

5 LA VOLONTÀ NEL *DE LIBERO ARBITRIO*

Il tema della volontà nella “foresta” immensa del *De civitate Dei* è trattato in modo parziale seppure efficace, in modo occasionale e non diretto, poiché le finalità della “grande opera” sono altre³⁹. Molto più articolata e pensata è l’analisi della volontà nel *De Libero arbitrio*, dovendo Agostino contraddire l’empia gnosi manichea che la negava e costruire forti argomentazioni in positivo per dar validi fondamenti alla libera volontà. In quest’opera Agostino si manifesta autentico filosofo della volontà-libertà, offrendo all’attento lettore una vera e propria indagine sulla volontà: egli, con procedimento concreto⁴⁰ e razionale e con richiamo frequente all’interiorità⁴¹, raggiunge affermazioni che «colgono la volontà nella sua essenza»⁴², come scrive con grande autorevolezza il Madec. Noi tentiamo di riassumere brevemente queste affermazioni nello schema che segue:

- *la volontà è facoltà immediata*: «nella volontà è la stessa volontà» (1,12,26)⁴³. Quindi la volontà è facoltà libera, agile, in potere di sé stessa, spirituale. È questa un’affermazione di grande rilievo metafisico e sociale: l’uomo fornito di volontà a disposizione immediata di sé stessa, come individuo e come società, può cambiare e immediatamente da buono a cattivo e viceversa. Ciò è veramente originale ed è stravolgente l’etica classica naturalistica e pessimistica.
- *La volontà è facoltà della scelta*: «è stato accertato che appartiene alla volontà ciò che ciascuno sceglie di dover ricercare e abbracciare» (1,16,34); nella sua scelta la volontà può detronizzare la mente, che, per legge eterna, deve dominare nell’uomo ordinato (cf 1,11; 1,16,34; 1,8,18); pertanto “nella volontà è il merito” (1,14,30) ed a causa della volontà si riceve il premio o la pena (cf 1,13,28).
- *Volontà buona e volontà cattiva*: la volontà buona è il desiderio di «vivere rettamente e onestamente» (1,12,25); è presente in tutti, è

³⁹ Per lo scopo e il piano del *De civitate Dei* cf A. TRAPE, «Introduzione generale», in SANT’AGOSTINO, *La città di Dio*, cit., XIII-XIV; cf anche G.H. ALLARD, «Pour une nouvelle interprétation de la *Civitas Dei*», in *Studia patristica* 9 (1966) 329-339.

⁴⁰ Cf in *De Libero arbitrio* 1,12,25 il dialogo con Evodio: qui inizia la ricerca agostiniana sulla volontà. (NB.: le citazioni all’interno di questo paragrafo si riferiscono tutte al *De Libero arbitrio*).

⁴¹ Cf *De Libero arbitrio* 1,12,25; 3,3,6; 3,3,7.

⁴² L’espressione condivisa è di G. MADÉC, «Notes complémentaires», in *Oeuvres de St Augustin*, BA 6, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 1976, 573.

⁴³ Nello stesso paragrafo Sant’Agostino ripete la definizione; nel paragrafo 1,13,29 ritorna sull’idea altre tre volte.

nel proprio animo ed è motivo di grande godimento (cf 1,12,25); è un vero, grande, eccellente bene (cf 1,12,26 e 1,13,27); fruire della volontà buona o privarsene appartiene alla stessa (cf 1,12,26); la volontà buona ha come corredo le quattro virtù cardinali: prudenza-fortezza-temperanza-giustizia, non può essere sottratta né con la forza (*eripi*) né con la lusinga (*surrip*) ed ha come nemica la libidine (cf 1,13,27); amare e stimare la propria volontà buona è anche volontà buona, bene prezioso che si raggiunge facilmente poiché basta volerlo: a quest’idea Evodio esplode di gioia (cf 1,13,28-29); con la volontà buona si aderisce alla legge eterna e non si ha bisogno della legge temporale (cf 11,15,31). Alla volontà buona, alla quale Agostino dà grande rilevanza, si contrappone la volontà cattiva, che è amare e stimare molto i tanti beni che non sono in nostro potere e che si possono perdere senza volerlo (cf 1,13,27); coloro che perseverano nella volontà cattiva desiderano essere felici, però non amano la legge eterna, la quale ad essi commina la pena dell’infelicità (cf 1,15,31).

- *La volontà come volontà propria*: la volontà è del soggetto che agisce, è proprio lui il soggetto come individuo che vuole o non vuole una determinata azione, a lui quindi attribuibile e imputabile; la *voluntas propria* o, al plurale, *nostra* è in numerosi contesti sempre significativi (cf 1,11; 1,11,23; 1,12,26; 3,1,2; 3,3,7-8; 3,4,10; 3,16,46; 3,20,58; 3,21,62; 3,22,63-64): l’idea è direttamente contro i Manichei che liberavano il soggetto da ogni responsabilità.
- *La volontà come libertà*: la volontà riceve il giudizio o l’arbitrio della ragione ma lo gestisce nella libertà che ad essa è connaturale: *liberum voluntatis arbitrium*. Lo esercita anche verso il male (cf 1,11,21 e 1,16,35), però Dio ha dato la volontà libera per agire rettamente, l’ha data per il bene e punisce chi la usa verso il male (cf 2,1,3).
- *La volontà libera è un bene*: la volontà libera è un bene perché Dio l’ha data per il bene; mani, piedi, occhi sono beni del corpo che possono essere usati male, così la volontà libera può essere usata malamente, però senza di essa non si può vivere nemmeno rettamente: sono da rimproverare coloro che la usano male piuttosto che dire che Dio non doveva darla (cf 2,18,48); è comunque un bene medio (cf 2,19), restando fermo che né i beni appetiti né la stessa volontà libera sono mali; resta una sconcertante domanda: da dove deriva questo movimento che distoglie da Dio la volontà libera? Essendo peccato tale movimento non può venire da Dio, esso viene fondamentalmente da nulla: è un movimento difettivo volontario, che non è da temere, perché se non si vuole non ci sarà (cf 2,20,54).
- *Prescienza di Dio e libera volontà umana*: la volontà vuole con la volontà, è quindi in nostro potere; questo concetto è ripetuto più

volte nella sua solidità; la prescienza di tutte le cose future da parte di Dio non può negarsi, come non può essere negato che noi vogliamo ciò che vogliamo; la prescienza in sé è prescienza di eventi certi e anche l'uomo può averla: anche tu, dice Agostino ad Evodio, potresti avere prescienza di uno che peccherà, eppure per ciò stesso non lo costringeresti a peccare (è da notare che questo passaggio, che non sembra calibrato, Agostino non lo riproporrà nel *De civitate Dei*); allo stesso modo Dio non costringe a peccare coloro che prevede che peccheranno con la propria volontà (cf 3,2,5-4,11).

- *La volontà fonda la gerarchia ontologica delle creature*: al più alto grado ci sono gli angeli che giammai peccarono né mai peccheranno "con perseverantissima volontà"; ci sono poi le creature che permangono nella volontà di giustizia, e quelle che abbandonano questa volontà e peccano ma vogliono ritornare alla giustizia, e quelle che permangono sempre nella volontà di peccare; ci sono quindi gli animali con movimenti propri e proprie sensazioni, e infine gli esseri immobili e insensibili (cf 3,5,14-15); le anime con volontà perseverante nel peccato sono migliori di quelle anime che non possono peccare perché non hanno il razionale e libero arbitrio della volontà (cf 3,5,16); ad Evodio che insiste chiedendo la causa della «tripartita volontà delle creature razionali» (3,17,47), Agostino risponde che è la volontà pervertita (*improba voluntas*) la causa di tutti i mali e che oltre non si può più andare (cf 3,17,48-49-18,50). L'organizzazione ontologica delle creature sul fondamento della volontà è di grande significato per la volontà stessa nel pensiero di Agostino e, in riferimento all'uomo, per l'umanesimo che esprime: nessun grave e perenne peccato toglie dignità alla creatura che resta sempre creatura umana.

- *La volontà nell'uomo decaduto*: l'uomo decaduto è afflitto dalla "ignoranza e dalla difficoltà", per cui il libero arbitrio risulta inquinato; però il Creatore non ha tolto all'uomo la libera volontà di chiedere, di ricercare e di sforzarsi; i peccati sono sempre da imputare alla propria volontà; se l'uomo con la propria volontà trascurerà di progredire nelle conoscenze più alte e nella pietà, sarà precipitato giustamente in ignoranze e difficoltà più gravi di quelle penali (cf 3,18,52-23,65).

6 CONCLUSIONI

Secondo Gilson, i Riformatori del XVI secolo, discutendo della grazia, negano il libero arbitrio della volontà dell'uomo ed il pensiero moderno, che inizia dalla stessa Riforma, rinuncia alla ricca elaborazio-

ne sul libero arbitrio⁴⁴. Rimane comunque una nozione dura a scomparire se l'Accademia Reale di Norvegia nel 1838 bandisce un concorso dal titolo: *Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest*, dove può risultare anche significativo la dizione che sostituisce al classico *libero arbitrio delle volontà* il moderno *libero arbitrio degli uomini*. Al concorso partecipa, vincendolo, Schopenhauer con il suo *Saggio sul libero arbitrio*⁴⁵. All'inizio del saggio egli riduce il libero arbitrio alla libertà morale e quindi nella dissertazione e nelle conclusioni appare chiara l'eliminazione dello stesso libero arbitrio. Eppure Schopenhauer ha teoricamente ben distinte nell'uomo la volontà e l'intelligenza che la illumina, mentre esplicitamente afferma: «La volontà costituisce il vero e proprio nocciolo dell'uomo (...): essa solo è l'uomo»⁴⁶. Un'affermazione questa di sapore agostiniano! Però nella sua opera maggiore la volontà viene a designare «l'essenza in sé di ogni cosa nel mondo e la sostanza unica di tutti i fenomeni»⁴⁷.

Filosofi a noi vicini (E. Levinas, J. Derrida, J.L. Nancy) gettano luce su aspetti profondi della libertà, ma non ricorrono alla categoria del libero arbitrio. Viene privilegiata a volte un'idea più immediata di libertà che sia indeterminata e indeterminabile, autonoma e intoccabile, assoluta: «L'uomo è libero, l'uomo è libertà», scrive incisivamente Sartre⁴⁸. Sono interessanti ed efficaci salti risolutivi delle accurate sistemazioni del passato. Ma quanta equivocità! D'altra parte, proprio studi su quelle attente impostazioni lasciano i termini nell'incertezza. Nella visione biblico-creazionista è da mettere bene in evidenza che l'uomo non ha ricevuto il potere di fare liberamente il bene o il male: e chi glielo avrebbe potuto dare questo potere? H. Jonas ricerca con densità teoretica sull'onnipotenza di Dio e ad un certo punto fa una analogia con la libertà dell'uomo. Di quest'ultima egli scrive:

⁴⁴ Cf É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1988, 282-284.

⁴⁵ Cf A. SCHOPENHAUER, *Saggio sul libero arbitrio*, versione di M. Cerati, Soc. ed. Sozognò, Milano 1908; lo stesso saggio è stato tradotto da E. Pocar nel 1970 nella Piccola Biblioteca Filosofica Laterza e poi nella Universale Laterza nel 1981 con l'*Introduzione* di C. Vasoli, dal titolo *La libertà del volere umano*. C'è da rilevare che la traduzione del Cerati, praticamente introvabile, è più aderente al testo e che la diversa traduzione di alcuni termini nella Laterza rimane come segno dei tempi.

⁴⁶ Id., *La libertà del volere umano*, Laterza, Roma-Bari 1988, 149-150.

⁴⁷ Id., *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2009, § 23.

⁴⁸ J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1970, 47. M. BUBER (1878-1965), apostrofa la "libertà creativa", che Sartre attribuisce all'uomo, come «espressione demagogica» (cf M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, Oscar Mondadori, Milano 2003, 73).

«Ben lungi dal finire dove comincia la necessità, la libertà esiste e vive nel confronto con la necessità stessa. Separare la libertà dalla necessità significa sottrarre alla libertà il suo oggetto; come forza che non incontra resistenza, viene così ridotta a niente. La libertà assoluta sarebbe nient'altro che libertà vuota, libertà che nega sé stessa»⁴⁹.

Insomma la libertà dell'uomo «esiste e vive» quando approda e cammina verso la necessità e, in certo senso e umilmente, ne accetta la sfida.

In Agostino il soggetto-uomo, creatura di Dio, risulta articolato nella sua unitarietà e la volontà è il cardine della soggettività. Proprio la ricerca sulla volontà è essenziale per mettere a fuoco il libero arbitrio dell'uomo: *liberum voluntatis arbitrium* è invariato e ripetuto stilema semantico fondamentale; chiaramente inoltre *volontario* e *libero* risultano aggettivi intercambiabili dato che di per sé ciò che è volontario è anche libero e viceversa.

Nel *De civitate Dei*, «opera grande e ardua» scritta a periodi dal 413 al 426, Agostino riesce ancora a presentare idee sulla volontà libera in modo nuovo e qualificante: a) la volontà, creata buona ma dal nulla, è essenzialmente mutabile e nella mutabilità le appartiene il potere di dirigersi verso i beni mutevoli e fondamentalmente verso il nulla, b) la volontà cattiva, cioè il potere volontario verso il nulla, peraltro mai metafisicamente raggiungibile dopo essere stati posti nell'essere dal Creatore, non è capibile⁵⁰.

Secondo l'elaborazione di molti, la creazione *ex nihilo* è affermazione metafisica che dice, nel senso di Dio-essere onnipotente-immutabile-bisognoso di niente, un porre del tutto gratuito e libero, e, nel senso della creatura, un essere posto in modo del tutto contingente e mutabile; in più, secondo l'elaborazione propria di Agostino, è anche affermazione morale e solo nel senso della creatura, la quale riceve il grande compito di diventare vera, pura, legandosi primariamente e volontariamente al Creatore con la conoscenza e con l'amore, mai abbandonan-

⁴⁹ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Una voce ebraica, il Melangolo, Genova 2004, 31-32.

⁵⁰ Agostino si trova dinanzi al tema del nulla, presente nella filosofia classica e molto di più in quella coeva: egli si affaccia sul nulla, esprime stupore e dichiara l'incapacità sua di capire e di spiegare: «[...] so di non sapere» («[...] me nescire scio [...]», *De civitate Dei* 12,7). Già in *Conf.* 12,6,6 egli aveva tentato sulla scia di Plotino di dire la materia come «il nulla che è qualcosa», «l'è che non-è»: si era insomma cimentato con lo sforzo metafisico di predicare il nulla. Comunque i cenni agostiniani al nulla, verso cui tendono le volontà cattive, fanno intravedere quelle tematiche esistenzialistiche della presenza della negatività, del non-essere, della malattia mortale, dell'angoscia, del «niente che nientifica» nell'esistenza di quell'unico esclusivo soggetto filosofante (cf M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?* Bocca, Milano 1946); per questi temi esistenzialistici cf E. PACI, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1975, 197-233; P. CHIODI, *Il pensiero esistenzialista*, Garzanti, Milano 1959, 27-52.

dolo per rivolgersi alle creature. Si può provare ad insistere ed a ridire l'illuminante interpretazione morale agostiniana: se metafisicamente l'essere posto dal nulla è sostanzialmente mutabile, anche moralmente è mutabile fino al punto che può rivolgersi volontariamente verso il nulla da dove proviene e di ciò non si capisce il motivo. In verità la creatura, di per sé mutabile, ha il dovere libero e felicitante di cercare ed amare, prima di tutto e sempre, l'Essere che l'ha creata, eppure irragionevolmente e capricciosamente può scegliere gli esseri vari degradanti ed amarli e tendere fondamentalmente verso il nulla: ma questo perché? Non c'è nessuna accettabile spiegazione razionale.

Nelle dense pagine di discussione su questi aspetti della volontà nel *De civitate Dei* Agostino si esprime con la forza teoretica del *De libero arbitrio*, sostanziosa opera aurorale in tre libri scritta nel 391-395. Egli, in modo originale e carico di riflessioni, ripercorre contro lo Stoicismo la fluidificazione del concetto di necessità rigidamente inteso da quella Scuola filosofica e contro Cicerone l'affermazione convinta dello stare *simul* della prescienza di Dio e della libertà umana: per evitare lo svuotamento della teologia e dell'antropologia, è necessario affermare la prescienza di Dio *per credere bene* e la libertà dell'uomo *per vivere bene*.

Insomma anche nel *De civitate Dei* non mancano le feconde argomentazioni agostiniane sul tema del libero arbitrio della volontà, il quale finalmente permane pure dopo il raggiungimento della beatitudine, quando «sarà più libero dall'attrazione del peccare perché liberato fino all'inflessibile attrazione del non peccare»⁵¹. È evidente che la trattazione di questi temi caldi della soggettività volente e libera pone Agostino all'attenzione della modernità filosofica, mentre l'esplicitazione del rapporto misterioso tra volontà umana e volontà divina lo rende punto di riferimento del pensare filosofico-teologico cristiano.

⁵¹ S. Teresa d'Avila parla di «libertà grande» che si raggiunge quando si ama l'amico Gesù e ci si abbandona nelle mani di Dio (cf *Il libro della vita*, cap. 22): è questa la libertà dei mistici, i quali non scelgono più e sono del tutto docili a percorrere le luminose e sempre sorprendenti vie che Dio indica alle creature.

⁵² *De civitate Dei* 22,30,3.