto, rientra nel modello generale dello sviluppo di Agostino nell'avanzare dell'età, in cui si afferma sempre più la tendenza a espandere la portata della Grazia e a ridurre la portata della capacità dell'uomo. L'uomo è reso progressivamente più piccolo e Dio e la Sua Grazia progressivamente più grandi. *L'Esposizione di alcune affermazioni dall'Epistola ai Romani* è soggetta ad alcune ritrattazioni. Per esempio: "Tuttavia ho aggiunto successivamente: 'quanto a credere // (p. 264) sta a noi, ma quanto a fare il bene è opera di Colui che dà al credente lo Spirito Santo'. Questo non lo avrei certamente detto se avessi saputo che la fede di per sé appartiene già ai doni di Dio che sono dati in quello stesso Spirito" [Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I 1 11].

Nell'interpretazione precedente c'era una divisione del lavoro. Credere è il nostro lavoro. Dare al credente questo Spirito Santo in forza del quale egli possa vivere una vita buona è il dono di Dio.

12. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 183

La concezione della Grazia di Agostino è totalmente differente. Essa realmente spazza via tutti questi concetti di due parti che si vengono incontro una con l'altra e si accordano quando si incontrano. La cosa strana è che Agostino accetta le premesse *teoretiche* dei pelagiani, ossia, che il volere il bene sotto la Legge *costituirebbe* un bene nell'uomo, una specie di merito, per cui l'ulteriore Grazia di Dio all'uomo sarebbe una risposta confacente. Agostino, tuttavia, sostiene che le asserzioni dell'Apostolo *non possono* riferirsi all'uomo sotto la Legge, perché la Grazia non sarebbe un miracolo dato in modo totalmente libero e travolgente da Dio, ma sarebbe qualcosa di dato all'uomo che, tentando accanitamente, ne acquisirebbe una specie di titolo. Questo è il tipo di Grazia di cui parlano i pelagiani, ma non è vera Grazia. Agostino, pertanto, non può intendere più l'affermazione di Paolo come riferita all'uomo sotto la Legge. Ciò vorrebbe significare dare credito all'uomo sotto la Grazia di questo tipo di volontà // (p. 278) che può acquisire meriti agli occhi di Dio, e questo è inammissibile. Di fronte all'argomento pelagiano, Agostino era forzato a muovere verso una posizione più radicale. Al fine di sostenere la piena forza dell'idea del peccato originale egli doveva rendere la condizione dell'uomo sotto la Legge più scura al fine di smorzare l'immagine luminosa che i pelagiani dipingevano del movimento del genere umano da uno stadio all'altro, a forme migliori di Grazia, come ci fosse una specie di gradualismo nella libertà umana. Per Agostino, a questo punto cruciale della storia, la Crocifissione non poteva stare insieme a questa specie di gradualismo, così egli dovette oscurare la scena.

13. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 185 e 187

(p. 279...) **XIII.**/ Agostino acuisce la posizione di Pelagio e non è un interprete veramente corretto. Non che travisi Pelagio in modo rozzo o massiccio, ma enfatizza in eccesso certi aspetti della posizione di Pelagio e ne forza certe affermazioni a significare ciò che sembra ad Agostino essere qui implicito, ma a cui Pelagio avrebbe indubbiamente obiettato.

Pelagio ha un concetto di giustizia cristiana come un'iniziativa umana da principio, sebbene l'uomo da solo non possa raggiungere il successo finale con essa. Agostino vede nella fase del tentativo senza aiuto dell'uomo di agire verso la giustizia solo una possibilità di completo fallimento, dove l'uomo sperimenta la totale impotenza e insufficienza della propria natura morale e si rivolge alla Grazia in un atto di fede. Quest'atto di fede, tuttavia, secondo Agostino, è esso stesso un dono della Grazia e non una decisione umana, come Pelagio rivendica. Essere capace di fede, per mezzo della quale l'uomo rinuncia alla propria indipendenza e alle sue richieste morali e si sottomette alla misericordia dell'amore divino, è di per sé un lavoro della Grazia. Su questo punto Agostino è in stretto accordo con Paolo, ma la posizione cristiana generale è che la fede precede //(p. 283) l'esperienza della Grazia. Solo quelli che sono passati attraverso la conversione della fede riceveranno la Grazia divina. Il punto che Agostino sostiene, in stretto accordo con Paolo, è che essere chiamato alla fede ed essere capaci di assumere la posizione interiore completamente nuova della fede è opera della Grazia.

14. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 188-9; 190 e 193

Su una cosa Agostino e Pelagio sono d'accordo, ovvero, che il proposito, il *propositum*, dell'uomo dipende da qualcosa che viene offerto alla visione dell'uomo. Una visione del bene deve esserci in modo che l'uomo possa dirigere se stesso verso il bene. Affinché gli capiti questa visione qualcosa deve venire incontro all'uomo. Egli deve incontrare il bene nella forma di un'idea del bene. Se Agostino e Pelagio fossero stati entrambi platonici la soluzione sarebbe stata facile. L'idea del bene è lì proprio affinché la mente la discerna, e ci sono //(p. 285) delle vie per la mente umana, che ha una naturale direzione di desiderio verso il bene, per avvicinare cognitivamente il concetto del vero bene, antecedente rispetto a ogni questione dell'agire, e non è necessario nessun intervento divino. L'idea di bene è una forma eterna, senza tempo, la forma delle forme, la realtà vera e l'uomo non è tagliato fuori dalla realtà vera. Egli non dimora in essa, e c'è distanza, ma egli non ne è tagliato fuori, e nell'epistemologia e nell'ontologia platonica la strada alla realtà vera è segnata per lui. L'accesso è raggiunto dal mondo del divenire, sensibile, dalla caverna, verso la conoscenza del vero bene, e una volta che conosco il vero bene allora la volontà o l'appetito – ciò che Agostino chiama *appetitus* naturale – sarà diretta verso il vero bene, perché la volontà non può aiutare ma può essere attratta dal bene superiore.

Ovviamente questa non è la risposta né di Agostino né di Pelagio. Essi sono entrambi convinti che il modo in cui il bene si mostra all'uomo richiede una qualche speciale concessione; vale a dire la rivelazione. Fin qui essi si trovano in accordo.

È su questo punto, tuttavia, che i due pensatori divergono. Agostino riflette in questo modo: se fosse sufficiente *mostrare* all'uomo la verità per seguire la strada della verità verso il bene, allora non avremmo avuto davvero bisogno della divina Incarnazione e della Croce, perché la rivelazione sarebbe stata sufficiente. //(p. 287) Nel discutere il modo in cui la verità divina appare all'uomo Agostino oscilla fra due termini, uno preso dalla sua eredità platonica e l'altro dalla sua eredità ebraica: (1) *visum* – qualcosa offerto alla vista, qualcosa che l'uomo discerne in una specie di visione, (2) *vocatio* – la chiamata. Abbastanza stranamente i due termini designano cose molto diverse. L'offerta di vedere è un'offerta alla facoltà cognitiva dell'uomo. Questo è essenzialmente il modo greco di affrontare la questione. Vedere è usato analogicamente per l'occhio dell'anima, per distinguere verità intellettuali, spirituali, che, come oggetti di conoscenza, sono simili agli oggetti della visione nel mondo visibile. La *vocatio* è diretta alla volontà dell'uomo, alla sua facoltà di decidere.

C'è una strana oscillazione in Agostino fra il linguaggio della Bibbia, che parla di ascolto, di chiamata, dell'obbedire alle orecchie, e il linguaggio di Platone e di Aristotele, che parla di *contemplatio*, visione, sguardo, l'occhio dell'anima e la luce della ragione. Ci sono due ceppi originari dei suoi concetti, che appartengono a due mondi differenti.

15. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 191

A questo punto Agostino, nella sua disputa con Pelagio, viene *spinto* ad aggiungere la rivendicazione della predestinazione. I dati sono gli stessi sia per Pelagio sia per Agostino. In tal caso è il Vangelo che indica ogni cosa di cui l'uomo necessita, insieme con l'Antico Testamento, e questo non è una conoscenza segreta e non richiede iniziazioni e non è per un'*élite*. Secondo Agostino non si può però dire che la pura accessibilità a essa sia opera della Grazia, mentre secondo Pelagio il maggior atto di Grazia consiste nell'essere una vocazione ora conosciuta e generale, con le promesse generali che contiene. Per Agostino l'effettività della vocazione dipende da una speciale congruenza della chiamata con l'anima raggiunta da tale chiamata, cosicché vi è una pre-elezione da parte della Grazia. Coloro che rispondono conformemente alla chiamata sono stati eletti per quel tipo di risposta e questa diventa una delle più problematiche dottrine della Chiesa.

16. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., p. 199

//(p. 302) XIV./ La concettualità impiegata nella disputa agostiniana/pelagiana in un certo senso predispone lo stile dell'argomentazione e anche, in qualche misura, le possibilità cognitive offerte dai termini della controversia. Ho già commentato che le parti coinvolte nella controversia sono d'accordo su un certo numero di cose che o per loro sono auto-evidenti o non sono mai messe in questione, sebbene si possa farlo con buone ragioni. Riguardo all'interpretazione di questo misterioso capitolo di Paolo si presuppone che per entrambe le parti questo debba essere attribuito o all'uomo sotto la Legge o all'uomo sotto la Grazia, senza che si apra una terza possibilità. Entrambe le parti concordano che quell'"io" espresso da Paolo in questi passi debba appartenere non solo a una persona, ma anche a una persona in una certa condizione, o nella condizione della Grazia o *non* nella condizione della Grazia, o l'uomo sotto la Legge o l'uomo per cui la Legge non è più valida.

17. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., pp. 202-3

È tale la medesima oggettivazione a cui mi riferivo quando parlavo della dottrina di Agostino dei quattro stadi: prima della Legge, sotto la Legge, sotto la Grazia, in Pace. Ognuna di queste fasi è diversa e separata dalle altre. L'ordine è irreversibile. Si deve progredire da una all'altra, ma ogni fase ha la propria identità. Anche la volontà deve avere la propria identità in modo da funzionare come qualcosa che può essere valutato rispetto a qualcos'altro, il cui valore di scambio può essere determinato. È questa la struttura oggetto del concetto agostiniano di esistenza che invalida l'intera controversia tra lui e i pelagiani. Essa porta a quell'alternativa che menzionai prima. O Paolo parla dell'uomo sotto la Legge o parla dell'uomo sotto la Grazia. Non può metterli tutt'e due insieme. La struttura dell'oggetto si scopre in questa commutazione tra *voluntas boni* a *voluntas bona*, dalla volontà *di* bene alla volontà buona, cosicché un *oggetto* della volontà diventa un *attributo* della volontà. Per Agostino questo non è uno scambio ma un'equazione. L'oggetto della volontà è allo stesso tempo un attributo della volontà. È, tuttavia, il fatto interno della volontà di bene a ritrovarsi come una cosa dubbia, ambigua, incerta. In quel caso, la volontà di bene non significa affatto naturalmente //(p. 309) e automaticamente la volontà buona.

Non potrebbe essere che tale nota tragica in questo capitolo, la cui interpretazione era di interesse per entrambi i contendenti, consista proprio nel fatto che questa equazione *non* regga? La volontà del bene *non* è già di per sé buona, ma assoggettandosi all'idea del bene come modello la volontà trova che è in *se stessa* che si ostacola nel raggiungere ciò che riconosce come il suo scopo.

18. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., pp. 201-2

In altre parole, la disputa tra Agostino e i pelagiani è difettosa su questo punto decisivo: la volontà è trattata come un oggetto della volontà, come qualcosa a cui l'attributo 'buono' o 'cattivo' può essere applicato nello stesso senso in cui è applicato ai beni oggettivi. Ciò che avviene qui è una strana oggettivazione della sfera esistenziale. Certi stati o condizioni interiori, certi moti dell'anima, sono trattati come possibili *bona* e *mala*, come se fossero oggetti o risultati. Di conseguenza, Pelagio può argomentare che è in risposta alla buona volontà dell'uomo che viene concessa la Grazia divina, e sulla stessa linea, ma in qualche modo più radicalmente e con una certa forzatura del linguaggio, Agostino può replicare che se è

così allora il sopraggiungere del proposito morale nell'uomo costituisce un merito e deve essere trattato come qualcosa in cambio della quale //(p. 307) è data la Grazia, che allora cessa di essere Grazia. Se la Grazia è data in riconoscimento del merito della volontà buona, allora è data *per* qualcosa. Se è data *per* qualcosa allora non è *gratia gratis data*, Grazia data *liberamente* che diventa la frase chiave per Agostino. Solo alla condizione che la Grazia sia data *gratis* è veramente Grazia. Intesa in ogni altra maniera sarebbe un *quid pro quo*, un dare qualcosa *per* qualcos'altro che l'uomo ha già dato o offerto.

19. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., pp. 201-2

Nell'adozione di questo schema si vede quel compenetrarsi di categorie platoniche e cristiane così caratteristico di Agostino. Dio stesso diventa un oggetto, il più elevato oggetto della volizione umana, una volta che la volizione sia stata trasformata dall'infusione dell'amore divino così che essa possa dedicarsi interamente a questo solo fine. Dio diventa, perciò, un fine per la partecipazione ultima dell'uomo, così che l'oggettivazione delle categorie nello schema concettuale agostiniano si estende anche al concetto di Dio. Da un lato, Egli è colui che dà l'amore e la Grazia, ma dall'altro lato Egli è il //(p. 319) *summum bonum*, un'"entità", il supremo oggetto dello sforzo e del desiderio verso l'unificazione o la partecipazione.

20. HANS JONAS, *Problemi di libertà*, cit., pp. 215-6

Così il problema cristiano della libertà è in verità il problema della soggettività, che nella sua purezza è stata concepita solo nella filosofia dell'uomo ebraico-cristiana, in un modo che non fu concepito nella filosofia dell'uomo greco-romana. La pura soggettività è il luogo dove i problemi della moralità, della libertà e della qualità della volontà buona sono stati posti e difesi fino all'etica di Kant, come il tema costante sia della religione sia della morale. Il sé individuale stoico, che è il rifugio più sicuro per l'uomo assediato dalle forze ostruenti di una natura e //(p. 331) di una società sovrastante nel mondo antico, questo sé interiore in cui lo stoico scoprì quel porto dove l'uomo poteva essere sicuro di se stesso, nella visione ebraico-cristiana si trasforma nel luogo della più grande incertezza in cui si presenta il problema vero, radicale, della libertà. Ovvero, secondo questa nuova visione il problema non si presenta nella relazione dell'uomo con la natura o la società esterna, ma nella relazione dell'uomo con se stesso e con l'assoluto.

Il problema diventa, pertanto, quello della *volontà* dell'uomo molto più che quello delle sue azioni. La problematica della volontà come il luogo della libertà dell'uomo nacque, dunque, con la svolta dal Paganesimo al Cristianesimo, e nella lotta agostiniana anti-pelagiana raggiunge la sua prima grande forma determinante, che fu anche, per alcuni secoli, la sua forma decisiva.