

Massimo Parodi

UNO SU MILLE.
CONTRAPPUNTO SULLA PREDESTINAZIONE IN AGOSTINO

*ONE IN A THOUSAND
COUNTERPOINT ON PREDESTINATION IN AUGUSTINE*

Abstract

Una riflessione, talvolta discutibile, su un problema centrale nello studio della storia, sul modo cioè di comprendere la sensibilità di uomini del passato, cercando di accostarla alla sensibilità di uomini nostri contemporanei. Si considera, come caso esemplare e particolarmente difficile, la riflessione di Agostino sul tema della grazia e della predestinazione. Ogni trasposizione di dottrine anche lungo la linea del tempo storico è certamente un tradimento delle intenzioni originali dell'autore, ma un tradimento necessario per sperare di capirlo. L'intreccio di tesi su predestinazione, grazia, destino e carattere può aiutare, ma solo a condizione di essere consapevoli che si tratta comunque di analogie che mai riescono a chiarire completamente, ma possono aiutare.

A reflection, sometimes questionable, on a central problem in the study of history, that is, on how to understand the sensibility of men of the past, trying to approach it to the sensibility of our contemporary men. We investigate, as an exemplary and particularly difficult case, Augustine's reflection on the subject of grace and predestination. Any transposition of doctrines even along the historical timeline is certainly a betrayal of the author's original intentions, but a necessary betrayal to hope to understand him. The interweaving of theses on predestination, grace, destiny, and character can help, but only on the condition of being aware that these are nevertheless analogies that never succeed in fully clarifying, but can help.

Keywords

Agostino; predestinazione; grazia; destino; carattere

Augustine; Predestination; Grace; Destiny; Character



oderam securitatem et viam sine muscipulis
(Agostino, *Conf.* 3.1.1)

Verso l' analogia

Se riusciamo a immaginare di essere interrogati da Hegel o da Croce su che cosa per noi sia la storia della filosofia, a quali criteri debba attenersi, quale metodo seguire, su quali competenze si appoggi, qualcosa forse, malgrado l'emozione per l'esaminatore, riusciremmo a mettere insieme, qualche balbettio ci uscirebbe dalla bocca e persino dotato di un qualche senso compiuto, o almeno comprensibile per così impegnativi interlocutori. La risposta appare invece assai più difficile quando la domanda proviene da uno studente di liceo che sfoglia per la prima volta il libro di testo e ci si trova costretti ad ammettere che, dopo anni di studio, non si riesce a spiegare che cosa mai si sia studiato. Ma il peggio avviene quando si ripresenta, *in interiore homine*, la stessa domanda formulata in prima liceo e ci si chiede dove si possa realisticamente dire di essere arrivati e cosa si possa dire di avere capito.

Se si cerca di ricostruire il pensiero di un uomo del passato, sforzandosi di coglierne e documentarne le ascendenze storiche, le tradizioni in cui si inserisce, le influenze a lui contemporanee, le finalità che si propone, è possibile immaginare di comprenderne la complessità, le articolazioni interne, la posizione nel contesto di un determinato periodo o di una specifica scuola filosofica o addirittura pretendere di attribuirgli un particolare significato entro lo svolgimento storico del pensiero umano sviluppatosi nell'arco di qualche secolo in una definita area geografica. Tuttavia è quasi inevitabile perdere l'uomo, quell'uomo che ha pensato e scritto quanto oggi studiamo di lui; si perde il suo modo di essere, di vivere, di guardarsi intorno, di valutare il mondo e i suoi contemporanei.

D'altra parte, se si considera un individuo del passato, il suo modo di vivere quotidiano, e si cerca appunto di immaginare cosa

potesse pensare camminando per strada o rientrando a casa alla sera, si può forse riuscire a sentirlo più vicino, più simile a noi, ma inevitabilmente perdiamo il carattere specifico del suo pensiero, il contesto culturale entro cui ha elaborato le proprie riflessioni sul mondo. Ci si trova costretti infatti a sovrapporlo il più possibile a quello che si immagina sia la vita nel nostro presente e quindi a trascurare le differenze anche profonde a livello di pensiero.

Se ci si avvicina al pensiero, ci si allontana dalla vita e, viceversa, se ci si avvicina alla vita, ci si allontana dal pensiero. L'unica possibilità di accostare i due livelli consiste nello sforzo di spostare un pensiero antico verso una sensibilità contemporanea, perdendo naturalmente in accuratezza scientifica, ma forse guadagnando una comprensione diversa, certamente non rispettosa dei criteri scientifici ma in grado talvolta di impedire che testi e autori lontani vengano in certo senso congelati in una zona del passato della cui esistenza per altro è altrettanto difficile essere sicuri.

Spostare un pensiero antico verso una diversa sensibilità non può ovviamente voler dire riproporlo esattamente identico o con le stesse parole in un contesto assolutamente differente dove, quanto più fosse fedele all'originale, tanto più suonerebbe diverso e incomprensibile. I grandi autori di romanzi storici si cimentano esattamente in questa scommessa. Quando Louis De Wohl, nel suo straordinario romanzo dedicato ad Agostino¹, come pure nei suoi numerosi altri scritti, racconta la vita di un uomo di un'epoca lontana, la rende comprensibile al lettore moderno traducendo, smussando, accentuando, privilegiando, trascurando fatti e pensieri che vengono messi in relazione con una diversa sensibilità. La stessa operazione compiono, per citare solo i primi che vengono alla mente, Elizabeth Chadwick

¹ L. De Wohl, *Una fiamma inestinguibile. L'avventurosa vita di sant'Agostino*, BUR, Milano 2015. Cfr. A. Salvestrini, *Retorica tra letteratura e storia. Agostino e il Medioevo polimorfo di Louis De Wohl*, in "Doctor Virtualis" 16 (2021), pp. 265-291.

su Eleonora di Aquitania², T S Eliot³ o Jean Anouilh⁴ sulla vita e sui rapporti reciproci di Enrico II e Thomas Becket, Umberto Eco⁵ sulla personalità di Guglielmo di Ockham o Follett⁶ sulle vicende di un borgo medievale⁷.

L'operazione sembra funzionare quando, come nei casi ricordati, suggerisce una migliore e più soddisfacente comprensione, ma non si può avere assolutamente alcuna garanzia che essa corrisponda a qualcosa nella realtà storica, che davvero il rapporto tra quel pensiero e quella sensibilità lontani sia simile al rapporto tra questo pensiero e questa sensibilità vicini. Si tratta appunto di una somiglianza di rapporti, cioè di una analogia e l'analogia, si sa, come la caramella della pubblicità, *non basta ma aiuta*. Il suo fondamento oltretutto sta in quella *somiglianza* che implica la convinzione che nei due casi sia condivisa un'idea generale non esplicitamente espressa, l'unità cui l'analogia riconduce, che si suppone esista ma che, come il noumeno kantiano, consente la conoscenza rimanendo però inconoscibile.

Analogia diacronica

Nel 1968 i coniugi Ray e Charles Eames produssero un cortometraggio inserito una trentina di anni dopo tra i contributi particolarmente significativi dalla Library of Congress. Il titolo – *Powers of*

² E. Chadwick, *La regina ribelle*, TRE60, Milano 2018; Ead., *La corona d'inverno*, TRE60, Milano 2019; *Il trono d'autunno*, TRE60, Milano 2019.

³ T.S. Eliot, *Assassinio nella cattedrale*, Cofine, Roma 2016. Cfr. M. Parodi, *Letteratura nella cattedrale. Il sorriso di Becket*, in "Doctor Virtualis" 16 (2021), pp. 229-263.

⁴ J. Anouilh, *Becket ou l'honneur de Dieu*, Editions de la Table Ronde, Paris 1959.

⁵ U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 2019; Id., *Baudolino*, La nave di Teseo, Milano 2020.

⁶ K. Follett, *Fu sera e fu mattina*, Mondadori, Milano 2020; Id., *I pilastri della terra*, Mondadori, Milano 2016; Id., *Mondo senza fine*, Mondadori, Milano 2010.

⁷ Cfr. "Doctor Virtualis" 16 (2021): *Narrare il Medioevo* e, nella rubrica *Tempus*, l'elenco naturalmente incompleto di *Romanzi di ambientazione medievale*.

*Ten*⁸ – descrive perfettamente il contenuto, cioè una sorta di viaggio che, attraverso le potenze di 10, conduce dapprima da una coppia di giovani stesi al sole sulle rive di un lago, e osservati da un metro di distanza, fino ai bordi dell'universo attraverso distanze progressivamente incrementate di dieci volte, per tornare poi sulle mani dell'uomo e scendere al loro interno grazie a ingrandimenti successivamente incrementati anch'essi secondo le potenze del dieci, per concludersi all'interno di un protone. Da un protone fino ai limiti del nostro universo, ogni volta che ci si allontana e si cambia dunque punto di vista, muta incessantemente la larghezza dell'orizzonte visivo e muta pure quanto sembra significativo in ciò che si vede. A distanza di un metro i due giovani sulla riva del lago possono alludere a un'amicizia, forse a un amore, per diventare poi una semplice parte del paesaggio lacustre, della città, della regione e il loro rapporto perde di significato fino a che neppure importa la loro esistenza sulla superficie del pianeta o all'interno della via lattea.

Lo stesso accade quando si guarda al passato, ponendosi per così dire al limite della distanza possibile, e osservando quindi un autore dapprima nella sua esistenza individuale e, successivamente, allargando l'orizzonte al contesto geografico, storico, culturale. Su ogni livello, di quello che analogicamente si potrebbe definire una potenza del dieci lungo il corso del tempo, compaiono significati e insegnamenti diversi e, se operiamo quel tentativo di confronto con la nostra sensibilità di cui si parlava prima, ci si offrono successive analogie che si potrebbero definire *diacroniche*, in quanto si producono lungo la linea del tempo.

Da un metro di distanza, Agostino appare un giovane con caratteri tipici della gioventù, talvolta ribelle e talvolta quasi eccessivamente legato alla madre, poi un adulto ambizioso e attento alla carriera, un uomo sempre più consapevole dei compiti da svolgere, un vescovo un po' accigliato, un politico scaltro e deciso. Allargando il punto di vista pare di riconoscere tratti di debolezza e tratti di rigidi-

⁸ Reperibile in rete all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=cUMF9nu-NiM&t=502s>.

tà la cui compresenza è sperimentata da molti esseri umani, persino il cedimento a qualche raccomandazione per ottenere l'incarico di maestro di retorica a Milano, proprio come nei vituperati nostri contemporanei concorsi universitari, e a un certo punto quel cinismo che pare come sempre inevitabile in chi vuole e deve esercitare il potere. Ognuna di queste immagini acquista significato diverso se si sale di una potenza del dieci e si considera il contesto caratterizzato da tensioni politiche, scontri armati, pericolose incursioni barbariche, difficile sopravvivenza dell'impero romano, diffondersi del cristianesimo e crescente successo conquistato dalla nuova religione.

Lungo questa strada si incontrano poi il suo pensiero filosofico, le sue riflessioni teologiche, le sue dure polemiche contro quelli che considera *eretici*, ed è allora che pare impossibile immaginare la sensibilità di un uomo che pure sembrava di poter conoscere quando ci si limitava a osservarlo da molto vicino. Un tratto particolarmente ostico viene accentuato decisamente nello studio di Kurt Flasch quando indica nell'anno 396 la svolta radicale nella vita di Agostino segnata dall'affermarsi della dottrina della grazia nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, una dottrina che non potrebbe essere più lontana dalla sensibilità dei nostri tempi:

Secondo questa dottrina della grazia Dio decide per la salvezza dell'uomo solo se vuole; molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti. L'appartenenza all'uno o all'altro di questi gruppi non è decisa dalla nostra volontà, morale o immorale che sia; non dipende dal nostro attivismo frenetico, ma dalla grazia divina che ci precede e ci previene, e che in ogni caso si volge a soccorrerci non perché Dio conosca in precedenza la nostra buona volontà o la nostra fede.⁹

Le *Confessiones*, iniziate appunto nel 396, rappresentano secondo Flasch proprio il tentativo di offrire una spiegazione della dottrina della grazia, portando la propria vita come esempio della presenza e della funzione della grazia nell'esistenza di un individuo. Negli

⁹ K. Flasch, *Agostino d'Ippona*, il Mulino, Bologna 1983, p. 174.

anni successivi la dottrina agostiniana della grazia diviene sempre più netta, in particolare in occasione della polemica contro Pelagio e i suoi seguaci che, ponendo il discorso etico al centro della ispirazione cristiana, insistono sulla libertà e quindi sulla capacità umana di compiere il bene.

Sembra quasi che Agostino abbia abbandonato il forte impegno filosofico presente nei primi anni successivi alla cosiddetta *conversione* per approdare a tesi estreme che, oltre a provenire da una forte spinta teologica ispirata profondamente all'insegnamento di Paolo¹⁰, pare prestare attenzione soprattutto alle necessità della comunità cristiana, accentuando a questo scopo la centralità anche politica della istituzione ecclesiastica, giudicata probabilmente unica residua resistenza alla disgregazione dell'impero sotto l'assalto degli eserciti barbarici. Tuttavia in questo modo si perde di vista il fatto che nello stesso periodo della sua vita Agostino scrive anche il *De trinitate* che, a dispetto del titolo, è anche una straordinaria riflessione filosofica che fonda il rapporto tra Dio e uomo, creato a sua immagine e somiglianza, proprio sulla analogia tra facoltà umane e trinità divina che non pare coerente con l'immagine di un gelido Dio predestinante e lontano dalle fatiche esistenziali delle sue creature.

Pur in tale complessità dell'opera agostiniana, frutto della ricerca vera di un'intera vita, che mai si sottrae ai rischi dell'autocritica e della contraddizione, rimane difficile da sopportare l'idea che la sal-

¹⁰ Nel suo recente studio su Paolo, O. Boulnois, *Saint Paul et la philosophie*, Puf, Paris 2022, sembra porsi un problema non molto diverso da quello che si cerca di affrontare in questo articolo; *Si l'on veut, non pas traduire les concepts fondamentaux de Paul, en les bricolant pour qu'ils entrent dans les termes de notre interrogation contemporaine, mais nous traduire et nous rendre contemporains de leur langage, il faut les saisir dans le mouvement de pensée qui les a vus éclore. Pour être sûr de préserver le texte dans son inquiétante étrangeté, il ne suffit pas d'extraire tel ou tel concept d'un passage paulinien, en l'adaptant arbitrairement à nos problématiques contemporaines. Il faut encore comprendre la connexion entre tous ces concepts, les situer dans leur horizon propre, en restituer la cohérence historique. Les concepts seront donc considérés, non comme des atomes de sens qu'on pourrait arbitrairement appliquer à autre chose, mais comme des næuds dans la pensée paulinienne, dont il faut retrouver le lien pour éprouver la solidité.*

vezza sia riservata a pochi eletti, entro una umanità che, in seguito al peccato di Adamo, non ha più la libertà del volere, sottomesso completamente alla insindacabile scelta divina che in nessun modo l'uomo ha la possibilità di controllare¹¹.

Punti di vista

Come si diceva sopra, niente appare più distante da una sensibilità, moderna o post-moderna che sia. Si può allora tentare, con la piena consapevolezza che solo di un *tentativo* si tratta, di considerare la questione con gli strumenti che si sono prima delineati.

Se lo si osserva da un metro – per usare l'analogia con le potenze del dieci – Agostino appare un individuo profondamente convinto dei fondamenti della religione cristiana e quindi certo che l'uomo non può salvarsi da solo perché in tal caso sarebbe del tutto inutile l'incarnazione di Cristo:

*Risalta bene che il mistero della morte e risurrezione del Signore simboleggia il tramonto della nostra vita vecchia e il sorgere della nostra vita nuova, e indica l'abolizione dell'iniquità e la rinnovazione della giustizia.*¹²

Soltanto Cristo consente di porre rimedio alla natura umana, corrotta dal peccato originale:

Chiunque pertanto sostiene che la natura umana in qualsiasi epoca non ha bisogno del secondo Adamo come medico, perché non è stata viziata nel primo Adamo, risulta con evidenza di prove nemico della grazia di Dio, non in una qualche questione nella quale si

¹¹ Per uno studio approfondito sulla storia del problema cfr. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2016.

¹² *De spiritu et littera* 4.6.10. Le citazioni delle opere agostiniane provengono dall'edizione Città Nuova, reperibile in rete sul sito Augustinus.it.

*può dubitare o errare, pur rimanendo salva la fede, ma nella stessa regola della fede che ci fa cristiani.*¹³

I seguaci di Pelagio, oltre a rendere in qualche misura superflua l'incarnazione di Cristo, sono costretti a ignorare la realtà del peccato originale, dal momento che concepiscono l'uomo come dotato di libero arbitrio e della piena capacità di usarlo in vista del bene, dimenticando che solo Adamo ebbe una natura di questo genere:

*È vero però quello che asserisce costui: Dio, tanto buono quanto giusto, fece l'uomo tale da bastare a se stesso per evitare il male del peccato, ma purché l'avesse voluto. Chi ignora infatti che l'uomo fu creato sano e senza colpa, dotato di libero arbitrio e in possesso del libero potere di vivere santamente? Ma ora si tratta dell'uomo che i ladri hanno lasciato semivivo sulla strada, dell'uomo piagato e trafitto da gravi ferite che non può ascendere più al culmine della giustizia con la stessa facilità con la quale poté discenderne, dell'uomo che per quanto già ricoverato in albergo ha bisogno ancora di cure.*¹⁴

Considerato da questa *distanza*, Agostino appare quello che oggi si potrebbe definire un individuo dogmatico, con alcuni tratti che nei nostri tempi si è soliti considerare caratteristici di quanti vengono, più o meno correttamente, definiti *fondamentalisti*. Se ci si interroga sulla possibilità di uscire in qualche misura dalla situazione descritta, occorre allontanarsi un poco, secondo l'analogia delle potenze del dieci, e secondo l'insegnamento stesso di Agostino:

Ma a questo proposito supponiamo che un tale abbia la vista tanto limitata che in un pavimento a mosaico il suo sguardo possa percepire soltanto le dimensioni di un quadratino per volta. Egli rimprovererebbe all'artista l'imperizia nell'opera d'ordinamento e composizione nella convinzione che le diverse pietruzze sono state

¹³ *De gratia Christi et de peccato originali* 2.29.34.

¹⁴ *De natura et gratia* 43.50.

*maldisposte. Invece è proprio lui che non può cogliere e rappresentarsi in una visione d'insieme i pezzettini armonizzati in una riproduzione d'unitaria bellezza.*¹⁵

Allargando lo sguardo si coglie la presenza della grazia divina che consente all'uomo di riscattarsi dal peccato e seguire la via indicata da Cristo, e tuttavia la situazione causata dalla caduta originale rende impossibile all'uomo di meritare con le proprie forze la grazia necessaria che dunque dipende dalla volontà esclusiva di Dio, e quindi i motivi per cui alcuni la ricevono ed altri non la ricevono sono del tutto incomprensibili:

*E fra due individui malvagi ormai in età adulta, perché questo è chiamato con tal forza che segue Colui che lo chiama, e quello invece o non è chiamato o non è chiamato alla stessa maniera? In ciò i giudizi di Dio sono imperscrutabili. Ma perché, fra due persone pie, ad una è donata la perseveranza fino alla fine, all'altra no? Su questo i giudizi di Dio sono ancora più imperscrutabili.*¹⁶

Strettamente connessa all'idea della grazia è la tesi della predestinazione che rimane per noi assolutamente terribile, malgrado la splendida analogia paolina ripresa da Agostino:

O uomo, tu chi sei per disputare con Dio? Oserà forse dire il vaso plasmato a colui che lo plasmò: – Perché mi hai fatto così? –. Forse il vasaio non è padrone dell'argilla per fare con la medesima massa di pasta un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?^{17, 18}

In un contesto teorico di questo genere è assolutamente logico concludere che in nessun modo la grazia può dipendere dai meriti

¹⁵ *De ordine* 1.1.2.

¹⁶ *De dono perseverantiae* 9.21.

¹⁷ Rm 9, 19-21.

¹⁸ *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2.7.15.

di chi spera di ottenerla né dalle sue azioni, per buone che possano apparire:

*Infatti viene prima la grazia non dovuta ma gratuita, perché per mezzo di essa si compiano le opere buone; altrimenti, se venissero prima le opere buone, la grazia sarebbe come resa alle opere e allora la grazia non sarebbe più grazia.*¹⁹

Neppure vale l'obiezione che pure Dio indica a tutti la via per arrivare a lui, cui Agostino ribatte con un argomento che quasi richiama le minuziose dispute logiche del tardo medioevo e, proprio per questo, non si può negare che pare di sentire una certa consapevolezza che si fa fatica ad accettare il filo del ragionamento che pure risulta del tutto coerente:

*Ci esprimiamo correttamente quando di un maestro di lettere che sia unico in una città, diciamo: Costui qui insegna lettere a tutti, non perché tutti le imparino, ma perché chiunque impari le lettere in quel posto, non le impara se non da lui; e così possiamo ben dire: Dio insegna a tutti a venire a Cristo, non perché tutti vengano a lui, ma perché nessuno viene a lui altrimenti.*²⁰

Eppure, proprio se si accetta la tesi di Flasch, secondo cui nelle *Confessiones* Agostino intende fornire l'esempio della sua vita come una sorta di drammatizzazione della dialettica tra ricerca umana e gratuità della volontà divina, non si può ignorare che nel corso del racconto l'autore presenta una delle sue folgoranti formulazioni che costringe a riaprire la questione della grazia e della predestinazione che sembrava chiusa definitivamente:

*E tu eri più dentro in me della mia parte più interna (interior intimo meo) e più alto della mia parte più alta (superior summo meo).*²¹

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *De praedestinatione sanctorum* 8.14.

²¹ *Confessiones* 3.6.11.

Quasi per venire incontro a quella che si è qui definita *sensibilità moderna*, Agostino afferma con decisione che quanto attribuiamo a Dio e alla sua volontà non va immaginato esclusivamente in una dimensione di assoluta trascendenza, che ci farebbe pensare al processo della predestinazione come la scelta arbitraria di un Dio incomprendibile, magari assiso imponente sul monte Sinai, ma deve tenere sempre presente una dimensione che si può considerare dell'immanenza. Si può sperare di trovare Dio solo se ci si rende conto che sta certo al di là di ogni possibile conoscenza, ma, nello stesso tempo, si trova – agisce, opera – nel più profondo della interiorità umana, anch'essa al di là di ogni possibile conoscenza, forse in quella zona della memoria, di cui pure si parla nelle *Confessiones*, di cui si è persa ogni consapevolezza.

Allora anche la predestinazione si fonda certamente su qualcosa che sta totalmente fuori dell'uomo, ma simultaneamente si riflette nel suo intimo più profondo che segna il soggetto nelle sue scelte e nelle sue possibilità di salvezza.

Allontanandosi ancora un poco, il contesto generale entro cui si svolge la vicenda umana, prende il sopravvento la riflessione sulle cause che si possono individuare per tale vicenda; è il genere umano nel suo complesso che si trova nelle condizioni di subire una situazione di pena, che lo rende nella sua stessa natura condannabile, o – meglio – condannato:

*Tutta la massa umana deve dunque scontare le sue pene e, se a tutti si rendesse il dovuto castigo della condanna, non si renderebbe certo ingiustamente.*²²

Non ha senso dunque immaginare un Dio capriccioso che divide arbitrariamente chi salvare e chi non salvare, dal momento che tutti sono condannati, in seguito alla caduta originale, e alcuni, malgrado ciò, ricevono, per la sua misericordia, la grazia divina:

²² *De natura et gratia* 5.5.

*Per colpa di uno solo tutti hanno subito un giudizio di condanna; e questo non è ingiusto, ma anzi è perfettamente giusto.*²³

La stessa prospettiva agostiniana pare lentamente capovolgersi e, mentre dapprima insiste sul punto di vista, che si è osato definire *dogmatico*, che va dalla causa – il peccato originale – all’effetto, cioè alla situazione presente, successivamente pare muoversi nella direzione contraria, dall’effetto alla causa, in una considerazione più antropologica che teologica:

*Da dove viene dunque la giustizia di quella pena di perdizione per un bambino se non dal fatto che egli appartiene alla massa di perdizione (massa perditionis) e dal fatto che ogni uomo nato da Adamo s’intende giustamente condannato a causa dell’obbligazione dell’antico debito.*²⁴

Considerata a debita distanza, l’idea della grazia e della predestinazione non risulta più come una tessera del mosaico che non si riesce a cogliere nel disegno d’insieme; ora vediamo una concezione del mondo e dell’umanità fortemente pessimistica entro la quale il senso della vita individuale può talvolta emergere, anche se non si sa con precisione quali ne siano i meccanismi esplicativi. Anche per la nostra sensibilità non è difficile rendersi conto che spesso non si riesce a cogliere il senso del nostro essere al mondo, e si dubita che ce ne sia uno, ma talvolta, in mezzo a ingiustizie di ogni tipo, a pandemie o a guerre, si ha l’impressione di trovarne uno, difficile da capire e apparentemente illuminato come dall’esterno in modo gratuito

*dobbiamo comprendere che nessuno può essere differenziato da quella massa di perdizione che è stata provocata dal primo Adamo, eccetto colui che possiede questo dono; e questo dono, chiunque sia ad averlo, lo ha ricevuto per grazia del Salvatore.*²⁵

²³ *De dono perseverantiae* 8.16.

²⁴ *De gratia Christi et de peccato originali* 2.31.36.

²⁵ *De correptione et gratia* 7.12.

Il *primo Adamo* e il *Salvatore* non sono solo le premesse indiscutibili che giustificano la situazione presente ma anche la speranza che questa situazione abbia un senso e se ne possa in qualche maniera chiamarsi, o essere chiamati, fuori. È davvero difficile, e lo stesso Agostino sembra rendersene perfettamente conto, non sentire la tentazione di tradurre la gratuità, e apparente casualità, della misericordia divina nei termini più comprensibili, anche se altrettanto misteriosi, di un riferimento al destino che aiuta qualcuno a superare le difficoltà mentre sembra spingere altri verso un sicuro fallimento. Con riferimento alle posizioni dei pelagiani, Agostino dice infatti:

*ritengono o vogliono far ritenere che noi asseriamo il fato sotto il nome di grazia, perché diciamo che la grazia di Dio non è data secondo i nostri meriti, ma secondo la volontà misericordiosissima di colui che ha dichiarato: Userò misericordia con chi vorrò e avrò pietà di chi vorrò averla.*²⁶

Se si pensa di correggere Agostino, traducendo il suo concetto di grazia in quello di destino, occorre necessariamente essere pelagiani e ritenere che tutto ciò che non deriva da meriti, deriva allora da fatalità, ma se non si intende correggerlo ma cercare di capire meglio che cosa potevano implicare per lui certe idee, allora ci si limita a un'analogia e l'analogia non corregge ma suggerisce. Né si può dimenticare quel tratto di natura immanente che si è richiamato con riferimento all'*interior intimo meo* delle *Confessiones*, e chiedersi dunque che cosa sia possibile attribuire al destino che condiziona e guida l'interiorità dell'uomo. Viene da pensare al carattere, a quel modo di essere che proviene dalla nostra stessa natura, senza che da noi sia stato scelto, e che può anche condizionare le scelte più importanti, come lo stesso Agostino ricorda talvolta:

Naturalmente, ripensando alle ottime qualità del tuo carattere mostrate fin dall'inizio della tua adolescenza (recolens quippe hone-

²⁶ *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2.5.10.

statem ab ineunte aetate indolis tuae), *credo che il tuo cuore sia particolarmente disposto ad accogliere generosamente Cristo.*²⁷

*... sarebbe conveniente che consacrassi a Cristo le qualità naturali da lui in te profuse (deceat indolem tuam Christo in te dicare quod dedit).*²⁸

Pochi gli eletti

Solo la presunzione può convincere l'uomo che siano sufficienti grazia e predestinazione o, secondo la forzata analogia, carattere e destino, per metterlo in grado di superare le difficoltà, per evitare di perdersi dove vede altri che invece si perdono. In ogni caso, quale che sia la sua situazione, l'uomo deve comunque impegnarsi e agire con fatica, operando le sue scelte libere con consapevolezza.

*Qui forse quell'umana presunzione che ignora la giustizia di Dio e ne vuole stabilire una propria dirà che giustamente l'Apostolo dichiara: In virtù della legge nessuno sarà giustificato, perché la legge mostra soltanto che cosa fare o evitare e spetta poi alla volontà eseguire quello che la legge ha indicato: così l'uomo non si giustifica per imperio di legge, ma per libero arbitrio.*²⁹

In diversi punti della sua opera Agostino paragona il cammino di perfezionamento dell'uomo a una strada in salita, come la stessa ricerca della sapienza che, percorrendo i gradini del timore, della pietà e della scienza risale *a convalle plorationis ad montem pacis*³⁰; l'impegno per far prevalere lo spirito sulla carne richiama l'idea della scala che si innalza verso il cielo – *in illo enim scalae a terra usque*

²⁷ *Epistolae* 112.1.

²⁸ *Epistolae* 69.2.

²⁹ *De spiritu et littera* 9.15.

³⁰ *Sermones* 347.

*ad coelum*³¹ – e consente attraverso la salita di divenire uomini *spiritales* – *proficiendo velut ascendendo*³². In un intersecarsi di citazioni tratte dai Salmi, l'immagine della salita compare nelle *Confessiones* in uno splendido passo che suona quasi come metafora della vita rivolta alla salvezza cui ci si avvicina con fatica – *ascendimus ascensione in corde*³³ – perché solo la salita conduce alla pace – *quoniam sursum imus ad pacem Hierusalem* –.³⁴

La metafora più famosa, costruita proprio sul calco delle *Confessiones* agostiniane, della via verso la beatitudine come dura salita si trova senza dubbio nella lettera³⁵ in cui Francesco Petrarca nel 1338 descrive la scalata del Monte Ventoso, il *mont Ventoux* in Provenza, ancora oggi affrontata nelle tappe più affascinanti del *Tour de France*. Il poeta, abitando nelle vicinanze, per volere del destino che regola la vita degli uomini – *fato res hominum versante* – immaginò spesso di salire sul monte che ogni giorno aveva di fronte a sé e finalmente, in compagnia del fratello, riesce ad affrontare l'impresa che successivamente racconta nella lettera. La salita risulta molto faticosa perché il monte si rivela sassoso, scosceso e quasi impraticabile – *montem ascendimus non sine multa difficultate: est enim prerupta et pene inaccessibilis saxose telluris moles* – per cui il poeta, malgrado il fratello gli indichi la via giusta, preferisce cercarne una più facile, anche se più lunga, sull'altro versante del monte.

Credendo di poter evitare la dura fatica, si trova invece circondato dalle difficoltà e riflette dunque sul fatto che quanto gli sta succedendo è simile – metafora *in re* – a quello che spesso succede a chi tenta di raggiungere la beatitudine, dal momento che

³¹ *Contra Faustum manichaeum* 12.

³² *Ibidem*.

³³ *Confessiones* 13.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Le citazioni della lettera (*Familiares* IV.1) sono tratte da Francesco Petrarca, *Epistole*, a cura di U. Dotti, Utet-De Agostini, Novara 2013; prima edizione eBook: Marzo 2013, senza indicazione di pagina.

La vita che noi chiamiamo beata è posta in alto; e stretto, come dicono, è il sentiero che vi conduce. In mezzo sorgono molti colli, e noi dobbiamo procedere con nobile incesso di virtù in virtù.

Imitando Agostino che aveva trovato nuovo slancio, nel momento della *conversione*, aprendo a caso il testo sacro, Petrarca apre le *Confessiones* e trova così la forza per volgere l'attenzione alla propria interiorità e può riprendere il cammino con maggiore consapevolezza, avendo letto:

E gli uomini se ne vanno ad ammirare gli alti monti e i grandi flutti del mare e i larghi letti dei fiumi e l'immensità dell'oceano e il corso delle stelle; e trascurano se stessi.

Dunque si trova un susseguirsi di metafore in cui la salita sul monte è come la vita descritta da Agostino, le ricerche di vie meno impegnative è come la sottomissione alle vacuità della vita, per concludere con una potente e riassuntiva analogia secondo cui le *Confessiones* stanno a Petrarca come il testo sacro sta ad Agostino.

La salita al monte Ventoso, mostrando che l'esperienza descritta da Agostino può ripetersi quasi mille anni dopo, suggerisce che essa sia comprensibile anche per la sensibilità moderna. La vita dell'uomo dunque sembra dominata e segnata da qualcosa che viene in parte dall'esterno ma trova poi un luogo proprio nell'interiorità e, quale che sia la forza che viene concessa all'individuo, egli deve comunque impegnarsi a fondo per superare le difficoltà e le tentazioni. Assumendo il rischio – molto sentito e discusso dagli antropologi – di credere, senza poterlo davvero dimostrare, che gli esseri umani siano fondamentalmente simili, almeno all'interno di una determinata tradizione e di una definita area geografica, sembra di poter arrivare a una modesta conclusione. Allora come oggi capita di sentirsi dipendenti da una sorta di forza esteriore che, nell'interiorità, sorregge o non sorregge l'uomo di fronte alle difficoltà della vita.

Ma proprio a questo punto, quando si pensa di aver chiarito qualcosa, si incontra il problema più terribile per la storia della filosofia,

o per la storia in generale, che non si può risolvere ma nemmeno evitare. È emersa a poco a poco un'analogia per cui pare che predestinazione stia a grazia come destino sta a carattere; ci aiuta a sentire meno lontano l'autore del passato, ma non è possibile difenderla realmente. Se potessimo suggerire ad Agostino di sostituire predestinazione con destino e grazia con carattere, ci direbbe giustamente che la sua intenzione era del tutto differente, e nello stesso modo risponderemmo noi se ci venisse chiesto di sostituire destino con predestinazione e carattere con grazia³⁶.

Eppure continuiamo a interrogarci su questo intrico di problemi e l'antropologo ci potrebbe suggerire di osservare anche la cultura diffusa per renderci conto che non si tratta di un tema raffinatamente filosofico ma di una domanda con cui prima o poi tutti ci si trova a fare i conti. Probabilmente è per questo motivo che non sembra di mancar di rispetto a filosofi e poeti, se scopriamo la stessa questione anche tra le canzoni di musica leggera che sono la colonna sonora dei nostri anni. Se Gianni Morandi canta *Uno su mille ce la fa*³⁷, sembra introdurre l'angosciosa domanda sui motivi per cui qualcuno riesce a non soccombere sotto le difficoltà che invece altri non riescono a superare; anche in questo caso la soluzione sembra provenire dall'interiorità – *devi contare solo su di te* – e non libera comunque dalla fatica di vivere – *ma quanto è dura la salita* –.

Non si può davvero accostare due situazioni così lontane, perché altrimenti ci potrebbe addirittura venire la tentazione di accostare *uno su mille e molti i chiamati e pochi gli eletti*. Ma per fortuna si tratta solo di un'analogia che trova il suo fondamento in quell'uguale interposto tra relazioni assai differenti e che allude a qualcosa di identico, simile, comune che rimane misterioso. Si legge in Kant:

³⁶ Nel contesto di una ipotesi di questo genere si potrebbe indicare, come possibile punto di partenza di una specie di tradizione, l'affermazione come sempre misteriosa di Eraclito: *Il carattere, per l'uomo, è il suo destino*, in Eraclito, *Frammenti*, a cura di Francesco Fronterotta, BUR, Milano 2013, fr. 98, pp. 376-77.

³⁷ Testo di F. Migliacci e musica di R. Fia.

È chiaro che, se vogliamo rappresentarci un ente pensante, dobbiamo porre noi stessi al suo posto, e dobbiamo quindi sostituire il nostro proprio soggetto all'oggetto che si vuole considerare (il che non avviene in nessun'altra specie di indagine).³⁸

e con Kant si potrebbe pensare che quell'uguale sia il noumeno, necessario per fare storia, ma inconoscibile.

³⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, introduzione traduzione e note di G. Colli, Adelphi, Milano 1999, p. 408.