



VITO LIMONE  
GIULIO MASPERO (eds.)

## Agostino e la sua eredità

Teologia, filosofia e letteratura

Morcelliana

Agostino e la sua eredità

LIMONE - MASPERO (eds.)

«Le due città non sono riconoscibili in questo fluire dei tempi e sono fra di loro commischiate, fino a che non siano separate dall'ultimo giudizio». Con queste parole Agostino consegna alla cultura occidentale la prima proposta, da un punto di vista cristiano, di una visione organica della storia nella quale bene e male – la città di Dio e la città terrena – sono da sempre presenti e profondamente legati. È alla luce della rivelazione trinitaria che sarà possibile rileggere la storia in un'ottica pienamente positiva in cui dall'esperienza del male vinto emergerà l'Amore, lo stesso che unisce il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Nel periodo delle invasioni barbariche che sconvolsero l'Impero Romano, le riflessioni dell'Ipponate gettano le basi per costruire una nuova epoca e forniscono una prospettiva epistemologica che diverrà il fondamento di gran parte del pensiero filosofico e teologico. Dal Medioevo al Rinascimento, fino alle incertezze tipiche della contemporaneità indecisa fra postmoderno e dopomoderno: l'eredità di Agostino attraversa i secoli – un'eredità qui esemplificata attraverso Scoto Eriugena, Guglielmo di Saint-Thierry, il Cinquecento spagnolo, Fichte, Rosmini, Scheler, Sciacca, Ricoeur, Chrétien, Marrou e Marion – e offre spunti sempre attuali per riflettere sul rapporto tra Dio e il mondo, tra eternità e tempo.

VITO LIMONE è ricercatore di Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Per Morcelliana ha pubblicato *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico* (2018).

GIULIO MASPERO è professore di Teologia dogmatica alla Pontificia Università della S. Croce (Roma). Per Morcelliana ha pubblicato *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca* (2018).

Scritti di: Maria Benedetta Curi, Benedetta Sonaglia, Andrea Tagliapietra, Piero Coda, Piotr Zygmunt, Ilaria Vigorelli, Enrico Moro, Davide Penna, Javier Roberto González, Maurizio Maria Malimpensa, Filippo Silva, Emanuele Pili, Valentina Gaudiano, Lorena Catuogno, Raul Buffo, Cecilia Avenatti de Palumbo, Giovanni Catapano, Alessandro Clemenzia, Gaetano Lettieri.

€ 32,00



RAUL BUFFO

PECCATO ORIGINALE E PENSIERO DEL MALE.  
AGOSTINO, RICŒUR E LA PROSPETTIVA ERMENEUTICA

1. *Il male: una problematica agostiniana*

All'interno della vasta produzione letteraria di Agostino<sup>1</sup> gli scritti di carattere polemico e apologetico occupano una parte considerevole, sia per la mole delle opere, sia per l'influenza che hanno avuto nella delimitazione e nel consolidamento dell'interpretazione ortodossa del *kérygma* evangelico. Tra gli avversari con cui egli ha dovuto confrontarsi, i più noti sono senz'altro: la gnosi – nella sua versione manichea – e il pelagianesimo. In entrambi i casi la polemica ha ruotato intorno alla domanda sull'origine del male (l'*unde malum?*) che, come si vedrà, è inscindibilmente legata alla domanda sulla salvezza. Questa sfida ha spinto senz'altro la *vis speculativa* dell'Ipponate fino all'elaborazione di una delle dottrine più decisive e al contempo più ardite del cristianesimo, il dogma del peccato originale, a partire dalla riflessione sul racconto della caduta di Adamo di *Gen.* 3 e della ripresa paolina in *Rm.* 5.<sup>2</sup>

Non intendo inserirmi qui nel sempre spinoso dibattito dottrinale e morale sul peccato originale e nemmeno tentare una rilettura filosofica del racconto della caduta di Adamo.<sup>3</sup> Vorrei invece, attraverso una rilettura dell'ermeneutica filosofica che Paul Ricœur fa della dottrina agostiniana del peccato originale, da un lato, mettere a fuoco ciò che in tale dottrina emerge come una sfida per un pensiero ermeneutico all'ascolto dell'essere, dall'altro, indagare sui fondamenti stessi della proposta ricœuriana di una filosofia ermeneutica e, perciò, anche sui suoi limiti e sulle prospettive che lo stesso Agostino apre a un pensiero dell'essere.

Se lo spazio scelto per il confronto è quello del problema del male – centrale nel mito adamitico – è perché l'esperienza del male, interiorizzata nella

<sup>1</sup> Per la traduzione italiana di tutti i testi agostiniani citati in seguito si fa riferimento all'edizione bilingue dell'*Opera omnia* di Sant'Agostino della Nuova Biblioteca Agostiniana edita da Città Nuova editrice. I testi sono consultabili online sul sito: <http://www.agustinus.it/italiano/index.htm> (consultato il 02/01/2021).

<sup>2</sup> In questo senso Agostino «non ha soltanto creato il termine tecnico “peccato originale”, ma ha anche costruito una dottrina teologica che, per quindici secoli, ha trovato una larga eco nella letteratura teologica occidentale, anzi, anche nei documenti del magistero ecclesiastico». È infatti in Agostino che possiamo trovare «i motivi teologici più profondi per spiegare come mai la Chiesa ha reagito così intensamente contro l'idea che gli uomini nascono senza necessità di essere riconciliati con Dio» (M. Flick - Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 97-98).

realtà della colpa, è la pietra d'inciampo di ogni filosofia della coscienza e di ogni filosofia della volontà: la struttura enigmatica del male appare come lo scacco di un pensiero che tutto vuole spiegare nel concetto perché la realtà del male sempre lo eccede. Di fronte ad esso, il pensiero si scopre umiliato: il male si presenta come una specie d'involontario in seno al volontario in cui la volontà non riesce più a coordinarsi con il pensiero. In questo senso, l'unica via che resta aperta al pensiero è la via indiretta dell'ermeneutica: ma cosa ci dice del rapporto tra pensiero ed essere l'iniziale ermeneutica dei simboli proposta da Ricœur, e quale nuova ermeneutica l'esperienza intellettuale ed esistenziale di Agostino apre al pensiero? Per rispondere a questi interrogativi prenderò spunto da due lavori di Paul Ricœur sulla questione del male in Agostino: *Le "péché originel": étude de signification* (1960) ed *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)* (1961).<sup>4</sup>

## 2. Il peccato originale come "simbolo razionale"

La tesi che Ricœur avanza nel suo studio sul peccato originale è che questa nozione agostiniana sia un simbolo razionale, ossia una sorta di innesto di un sapere speculativo in un sapere simbolico.<sup>5</sup> In effetti, nella dottrina del peccato originale – nella sua formulazione dogmatica e confessiona-

<sup>3</sup> Sul racconto di *Gen. 3* nella filosofia moderna: *Il peccato originale nel pensiero moderno*, eds. G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio e G. Cuozzo, Morcelliana, Brescia 2009. Si veda anche: A. Fabris, *Filosofia del peccato originale*, AlboVersorio, Milano 2008.

<sup>4</sup> Entrambi i testi si trovano ora in: P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977. Sull'influenza di Agostino nella filosofia di Ricœur, si veda: I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Éditions Facultés Jésumites de Paris, Paris 2004; per un'indagine specifica sul tema del male, cfr. A. Romele, *L'ermeneutica del male tra Agostino e Ricœur*, in «Lo Sguardo» 12(2013), pp. 195-215.

<sup>5</sup> Nel periodo in cui Ricœur elaborava questo saggio, egli era alle prese con un'ermeneutica dei simboli. Essi erano concepiti come strutture di natura linguistica, portatrici di un significato duplice o analogico che si forma in modo spontaneo ed è immediatamente datore (o nasconditore) di senso. Nel simbolo, il senso letterale, primario o diretto, designa per sovrappiù un altro senso, indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo. Il simbolo, in sintesi, «è il movimento stesso del primo senso che si fa partecipare al senso latente» senza che il pensiero possa «dominare intellettualmente la similitudine» (P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 17-18). Sul rapporto tra simbolo e speculazione in Ricœur mi permetto di rinviare al mio articolo: R. Buffo, *Pensare a partire dal simbolo. L'ermeneutica di P. Ricœur in dialogo con l'ontologia trinitaria*, in «Quaderni di InSchibboleth» 12(2019), pp. 209-228.

<sup>6</sup> Il punto di partenza di Ricœur è quello protestante classico. La sua esposizione, infatti, prende spunto dalla *Confessione di fede gallicana* di La Rochelle (cfr. art. 9, 10 e 11), che qui noi seguiamo senza il dovuto approfondimento del dibattito tra cattolicesimo e protestantesimo. In ogni caso, ciò che è essenziale per Ricœur è la dimensione confessionale

le<sup>6</sup> – compaiono tre espressioni che, prese insieme, sembrano alquanto sorprendenti: da un lato, viene detto che la volontà dell'uomo è (totalmente) «schiava del peccato» e, perciò, ha bisogno della grazia di Dio; dall'altro, che l'intera discendenza di Adamo «è infetta da questo contagio» (il peccato originale), il quale è un «vizio ereditario»; infine, che «questo vizio è veramente peccato, sufficiente per condannare l'intero genere umano, compresi i bambini fin dal ventre della madre, e che esso viene ritenuto tale davanti a Dio».

Nota subito Ricœur che tra la prima espressione e le altre due c'è una differenza sostanziale nella misura in cui appartengono a universi di discorsi diversi: l'immagine della «schiavitù del peccato» è una *parabola* che fa uso di un linguaggio simbolico che rimane entro i limiti della *predicazione*, senza mai penetrare nel campo della speculazione, mentre le immagini di «vizio ereditario» e «colpevolezza dei bambini in seno alla madre» sono veri e propri *concetti*, in quanto con essi «il lavoro teologico si piega verso la speculazione astratta»,<sup>7</sup> che culmina con l'elaborazione del concetto di peccato originale. Infatti, con queste ultime due nozioni saldate insieme, il peccato originale si propone al contempo come sapere biologico (della trasmissione di un vizio ereditario) e sapere giuridico (dell'attribuzione di colpa ai neonati), che però, poggiando su una nozione simbolica (la «schiavitù» del peccato), si presenta come falso sapere, in quanto nel simbolo rimane sempre un fondo oscuro di senso – un sovrappiù di senso – che non passa nel concetto, o meglio, che il concetto non riesce totalmente ad afferrare.

Eppure, dice il filosofo francese, questo falso sapere «preso in se stesso non è biblico e tuttavia vuol render conto [...] del contenuto stesso della confessione e della predicazione ordinaria della Chiesa».<sup>8</sup> La tensione suscitata dal conflitto tra un'interpretazione secondo la ragione e un'interpretazione secondo la fede dice di per sé il carattere composito del concetto di peccato originale: esso è un «simbolo razionale», cioè un'elaborazione concettuale nella quale passa un senso enigmatico analogico inaccessibile alla pura speculazione che, dunque, eccede lo stesso concetto.<sup>9</sup>

(ecclesiastica) del peccato originale, che nella prospettiva cattolica viene ripresa dal decreto sul peccato originale del Concilio di Trento (1546).

<sup>7</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 286.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> «Simboli razionali» sono «concetti [che] non hanno consistenza propria, ma rinviano ad espressioni che sono *analogiche*, e lo sono non per difetto di rigore ma per eccesso di significato» (*Ibi*, p. 297). Da notare come la Chiesa cattolica, con altra terminologia e finalità, afferma la stessa cosa: riconoscendo che «la trasmissione del peccato originale è un mistero che non possiamo comprendere appieno», sostiene che «il peccato originale è chiamato “peccato” in modo analogico: è un peccato “contratto” e non “commesso”, uno stato e non un atto» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 404 in: [http://www.vatican.va/archive/ccc\\_it/documents/2663cat017-308.PDF](http://www.vatican.va/archive/ccc_it/documents/2663cat017-308.PDF), consultato in data 21/09/2020).

Come affrontare, allora, l'ermeneutica di questo simbolo concettuale? Per Ricœur bisogna intraprendere la duplice strada della critica riduttrice del falso sapere e della critica restauratrice del senso che passa comunque in esso: sottomettere la nozione di peccato originale a una critica in grado di mostrare come questo falso sapere sia al contempo un vero simbolo, perché «*lo scacco del sapere* è il rovescio di un lavoro di recupero del senso».<sup>10</sup>

### 3. *Formazione graduale di un concetto*

Per compiere quest'operazione di critica o decifrazione, Ricœur propone di collocarci all'interno della storia del concetto di peccato originale. Cosa ha portato alla nascita e allo sviluppo di questo "simbolo razionale"?

Egli avanza due ipotesi. La prima, di carattere storico, suppone che il concetto sia nato per contenere lo sviluppo della gnosi. Sono stati gli gnostici a porre la domanda "da dove viene il male?", cercando di fare del problema del male un problema speculativo. In effetti, «è per ragioni apologetiche – combattere la gnosi – che la teologia cristiana è stata condotta a seguire il modo di pensiero gnostico», lasciandosi trascinare da esso sul suo proprio terreno per dare nascita a questo pseudo-sapere. La seconda ipotesi è complementare alla prima:

La preoccupazione apologetica non può spiegare da sola perché la teologia cristiana si sia lasciata trascinare su di un terreno ad essa estraneo. [...] Vi è forse nell'esperienza del male, nel riconoscimento del peccato, un non so che di terribile e di impenetrabile che fa della gnosi la permanente tentazione del pensiero, un mistero di iniquità di cui lo pseudoconcetto di peccato originale è come il linguaggio cifrato.<sup>11</sup>

È qui che diventa decisivo lo sviluppo della vicenda teorica ed esistenziale di Agostino, che Ricœur presenta articolandola in due momenti essenziali:<sup>12</sup> a) un primo momento in cui Agostino si confronta con l'eresia manichea, ricorrendo al quadro teorico di un volontarismo secondo cui non vi è peccato senza un atto libero del soggetto, posizione che nella formulazione successiva della dottrina del peccato originale risulterà ridimensionata; b) un secondo momento, che corrisponde alla polemica pelagiana, dove il volontarismo antimani-

<sup>10</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 286.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 287.

<sup>12</sup> Per una presentazione sistematica delle diverse tappe nell'evoluzione del pensiero agostiniano sul peccato originale si veda: M. Flick - Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, cit., pp. 99-100.

cheo di Agostino viene coerentemente sviluppato dai suoi avversari fino alla postulazione di un estremo contingentismo secondo cui diventa possibile per l'uomo non peccare: ma così facendo – presentando l'uomo come pienamente padrone di sé e del suo destino – la drammaticità del male viene a perdere la sua radicalità e con ciò viene meno anche la necessità della salvezza su cui si fonda il *kérygma* cristiano. L'unica risposta possibile per Agostino è l'idea di un'imputabilità in massa all'umanità e, con ciò, l'attribuzione di una colpa meritevole di condanna anche ai bambini in seno alla madre.

#### 4. La polemica con il manicheismo

Il principale avversario del cristianesimo dei primi secoli è senz'altro la gnosi. Essa si presenta come conoscenza, sapere o scienza del bene e del male, perché pensa il male esclusivamente secondo uno schema di exteriorità:

Il male è per essa una realtà quasi fisica che investe l'uomo dal di fuori; il male è di fuori; esso è cosa, corpo, mondo, e l'anima vi è caduta dentro; questa exteriorità del male fornisce subito lo schema di un qualche cosa, di una sostanza che infetta per contagio. [...] Il cosmo, che il salmista ascoltava cantare la gloria di Dio e del quale il filosofo stoico narrava la bellezza, questo cosmo è non soltanto non divinizzato, ma contro-divinizzato, satanizzato [...]. Il male è la mondanità stessa del mondo. Il male non procede affatto dalla libertà umana verso la vanità del mondo, ma procede dalle potenze del mondo verso l'uomo.<sup>13</sup>

Per contrastare questa nozione del male come sostanza, Agostino ricorre a un volontarismo che sembra lontano dalla versione finale della dottrina del peccato originale. Afferma infatti in *De duabus animabus*, scritto intorno al 391:

Se non c'è alcun peccato, non c'è neppure alcun male [...]. Perché dire che le anime sono malvagie e che non hanno commesso alcun peccato è un dire pieno di follia; d'altra parte, dire che hanno peccato senza volontà è una grande stravaganza [...]. Perciò quelle anime qualunque cosa facciano, se la fanno per natura e non per volontà, cioè se sono prive del libero movimento dell'animo per cui possono sia fare sia non fare, e se, infine, non dispongono affatto del potere di astenersi dal loro operare, non possiamo sostenere che hanno peccato.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 288-289.

<sup>14</sup> Augustinus, *De duabus animabus*, 12, 17.

Una posizione simile la assume nel dibattito pubblico contro Felice Manicheo (del 398): «Se c'è colpa, c'è anche volontà; se c'è volontà nel peccare, non è la natura a costringere».<sup>15</sup>

Si profila così in Agostino un'antropologia piuttosto ottimistica, fondata su una «visione puramente *etica* del male» secondo cui «l'uomo è integralmente responsabile»<sup>16</sup> e che si oppone alla visione «tragica» della gnosi, dove l'uomo non è più autore del male ma vittima di un dio che è mondo, o meglio che è male. Per Agostino, dunque, il male non ha una natura ma viene *dall'uomo*, è frutto di un suo libero *fare*: non c'è una natura che costringe l'uomo a fare il male, egli lo fa di sua propria volontà.

Ora, l'ipponate si trova dinanzi al problema di dover giustificare un'ontologia della creazione buona di fronte a un'etica che non sembra essere in linea con essa: quindi, come articolare coerentemente natura e volontà?

Giunti a questo punto – dice Ricœur –, ci potrebbe sembrare che la concettualizzazione del peccato dovesse orientarsi verso l'idea di una *contingenza* del male, verso l'idea di un male che sorge come un avvenimento puramente irrazionale, come un “salto qualitativo” dirà Kierkegaard. Ma uno spirito contemporaneo al neoplatonismo non disponeva di alcun mezzo per tematizzare tali concetti; per avvicinarsi ad essi, egli non aveva altre risorse, tranne che ritagliare certi concetti ricevuti dal neoplatonismo e presi nella gamma dei gradi dell'essere.<sup>17</sup>

Solo nel quadro teorico di una filosofia della contingenza, cioè dell'evento, Agostino poteva spiegare il male senza dover ricorrere a uno schema metafisico. In ogni caso, egli deve preservare la sua argomentazione a favore del libero arbitrio dagli attacchi dei manichei: così, nel *Contra Secundinum* definisce il male come «allontanamento da ciò che è più grande, verso ciò che è meno (*sed inclinationem ab eo quod magis est, ad id quod minus est*)»,<sup>18</sup> perché «venir meno (*deficere*) del resto non è certo nulla, ma tendere verso il nulla».<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Id., *Contra Felicem*, II, 8.

<sup>16</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 290. Una tale visione si fonda senz'altro su una logica meramente retributiva, come sottolinea Ricœur altrove: «Se la questione *unde malum?* perde ogni senso ontologico, la questione che la sostituisce, *unde malum faciamus?* (dove viene che noi facciamo il male?), fa cadere il problema intero del male nella sfera dell'atto della volontà, del libero arbitrio»; di conseguenza, «una visione puramente morale del male porta con sé, a sua volta, una visione penale della storia: non v'è anima ingiustamente precipitata nel *malheur*» (P. Ricœur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr. it. di I. Bertolotti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 26).

<sup>17</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 290.

<sup>18</sup> Augustinus, *Contra Secundinum*, II, 12.

<sup>19</sup> *Ibi*, II, 11.

Prende così forma, laboriosamente, in Agostino la nozione di *defectus* in una natura che designa «non ontologicamente un contro-polo dall'essere, ma un orientamento esistenziale, il contrario della conversione, una *aversio a Deo*»: <sup>20</sup> il peccato di Adamo è sì un peccato di origine che ha provocato nell'uomo «l'ignoranza» e «la difficoltà» (la concupiscenza), ma non l'assoluta impossibilità di agire bene; in questo senso è solo peccato originale «originante» una *declinatio*, un *defectus* in una natura.

### 5. La sfida del pelagianesimo e la nascita del “mito dogmatico”

Come si è detto, la filosofia della volontà che Agostino opponeva al dualismo manicheo rischiava, comunque, di banalizzare l'esperienza del male e la sua drammaticità. In effetti, è la sfida lanciata da Pelagio e dai suoi seguaci, in particolare da Giuliano di Eclano, a mettere a nudo le fragilità di una visione puramente morale del male e a far emergere un nuovo orizzonte di riflessione intorno all'aggettivo “originale”.

La dottrina di Pelagio va a toccare proprio il cuore del volontarismo anti-manicheo di Agostino: se ciascuno pecca per colpa propria, l'uomo è singolarmente origine del male in quanto si allontana dall'essere che è Dio, pertanto è responsabile del male solo a titolo personale. Infatti, Dio, in quanto è giusto, non può punire un uomo per un peccato commesso da un altro che gli è estraneo. Se per l'uomo, dunque, è sempre possibile non peccare, ne consegue che la salvezza di Dio – ovvero la grazia – non è universalmente necessaria, e ciò renderebbe inefficace e banale il sacrificio di Cristo. Ecco ciò che Agostino non può accettare. E non solo per ragioni puramente dottrinali, ma soprattutto perché ha sperimentato sulla propria pelle, con l'esperienza della sua conversione, l'esistenza di questo rapporto misterioso e inscindibile tra la salvezza dell'uomo e l'evento di Cristo. <sup>21</sup> È attraverso una sempre più profonda comprensione di questo legame che Agostino maturerà, sofferatamente, <sup>22</sup> le ragioni

<sup>20</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 291.

<sup>21</sup> Che questo progressivo spostamento verso una teologia della grazia si deva non puramente a esigenze speculative, ma soprattutto alla sua vicenda storica, ne è prova il fatto che l'impulso decisivo verso questa più profonda comprensione coincide con l'ordinazione sacerdotale di Agostino (391): le nuove responsabilità pastorali, l'approfondimento delle conoscenze teologiche del suo paese insieme ad una più approfondita lettura dell'*Epistola ai Romani*, rivelano all'Ipponate «lo sfondo oscuro della dottrina paolina sulla salvezza, cioè l'universalità del peccato» (cfr. M. Flick - Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, cit., p. 103). A questo periodo (394-395) risalgono le sue lezioni sull'*Epistola ai Romani* a Cartagine, la *Expositio octoginta quatuor propositionum epistolae ad Romanos e la Epistolae ad Romanos inchoata expositio*.

<sup>22</sup> Così scrive Agostino a Girolamo: «Questi ed altri ancora sono gli argomenti, che riesco a escogitare, con cui rispondo, nel modo che son capace, contro coloro che si sforzano di

teologiche decisive che lo porteranno all'elaborazione della sua dottrina sul peccato originale, accentuando, da un lato, il carattere personale della colpa meritante giuridicamente la morte e, dall'altro, l'idea di una tara ereditaria per nascita.

Vediamo sinteticamente come vi giunge. Il confronto con il pelagianesimo – che inizia intorno all'anno 411 – non spiega tutto: come ci ricorda Ricœur, già molto prima, nel *Trattato a Simpliciano*, Agostino aveva parlato non solo di “pena ereditaria” (un *defectus*), ma anche «d'una colpa ereditata, dunque d'un errore che merita castigo, anteriore ad ogni errore personale e legata al fatto stesso della nascita»,<sup>23</sup> sebbene non sia qui del tutto chiaro se il riferimento è a uno “stato di peccato” in cui ci troviamo a vivere per nascita oppure alla necessità di commettere anche noi inevitabilmente peccati per colpa di Adamo.

Occorre perciò precisare l'uso dell'aggettivo “originale”. Come noto, esso ci rinvia a uno schema che non è riducibile a una pura filosofia della volontà: il lemma “originario” richiama lo schema dell'*eredità*, le cui radici si trovano nella riflessione sul testo paolino di *Rm. 5*, 12-21 dedicato al parallelo dei due Adamo: Adamo, primo uomo e iniziatore della perdizione; Cristo, uomo perfetto, secondo Adamo e iniziatore della salvezza. Paolo presenta Adamo come figura (*typos*) di colui che deve venire, Cristo (*Rm. 5*, 14), inaugurando così due processi paralleli e al contempo opposti:

La caduta di Adamo divide la storia in due, così *come* la venuta di Cristo divide la storia in due; i due schemi sono sempre più sovrapposti come delle immagini rovesciate: una umanità perfetta e favolosa precede la caduta, allo stesso modo in cui l'umanità della fine dei tempi succede alla manifestazione dell'Uomo archetipo.<sup>24</sup>

Se l'operare di Adamo pone l'intera umanità sotto il dominio o regno del peccato, della morte e del giudizio di condanna, analogamente la nuova condizione introdotta da Cristo è grazia, vita e giustificazione o giustizia. Per Paolo, infatti, queste categorie sono potenze dinamiche, forze personificate che si manifestano in accadimenti concreti, nella dimensione dell'esistenza del credente, e non semplici categorie speculative: così, per l'Apostolo, il peccato non è “inventato” da Adamo bensì è una «grandezza mitica»; Adamo, quindi, piuttosto che un primo agente, è un primo veicolo di quella grandezza sovrumana la quale, poiché passa attraverso questa figura (*typos*), può «abbonda-

scalzare questa teoria [...]. Ma quando s'arriva al problema delle pene dei bambini, mi trovo – credimi – come stretto in grande imbarazzo e non riesco a trovare che cosa rispondere» (Augustinus, *De origine animae hominis* = *Epistola CLXVI*, 6, 16).

<sup>23</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 295.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 293.

re» e «regolare» su tutto il genere umano. Se si considera il peccato come una grandezza mitica o sopra-personale, allora l'interpretazione giuridica della colpa individuale non trova sostegno.

Tuttavia, la spinta apologetica di fronte alle argomentazioni dei pelagiani porta Agostino a elaborare un'interpretazione più rigida del testo paolino, favorita anche dalla traduzione della *Vulgata*. Come nota Ricœur, l'individualità e la storicità di Adamo non era messa in dubbio né da Agostino né da Pelagio e dai suoi seguaci:

δι' ἐνὸς ἀνθρώπου di *Rm.* 5, 12.19 significa letteralmente *per unum*, cioè per un uomo singolo. Inoltre, l'ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον del versetto 12 viene inteso da sant'Agostino come un *in quo omnes peccaverunt*, cioè *nel quale* noi abbiamo peccato; un *in quo* che rinvia ad Adamo. Come si vede, l'esegesi agostiniana è già interpretazione teologica, poiché se ἐφ' ᾧ significa che «tutti hanno peccato *in Adamo*», si sarà facilmente indotti a cercare in che modo tutti gli uomini erano contenuti nei lombi di Adamo [...]; se invece ἐφ' ᾧ significa «mediante cui», «su cui», o anche «per il fatto che» tutti peccarono è conservato il ruolo della responsabilità individuale in questa catena del peccato ereditario.<sup>25</sup>

Ritornando all'argomento pelagiano dell'estremo volontarismo, se Dio non può punire un uomo per il peccato di un altro, «l'«in Adamo», che tutti o quasi tutti leggevano in *Rm.* 5 non può significare altro che un rapporto di imitazione: *in Adamo* vuole dire *come Adamo*».<sup>26</sup> Sicché Pelagio può arrivare a dire che l'uomo può non peccare: «Per un simile volontarismo, spinto fino ad un contingentismo coerente, il *naturale peccatum*, interpretato come colpa ereditaria, non può significare che una ricaduta nel manicheismo».<sup>27</sup> In definitiva Agostino compie un passo in avanti, riprendendo e radicalizzando l'esegesi compiuta in *Ad Simplicianum*, interpretando il passo di *Rm.* 5, 12-21 alla luce di *Rm.* 9, 10-29, non tanto per l'argomentazione speculativa e dottrinale, ma piuttosto a motivo della vanificazione a cui Pelagio sottopone la realtà del male, ovvero della sua supposta *contingenza*.

In effetti – sottolinea Ricœur – la meditazione intorno a *Rm.* 9 «sposta il centro esegetico del dibattito», per cui lo schema antitetico dei due Uomini di *Rm.* 5 lascia il posto a un altro schema che trova il suo fondamento nell'«anti-tipo d'un atto assoluto di Dio: l'*elezione*. Questo anti-tipo è la *riprovazione*»:<sup>28</sup> tra due uomini, tra i due figli di Isacco e Rebecca, «quando essi ancora non

<sup>25</sup> *Ibidem*. Per una presentazione delle diverse interpretazioni di questo passo paolino, si veda: M. Flick - Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, cit., pp. 46-60.

<sup>26</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 294.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 295.

eran nati e nulla avevano fatto di bene o di male», Dio elegge uno: «Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù» (cfr. *Rm.* 9, 11-13). E, forzando lo schema al fine di sostenere la giustezza di questa riprovazione (il castigo inferto) – tanto giusta quanto l’elezione del fratello (il castigo condonato) –, Agostino colloca la colpa di Esaù ben prima della nascita, declinandola in termini giuridici di imputazione:

Tutti gli uomini dunque – poiché come afferma l’Apostolo: *Tutti muoiono in Adamo*, a partire dal quale il peccato originale è passato in tutto il genere umano – sono una massa di peccato soggetta al castigo della divina e suprema giustizia; non c’è nessuna iniquità se il castigo viene inferto o viene condonato. Ma i debitori giudicano orgogliosamente a chi si deve dare il castigo e a chi il condono.<sup>29</sup>

Sulla base di questa idea giuridica di imputazione sviluppata una quindicina d’anni prima, Agostino articola la sua difesa contro gli attacchi di Pelagio. Poi, nella successiva polemica con Giuliano d’Eclano, l’argomento s’intensifica e il peccato originale viene imputato in massa all’umanità per poter spiegare l’origine del male senza incolpare Dio. «*Nulla di male, nulla di reo fa Dio*, ma in quanto Dio lo fa, non in quanto lo fa da una massa che è stata viziata e condannata» – risponderà all’Eclanense.<sup>30</sup> Così commenta Ricœur la svolta di Agostino verso la definitiva formulazione della sua dottrina:

L’imputazione in massa dell’umanità è la discolpa di Dio. La preoccupazione della coerenza spinge a dire che, poiché il peccato è sempre volontario – altrimenti Mani avrebbe ragione –, bisogna pure che la nostra volontà, anche prima del suo esercizio, sia implicata nella cattiva volontà di Adamo: *reatu eius implicatos*. Bisognerà allora parlare d’una volontà di natura per stabilire la colpevolezza dei bambini nel ventre della madre. D’altra parte, per controbattere la tesi di Pelagio di una semplice *imitazione* di Adamo da parte di tutta la sequela degli uomini, bisognerà cercare nella “generazione” – *per generationem* – il veicolo di questo contagio, fino al punto di riportare in vigore le antiche associazioni della coscienza arcaica, tra lordura e sessualità. Si è così cristallizzato quel concetto di colpa ereditaria che blocca in una nozione inconsistente

<sup>29</sup> Augustinus, *Ad Simplicianum*, I, 2, 16. E dopo: «Quindi Dio non odia l’uomo Esaù ma il peccatore Esaù» (*Ibi*, I, 2, 18).

<sup>30</sup> Id., *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 40. Cfr. anche: *Contra Iulianum*, III 4, 10; III, 18, 35; VI, 1, 2. Come rileva altrove Ricœur, con l’imputazione in massa del genere umano, Agostino lascia «senza risposta la protesta della sofferenza ingiusta», quella che prende forma in Giobbe e nella figura del “servo sofferente” di Isaia (cfr. P. Ricœur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 28).

una categoria giuridica – il crimine volontario punibile – ed una categoria biologica – l'unità della specie umana per generazione. Dico senza alcuna esitazione che, preso come tale, cioè dal punto di vista epistemologico, questo concetto non ha una struttura razionale differente da quella dei concetti della gnosi: caduta preempirica secondo Valentino, dominio delle tenebre secondo Mani, ecc.<sup>31</sup>

Perciò, per il filosofo francese, la struttura stessa del concetto di peccato originale è (quasi) gnostica nella misura in cui tenta di bloccare in una struttura concettuale ciò che non può essere “afferrato” dal pensiero razionale e che, per definizione, resta enigmatico, *mystérion*. In effetti, riprendendo lo schema di *Rm.* 9 dell'elezione di Giacobbe e della riprovazione di Esaù, egli afferma: «Certamente per Agostino il mistero divino resta totale, ma è il mistero dell'elezione: nessuno sa perché Dio fa grazia a questo o a quello e non a quell'altro. All'opposto, non c'è mistero della riprovazione: l'elezione è per grazia, la perdizione è per diritto».<sup>32</sup> Presentandosi così sotto la veste di uno (pseudo) sapere, il concetto di peccato originale è divenuto pietra angolare di una mitologia dogmatica che è compito di un'ermeneutica filosofica smascherare.

## 6. Simboli del male e pensiero: un rapporto ermeneutico

Dei due compiti prefissati all'inizio da Ricœur, resta d'affrontare la componente simbolica del concetto agostiniano per procedere al lavoro di recupero di senso.

Recuperare il senso nascosto nel simbolo ci pone dinanzi a un problema epistemologico: quello del rapporto tra il male e il pensiero che vuole “conoscerlo”, spiegarlo. Come in un gioco di seduzione, il primo, sapendosi oggetto di desiderio, attira a sé il secondo, invitandolo a prendere possesso di sé; eppure questo, nell'atto stesso in cui è afferrato, gli sfugge per ricomparire subito dopo nuovamente come qualcosa di inspiegabile e, proprio per ciò, ancora attraente: si presenta così come una potenza che eccede la forza dominante del pensiero e che lo lascia nudo di fronte a sé, a mani vuote.

Fisserò, dunque, la mia attenzione in primo luogo sul senso che l'idea del “simbolo come scacco del sapere” ha per Ricœur. Al fine di accedere a questa idea, il problema del male si rivela senz'altro via privilegiata. In effetti, nella prospettiva ricœuriana il male è quella «situazione-limite che eccede ogni possibilità di riflessione»<sup>33</sup> perché scappa a ogni pretesa del pensiero di dar

<sup>31</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 296.

<sup>32</sup> *Ibi*, pp. 296-297.

<sup>33</sup> O. Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007, p. 123.

ragione totale di esso; il pensiero incontra nel male un qualcosa d'irriducibile a sé.

C'è allora qualcosa di opaco, di oscuro nell'esperienza del male che costringe il pensiero a far uso di un linguaggio simbolico per poterla esprimere e, come in un movimento di ritorno, a dover interpretare quel simbolo per poter, ogni volta di nuovo, dar senso alla sua esperienza; così il pensiero, attraverso il simbolo, può accedere alla "ripetizione" dell'esperienza antropologica in esso sedimentata. Ma per fare ciò occorre, in primo luogo, una fenomenologia del simbolo che dischiuda inizialmente il suo senso. Questo approccio fenomenologico come via d'accesso all'interpretazione dei simboli esige, secondo Ricœur, una «comprensione del *simbolo* attraverso il *simbolo*, attraverso la totalità dei simboli», collocandoli all'interno di un sistema.<sup>34</sup> In questo modo, l'accesso a una comprensione del racconto adamitico del libro della *Genesi* – inteso come narrazione simbolica dell'esperienza antropologica originaria del male – è possibile solo se interpretato insieme ad altri simboli pre-razionali contenuti nella medesima tradizione biblica, dei quali lo scrittore biblico si avvale per poter esprimere alcuni elementi oscuri dell'esperienza umana del male che non potevano passare nel concetto puramente volontaristico di errore. Questi, perciò, sono simboli ricorrenti nell'esperienza penitenziale di Israele nella quale avviene la "confessione dei peccati": «peregrinazione, rivolta, bersaglio mancato, strada curva e tortuosa, e soprattutto *schiaiviti*, la schiavitù d'Egitto, poi quella di Babilonia, che diviene così segno della condizione umana sotto il regno del male».<sup>35</sup>

I simboli pre-razionali di cui l'esperienza penitenziale d'Israele fa uso nella confessione dei peccati come confessione del male (fatto e subito) – cioè ripetizione-memoriale dell'esperienza del male – che, come tale, dichiara l'intenzione ortodossa ossia il "senso ecclesiale" di questa esperienza, presentano tre caratteristiche: a) innanzitutto, il *realismo* del peccato, che possiamo opporre a una visione morale del male che postula la "coscienza individuale" come misura universale del peccato. Infatti, il realismo della confessione – perché collocato nello spazio vitale dell'Alleanza (la *berît* giudaica) – afferma: «Misura del peccato è il "davanti a Dio" e non la mia coscienza. È per questo motivo che occorre un Altro, un profeta, per denunciarlo. Nessuna presa di coscienza di me davanti a me stesso è capace di farlo»:<sup>36</sup> lo spazio ermeneutico vitale è sempre quello della relazione d'alleanza con Dio; b) in secondo luogo, ciò che il profeta denuncia è l'*irriducibilità* della nozione di peccato all'idea di colpa individuale (quindi, a una logica puramente giuridica d'imputazione): la colpa «ha immediatamente una dimensione comunitaria; gli uomini vi sono inclusi corporativamente: è il peccato di Tiro, di Edom,

<sup>34</sup> P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, cit., pp. 24-25.

<sup>35</sup> Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 298.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

di Galaad, il peccato di Giuda; nella confessione dei peccati viene enunciato un “noi” – il “noi poveri peccatori” della liturgia; questa solidarietà trans-biologica e trans-storica del peccato fa l’unità metafisica del genere umano»<sup>37</sup> e non una mera somma di volontà individuali; c) infine, l’aspetto *tenebroso* del peccato: «Si tratta non soltanto di uno stato, una situazione in cui l’uomo è sprofondato, ma di una forza da cui è legato, tenuto prigioniero. Perciò si tratta [...] di una impotenza fondamentale. È la distanza tra l’io voglio e l’io posso. È il peccato come “miseria”». <sup>38</sup> In qualche modo è ciò che esprime Paolo in *Rm. 7, 23*: «La legge del peccato che è nelle mie membra che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo». Ma se il peccato è una grandezza che abita l’uomo, che entra nell’uomo, che abbonda, che regna, non si rischia così – attribuendo al male una quasi-sostanzialità – di ricadere in una posizione manichea?

### 7. Funzione simbolica del concetto di peccato originale

A questo punto, Ricœur trae le conseguenze della sua analisi ermeneutica. Il peccato originale ha, per lui, due funzioni simboliche. Anzitutto,

quella di *universalizzare* al genere umano l’esperienza tragica dell’esilio: “È il destino tragico di Israele proiettato sull’umanità nel suo insieme [...]”. [...] Ma questa funzione [...] non è tutto. Il mito adamitico rivela contemporaneamente l’aspetto misterioso del male, cioè il fatto che, se ciascuno di noi lo inizia, lo inaugura – cosa che Pelagio ha ben costatatato – ciascuno di noi pure *lo trova*, lo trova già presente, in sé, fuori di sé, prima di sé. Per ciascuna coscienza che si sveglia alla presa di responsabilità, il male *c’è già*.<sup>39</sup>

Rinunciando a un’interpretazione letterale e storicista del mito di Adamo si può vedere come esso, in definitiva, collega e cristallizza nella figura di un antenato comune del genere umano le tre caratteristiche dell’esperienza penitenziale israelita – e con essa anche quella cristiana – esteriorizzata nella confessione della realtà del male: «realtà del peccato anteriore ad ogni presa di coscienza, dimensione comunitaria del peccato irriducibile alla volontà individuale, impotenza della volontà che avvolge ogni errore attuale». <sup>40</sup>

La descrizione fin qui offerta rimane ancora interamente simbolica. Cosa ne è del concetto di peccato originale elaborato da Agostino? Dei tre elementi

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibi*, pp. 298-299.

<sup>39</sup> *Ibi*, pp. 299-300.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 300.

costitutivi della sua dottrina – una volontà schiava del peccato, l’ereditarietà e la colpevolezza dei neonati – solo la “schiavitù” conserva il carattere di simbolo, anche se, perché legata all’idea di volontà, lo schema dell’esteriorità che la caratterizza sembra venire meno. Il peccato, in ogni caso, resta legato a una volontà:

Qui – dirà Ricœur – c’è qualcosa di disperato dal punto di vista della rappresentazione concettuale, e di molto profondo dal punto di vista della metafisica: nella volontà stessa c’è come una quasi natura. Il male è una specie di involontario in seno proprio al volontario, non più di fronte ad esso, ma in esso, ed è questo il servo arbitrio. È questo il motivo per cui bisogna connettere mostruosamente un concetto giuridico di imputazione, affinché sia volontario, acquisito, contratto. Nello stesso tempo, la conversione è portata allo stesso livello di profondità; se il male è al livello radicale della “generazione” in un senso simbolico e non fattuale, la conversione stessa è “rigenerazione”. Dirò che con il peccato originale viene costituito, per mezzo di un concetto assurdo, l’anti-tipo della rigenerazione, l’anti-tipo della nuova nascita. Grazie a questo anti-tipo, la volontà appare carica d’una costituzione passiva, implicata in un potere attuale di delibera e di scelta.<sup>41</sup>

Non si tratta più già di una discolpa di Dio. Al contrario, in Agostino abbiamo un pensiero che, all’improvviso, si riconosce convertito, rivolto a Dio, perché si scopre gratuitamente generato da Dio e, ancor più, abitato da Dio e perciò ogni volta ri-generato. Il simbolo razionale dice l’esperienza della conversione, dice l’esperienza di una volontà che pur essendo schiava si riconosce libera perché gratuitamente salvata. Secondo Ricœur, l’Ipponate fa passare questa logica paradossale attraverso e nonostante la mitologia dogmatica del peccato originale: logica della «rinuncia anzitutto al desiderio di essere ricompensato per le proprie virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità», in definitiva, come Giobbe, «amare Dio *per nulla*, facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale. Amare Dio per nulla significa uscire completamente dal ciclo della retribuzione, di cui la lamentazione resta ancora prigioniera».<sup>42</sup>

<sup>41</sup> *Ibi*, pp. 301-302.

<sup>42</sup> P. Ricœur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 55.

8. *Enigma del male ed enigma dell'essere*

Il lavoro ermeneutico di Ricœur, come anticipato, non si ferma all'esegesi del simbolo. Nel saggio *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)* la sua preoccupazione sarà quella del «come articolare la riflessione filosofica sulla ermeneutica dei simboli». <sup>43</sup> Si tratta allora, in continuità con quanto fin qui trattato, di stabilire le condizioni per l'esercizio di un pensiero filosofico adatto a mettere a fuoco ciò che nella dottrina agostiniana del peccato originale sorge come una sfida per il pensiero, per un pensiero che si mette all'ascolto dell'essere.

Emerge subito un primo e decisivo elemento: data la struttura ambivalente del simbolo, il pensiero non può essere affatto il punto di partenza radicale di una meditazione sui simboli; da qui il *cogito* moderno si sente ferito nel suo desiderio di onnipotenza. Evidenzia Ricœur:

“Il simbolo dà a pensare”: questo aforisma che mi affascina dice due cose. Il simbolo dà: io non pongo il senso ma il simbolo lo offre; ma ciò che questo offre è “da pensare”, offre di che pensare. A partire dalla donazione, la posizione. <sup>44</sup>

Per quanto riguarda poi l'esperienza del male, essa viene espressa nel linguaggio della “confessione” religiosa: «Non c'è linguaggio diretto, non simbolico, del male subito, sofferto, commesso: che l'uomo si confessi responsabile o si confessi preda di un male che l'investe, lo dice anzitutto e immediatamente in una simbolica le cui articolazioni si possono tracciare in virtù dei diversi rituali di “confessione” che la storia delle religioni ha interpretato». <sup>45</sup> Così delimitata, la riflessione agostiniana sul peccato originale – confluita poi nel dogma della Chiesa – può essere intesa come “confessione” simbolica di un modo di comprendere ciò che rimane di misterioso nell'esperienza del male.

Ma se nell'esperienza penitenziale l'uomo “confessa” – in un linguaggio simbolico – di essere l'autore del male, nel mito originario – ripercorrendo a ritroso la successione delle cattive azioni – l'uomo «individua una costituzione cattiva più originale di ogni singola decisione. Il mito racconta l'insorgere di questa costituzione cattiva in un avvenimento irrazionale improvvisamente accaduto in seno ad una creazione buona e racchiude l'origine del male in un istante simbolico che pone fine all'innocenza e dà inizio alla maledizione». <sup>46</sup> Eppure, nel mito adamitico viene introdotta «la figura altamente mitica del

<sup>43</sup> Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 303.

<sup>44</sup> *Ibi*, p. 304.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 305.

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 310.

serpente. Questa infatti rappresenta l'altra faccia del male [...], cioè il male già presente, il male anteriore, il male che attira e seduce l'uomo. Il serpente insomma significa che l'uomo non dà inizio al male, ma lo trova: [...] il serpente raffigura la tradizione di un male più antico di lui: il serpente è l'*Altro* del male umano». <sup>47</sup> In ultima istanza il mito adamitico, come mito antropologico dell'origine del male, non riesce comunque a riassorbire interamente lo schema dell'esteriorità proprio del mito di origine tragico, che sopravvive al suo interno nella figura del serpente.

Come sciogliere questo paradosso? La condizione per l'esercizio di un pensiero filosofico di quell'esperienza che può essere espressa soltanto nel linguaggio dei simboli è che questo sia «allo stesso tempo *nel* simbolo e *al di là* di esso», <sup>48</sup> ossia pensiero che pensa il suo fondamento senza porlo da sé nell'atto stesso di pensare. Tuttavia, si chiede Ricœur, «come allora un pensiero può essere contemporaneamente *legato* e *libero*? Come tenere insieme l'immediatezza del simbolo e la mediazione del pensiero?». <sup>49</sup>

Il paradosso del peccato originale è appunto quello di conciliare una volontà libera con una natura corrotta incapace di per sé di fare il bene, acquisita tra l'altro per nascita, cioè non scelta. Manca del tutto, come si diceva prima, un'ontologia della contingenza e dell'evento, capace di spiegare l'ingresso del male nel mondo come avvenimento, come istante improvviso, come salto qualitativo. In ogni modo, la *querelle* antipelagiana ha spinto Agostino a superare una visione etica del mondo che spiega il male con la libertà e la libertà con il male, per cui la libertà appare come «il potere originario di dire *no* all'essere, il potere di “venir meno” (*deficere*), di “deviare” (*declinare*), di tendere verso il niente (*ad non esse*)». <sup>50</sup> In definitiva, secondo questa concezione – afferma poco dopo Ricœur – «la libertà è il potere dello scarto, del rovesciamento dell'ordine: il male non è un qualche cosa, ma la sovversione di un rapporto. Tuttavia» – conclude – «chi non vede che nel momento stesso in cui si dice questo, in qualche modo si ottiene un trionfo nel vuoto? Il prezzo della chiarezza è la perdita di profondità». <sup>51</sup>

Infatti, nella polemica contro Giuliano, Agostino farà passare nella sua visione etica del male un elemento che è assente in Giuliano e nel resto dei pelagiani: il tragico del male, il male *già là*, l'*Altro* del male umano. Questa è la funzione della tara ereditaria. Così facendo, la visione morale che cercava di demitologizzare l'origine del male si ripiega nuovamente nel simbolo di un antenato comune a tutto il genere umano, Adamo. Ecco il motivo per cui si parla del peccato originale come concetto. E, aggiunge Ricœur: «[l]a funzione

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 311.

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 312.

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 315.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 317.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 319.

*insostituibile del concetto è allora di integrare lo schema della eredità a quello della contingenza».*<sup>52</sup> Siamo di nuovo dinanzi all'idea del male come una sorta di involontario in seno al volontario, il che risulta una contraddizione per il pensiero e perciò qualcosa d'impossibile per la rappresentazione concettuale: racchiudere la realtà del male in un concetto non può che produrre un falso sapere travestito da sapere biologico e giuridico.

Ma l'impresa titanica del pensiero di elaborare un concetto di male, nell'atto stesso in cui auto-decreta il suo fallimento, dischiude una *chance*. Perché, conservando il "tragico" del male all'interno dell'"etico" del male, il discorso antropologico si apre al discorso ontologico: il male non solo ha origine *da*, ma il male anche *c'è*, da sempre *c'è* nel mondo in quanto sempre anteriore all'uomo. Ha un volto cosmico e un volto esistenziale. Il tragico mette in crisi la certezza di una coscienza morale che si è caricata di tutto il peso del male, nascondendosi sotto le vesti di una falsa umiltà. Perciò, in ultima istanza, «la simbolica del male non è mai solo e semplicemente simbolica della soggettività e del soggetto umano separato, della presa di coscienza e dell'uomo scisso dall'essere, ma simbolo della struttura dell'uomo con l'essere. Bisogna penetrare là dove il male è l'avventura dell'essere, fa parte della storia dell'essere».<sup>53</sup>

Ciononostante – nota Ricœur – «nessuna grande filosofia della *totalità* è in grado di rendere conto, di render ragione di questa inclusione della contingenza del male in un disegno significante. Infatti, o il pensiero della necessità non è capace di integrare in sé la contingenza, oppure la include così bene da eliminare intieramente il "salto" del male che si pone e il "tragico" del male che precede sempre se stesso».<sup>54</sup> Per il primo caso egli riporta l'esempio dei grandi sistemi non dialettici come quelli di Plotino e Spinoza, in cui governa la logica del «non ostante il male, il bene ha la meglio», oppure del «poiché vi è ordine, c'è disordine», che vanificano in ultima istanza l'aspetto drammatico del male e della sofferenza. Sul versante opposto egli colloca la dialettica della necessità di Hegel, nel cui sistema il male, anche se «è riconosciuto e integrato, a bene vedere ciò non avviene come male, ma come contraddizione». Come mostra il capitolo della *Fenomenologia dello spirito* intitolato "Il male e il suo perdono", «[l]a remissione infatti è già riconciliazione nel sapere assoluto, attraverso il passaggio di un contrario nell'altro, [...] della coscienza giudicata nella coscienza giudicante e viceversa, così che il "perdono" diventa la distruzione del "giudizio" in quanto esso è categoria del male e non della salvezza. [...] Ma nello stesso tempo il simbolo della remissione dei peccati è perduto poiché il male è più "sorpasato" che "perdonato" e sparisce in questa riconciliazione».<sup>55</sup>

<sup>52</sup> *Ibi*, p. 322.

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 325.

<sup>54</sup> *Ibi*, p. 327.

<sup>55</sup> *Ibi*, pp. 328-329.

In conseguenza di questo fallimento dei sistemi totali di pensiero, Ricœur si chiede se forse «non bisogna cercare allora la risposta alla nostra ricerca di intelligibilità dal lato di una *storia sensata* piuttosto che *in una logica dell'essere*». <sup>56</sup> Lo sforzo andrà, dunque, non nella direzione di un pensiero delle origini, ma in quella dell'elaborazione di una «intelligenza della speranza» capace di riempirsi di un senso ad-veniente, di un senso di salvezza che testimoni che un pensiero ermeneutico dei simboli ha rivelato che “nonostante tutto”, il bene è più originario del male, o meglio, per dirla in termini paolini, «lì dove il peccato ha abbondato, la grazia è sovrabbondata».

### 9. *L'ontologia: una terra da abitare*

Se Ricœur scorge nel concetto agostiniano di peccato originale il tentativo disperato di un pensiero che, nell'impresa titanica d'illuminare attraverso la pura speculazione la realtà oscura del male, si riconosce in ultima istanza impotente e umiliato, ci chiediamo: è ancora possibile un pensiero ermeneutico del male *tout court*, un pensiero capace di una ontologia che tenga conto del male che *c'è*? È possibile un pensiero capace di conservare l'alterità del suo fondamento e al contempo penetrarla, facendosi in qualche modo egli stesso altro, senza con ciò confondersi con l'altro in un'unità indifferente? In definitiva, è possibile ancora scorgere *una logica dell'essere*, non già puramente formale e astratta, ma radicata in una *storia sensata dell'essere*, una logica che esprima l'essere di tutto ciò che è – tenendo perciò conto anche della realtà del male che *c'è* – a partire dal suo darsi nella storia, e perciò una razionalità data al pensiero e da esso colta come inscindibilmente legata al darsi storico dell'essere?

L'adagio ricœuriano secondo cui «l'idolo deve morire se si vuole che il simbolo viva», <sup>57</sup> indica una direzione in questo senso, quella del pensiero che rinuncia a sé e alla sua avidità di onnipotenza. Esso perciò è chiamato

a praticare una vera e propria ascesi della soggettività, a lasciarsi espropriare dell'origine del senso. Questa espropriazione è certamente ancora una peripezia della riflessione, ma deve diventare la reale perdita di quello che è il più arcaico di tutti gli oggetti: me. Bisogna dire allora del soggetto della riflessione ciò che il Vangelo dice dell'anima: bisogna perderla per salvarla. <sup>58</sup>

Ma questa “perdita” di sé si presenta come veramente e radicalmente tale? È semplicemente rinuncia a porre il senso o è svuotamento totale capace di

<sup>56</sup> *Ibi*, p. 329.

<sup>57</sup> P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 573.

<sup>58</sup> *Id.*, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 33.

assumere in sé anche il non-senso, il male che *c'è* senza perché, all'interno di una creazione originariamente buona? Solo passando attraverso l'espropriazione speranzosa del senso – di un pensiero ancora troppo certo di sé che spera nella sua vittoria –, facendosi non-senso, penetrando cioè nell'abisso del nulla dove ogni simbolo viene spezzato – anche quello delle più raffinate forme di sicurezza travestite di speranza a cui si afferra il pensiero –, assumendo e vivendo fino in fondo la ferita mortale al suo narcisismo, il desiderio di onnipotenza del pensiero può morire definitivamente per lasciare spazio al sorgere di un nuovo pensiero dell'essere. Solo così, mi sembra, da quel luogo ermeneutico del non-senso e, secondo una diversa logica dell'essere – non puramente astratta ma radicata nell'evento del darsi definitivamente (nel senso escatologico del *già ma non ancora*) della verità dell'essere nella storia –, il pensiero può raccogliere la sfida ontologica del male che il concetto di peccato originale racchiude in sé.<sup>59</sup>

L'“intelligenza della speranza” di cui parla Ricœur va certamente nella linea del contingentismo dell'evento: di fronte all'esperienza del male, alla sua drammaticità e alla sua incomprendibilità, questa intelligenza indirizza il pensiero verso la certezza della speranza secondo cui il male è già stato vinto. È una consolazione per il pensiero, sebbene solo anticipatrice e non definitiva; il male inevitabilmente riemerge come una sfida per il pensiero ogni volta che il pensiero si riconosce schiavo di una volontà peccatrice. Con ciò, la sfida ontologica viene rinviata a un futuro a-storico, a-temporale e, quindi, non evenemenziale e inaccessibile. Il pensiero simbolico è sempre costretto a guardare, quasi con nostalgia, a un *próton* che non è inizio e a un *éscathon* che non è fine che, in quanto simboli del totalmente Altro – dell'essere al di là della storia –, sono inattuabili immediatamente al pensiero, se questo non ricorre, appunto, alla mediazione dei simboli. Si capisce così perché il male può essere compreso solo all'interno di una “storia sensata dell'essere”: perché il pensiero interpretante è un *Dasein*, un esistente che conquista il suo senso – si comprende – nella temporalità. Parlare di “logica dell'essere” vorrebbe dire infrangere

<sup>59</sup> Come si vedrà tra poco, questo evento, per Agostino, è l'evento pasquale di Cristo. Sulla sfida ontologica del male, anche se in chiave teologica ma con forte sapore teoretico, a partire dall'articolo della confessione di fede della Chiesa cristiana sulla discesa agli inferi di Cristo, Piero Coda offre una lettura a questo proposito. Sebbene la tradizione ebraica conoscesse il concetto del giudizio finale di condanna dei reprobri – dice P. Coda – «solo la discesa di Gesù agli inferi dà definitività escatologica al luogo (che è uno stato) del rifiuto opposto a Dio»; infatti, «[è] solo perché Cristo, nella sua *kenosi* d'amore vissuta *εις τέλος*, *sino alla fine*, scende nel baratro del rifiuto di Dio, che tale rifiuto riceve il sigillo dell'eternità. Egli, “ascendendo” nell'evento della risurrezione al seno del Padre, donde è uscito, invita con sé in libertà coloro che gratuitamente ha strappato dagli “inferi” del non-amore che è non-essere. Ma il suo esser disceso in quel fondo ha al tempo stesso eternizzato la possibilità di quel non-amore che è il vero e definitivo non-essere» (P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003, p. 287).

la storicità di questo *Dasein* che s'interpreta decifrando i segni escatologici nel suo mondo della vita e proiettare questo suo mondo in una metafisica dell'essere a misura del pensiero, riducendo l'escatologia a mero finalismo, ad "astuzia della ragione" che trova in sé la propria autogiustificazione.

Per la filosofia di Ricœur, dunque, l'ontologia rimane soltanto «la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione», terra che, come Mosè, il soggetto che parla e riflette non abiterà mai e che soltanto scorderà «prima di morire». <sup>60</sup> La stessa immagine ritornerà ancora, dopo molti anni, nella conclusione di *Sé come un altro*: la verità dell'essere in quanto altro dal pensiero resta per sempre velata, nascosta, indicibile, a-poretica: «Su questa aporia dell'Altro – sentenza Ricœur – si arresta il discorso filosofico». <sup>61</sup> Questo esito apofatico del suo discorso si fonda in una sempre maggiore conservazione dell'alterità dell'Altro della ragion filosofica, in cui, pur nella coincidenza del loro oggetto intenzionale ultimo, viene sancito il limite tra pensiero filosofico e pensiero dell'Altro – pensiero ermeneutico che è anzitutto pensiero teologico, pensiero a partire dall'accoglienza libera della rivelazione intesa come darsi dell'altro come Altro. Tuttavia, intelligenza filosofica e intelligenza teologica non vengono definitivamente contrapposte. <sup>62</sup>

In ogni caso, l'indagine sulla verità dell'essere resta preclusa a un pensiero ermeneutico alimentato dai simboli, perché la via d'accesso del pensiero all'essere è e rimane sempre sigillata dalla struttura analogica propria del simbolo, che piega il pensiero a sé costringendolo all'apofasi o, quantomeno, a esprimere la verità dell'essere nel linguaggio velato, misterioso ed enigmatico dei simboli. Da questo punto di vista, il simbolo è l'unica verità possibile dell'essere: ma l'essere del simbolo è appunto ciò che è impenetrabile per il pensiero, ciò che rimane inspiegabile. Non resta al pensiero che arrestare la sua spinta di tutto domandare, di tutto voler spiegare – che è appunto ciò che lo fa essere *logos* filosofico – e, arrendendosi, riconoscere in questa struttura il suo limite.

<sup>60</sup> P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

<sup>61</sup> Id., *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2011, p. 473. Nella stessa direzione egli si era già espresso anni prima: «Di un "tutt'altro" assoluto non potrei sapere nulla. Ma, per il suo stesso modo di avvicinarsi, di giungere, esso si annuncia come "tutt'altro" dall'*arché* e dal *telos* che posso concepire secondo la riflessione. Si annuncia come "tutt'altro", in quanto annulla la sua radicale alterità» (P. Ricœur, *Della interpretazione*, cit., p. 566).

<sup>62</sup> Sul rapporto tra ragion filosofica e ragion teologica, Ricœur parlerà di un «conflitto interiore», di «una guerra intestina tra la fede e la ragione» nella quale è possibile un «armistizio» ma mai una «alleanza» (P. Ricœur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1998, pp. 24-25). In questo senso, egli riconosce la necessità «di affrontare frontalmente [...] la questione [...] del rapporto fra gli argomenti della filosofia e le sue fonti non filosofiche», rapporto questo che è di natura «conflittuale-consensuale» (*Ibi*, p. 98).

Un limite che il pensiero filosofico non può abitare come tale perché – come Mosè – alla ragione non è concesso di entrare: solo *a partire* da esso, cioè *fuori* di esso, può pensare razionalmente l'essere, nei limiti della sua storicità ovvero nell'“annullamento” della sua radicale alterità.

Perciò, prendendo le mosse dal punto in cui il discorso ricœuriano s'arresta – alle soglie di un'ontologia il cui disvelamento richiede una logica altra dove ragione e fede depongano le armi e si trovino l'una abitata dall'altra –, e tenendo presente le acquisizioni decisive del suo percorso – che l'esperienza del male va vissuta dal pensiero nella forma della speranza del *già* ma *non ancora* – vorrei indagare una via ermeneutica che si apre a partire dall'esperienza stessa di Agostino, nel tentativo di andare oltre questo discorso aporetico dell'Altro. Cercherò soltanto di tracciare una linea in questa direzione a partire da un passaggio delle *Confessiones*.<sup>63</sup>

Ormai è assodato che per un pensiero come quello di Agostino il tentativo di dar ragione integrale del male non procede secondo un interesse schiettamente speculativo per cui la redenzione si ridurrebbe a una gnosi, a un sapere. Scopo principale della sua dottrina è la lotta contro l'eresia nella difesa dell'integrità della verità accolta nella fede. Pertanto, questa apologetica non si limita a produrre un insegnamento che rimane dottrina disincarnata. La verità accolta nella fede in Cristo è un'esperienza che impregna tutta la sua esistenza. Da qui risulta che anche il pensiero viene *trasformato* dalla fede: il suo instancabile *quaerere* della verità non è solo vano desiderio di maggiore comprensione intellettuale e neppure desiderio narcisistico di onnipotenza del senso, bensì risposta fedele alla spinta d'indagare con la ragione ciò che si è già accolto e compreso per fede, o meglio ancora, di portare anche la ragione in quel luogo dove si è già entrati per fede. E questa spinta è proprio l'evento della conversione, che non è semplice salto qualitativo né puro accadimento impersonale: è spinta suscitata dal “tu” della fede, da quel «*cum te primum cognovi*» che Agostino narra nel libro VII delle *Confessiones*:

Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te perché vedessi essere ciò che vedevo (*tu assumisti me ut viderem esse, quod viderem*),<sup>64</sup> mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante, e io tutto tremai d'amore e terrore. Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile (*regione dissimilitudinis*), ove mi pareva di udire la

<sup>63</sup> In questo senso, seguo *in toto* l'interpretazione offerta da Piero Coda in: *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 371-375.

<sup>64</sup> Seguo qui la traduzione proposta da Piero Coda, in quanto evidenzia meglio il senso ontologico di questo passo. Dice infatti Coda: «Agostino vuol sottolineare che Dio “lo solleva” a vedere che Egli è – in senso ontologico forte – proprio quell'essere, Dio stesso, che egli può così vedere» (P. Coda, *Dalla Trinità*, cit., p. 372).

tua voce dall'alto: "Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai, senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me".<sup>65</sup>

Pertanto, se dovessimo parlare di un'ermeneutica filosofica agostiniana, essa sarebbe da intendersi come radicata in quel *locus* ermeneutico che si apre gratuitamente a partire dall'accoglimento e dall'esercizio *sine glossa* della rivelazione, cioè della fede in Cristo che strappa il pensiero dalla *regio dissimilitudinis* e lo porta (lo solleva) in quella nuova regione nella quale può vedere e contemplare la verità – l'essere – di ciò che vede (*«tu assumisti me ut viderem esse, quod viderem»*), regione che è un luogo vitale personale. In questa stessa direzione si possono meglio comprendere le parole dell'*oratio* conclusiva del *De Trinitate*: «*Quaesivi te, et desideravi intellectu videre quod credidi*»:<sup>66</sup> non di un desiderio che rimane asintotico ma di un intelletto che – perché aderisce alla fede in Cristo e s'impegna conseguentemente nella vita dell'amore che dalla fede sgorga – penetra e conosce ciò che desidera conoscere perché sollevato dall'oggetto di desiderio, il Dio rivelato da Cristo come Amore. Così, questo "essere sollevati" altro non è che un "essere trasformati" dall'Amato in lui: *via caritatis* come via ermeneutica di una nuova ontologia che scaturisce dall'intelligenza della fede, ossia, dall'incontro decisivo e prolettico tra pensiero filosofico e pensiero teologico.<sup>67</sup>

Con ciò non voglio dire che il tentativo di Ricœur sia fallito. Anzi, nell'accentuare l'alterità dell'Altro egli intende conservare la struttura della donazione costituiva del pensiero in quanto esso è ricevuto non da sé ma dall'altro da sé. C'è tuttavia, nel brano di Agostino appena citato, una diversa ermeneutica *in nuce*, nel senso che l'aporia dell'Altro – che segna kantianamente i limiti di un esercizio rigoroso e critico della ragion filosofica – viene al contempo conservata e superata nell'esercizio di un pensiero che abita il limite: non un sapere assoluto, ma un sapere ferito dall'esperienza del non-senso del male, che viene dall'Altro (perché riconosciuto al contempo come un "tu" e come origine del senso) portato a una *regio dissimilitudinis* nella quale intelligenza

<sup>65</sup> Augustinus, *Confessiones*, VII, 10, 16.

<sup>66</sup> Id., *De Trinitate*, XV, 28, 51: «Dirigendo la mia attenzione verso questa regola di fede [il simbolo trinitario], per quanto ho potuto, per quanto tu mi hai concesso di potere, ti ho cercato ed ho desiderato di vedere con l'intelligenza ciò che ho creduto, ed ho molto disputato e molto faticato».

<sup>67</sup> Si tratta, più precisamente, di una ontologia trinitaria. In questo senso, si veda: P. Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008; Id., *Dalla Trinità*, cit., pp. 369-387, e: Id., «*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est*». *L'ontologia trinitaria nel libro VIII del "De Trinitate" di Agostino*, in: *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, ed. C. Moreschini, Edizioni Feeria/ Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti (Firenze) 2015, pp. 105-141.

filosofica e intelligenza teologica s'incontrano e si abitano reciprocamente: essendo l'una nell'altra pur essendo l'una altra dall'altra. Alterità non escludente ma includente, o meglio non l'Altro del pensiero racchiuso *nel pensiero*, ma pensiero dell'Altro perché *nell'Altro*. Dunque, alterità relazionale secondo il dinamismo proprio dell'amore trinitario descritto magistralmente da Agostino nel libro VIII del *De Trinitate* ovvero ermeneutica trinitaria.

Una tale ermeneutica trinitaria ha, senz'altro, un presupposto teologico, ma non per questo metastorico: quello dell'*homoousios tō Patri* del Figlio, Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, rivelato nel massimo della drammaticità e della crudezza dell'evento storico della sua crocifissione. La portata rivelativa dell'evento-Cristo, in effetti, dischiude la possibilità di un pensiero insieme filosofico e teologico dell'essere, senza confusione e senza separazione. Questa nuova ermeneutica implica, dunque, l'esercizio di un pensiero che – perché, sulle orme di Cristo nel suo grido d'abbandono (cfr. *Mc.* 15, 34), ha attraversato l'esperienza sofferta del non-senso del male ed è rimasto comunque fedele al senso<sup>68</sup> – è pensiero radicalmente s-pensierato, e così, svestito da ogni forma pensante che gli è propria – anche sottile e raffinata – può essere dall'Altro trasformato in sé ed, essendo sé, essere pensiero dell'Altro e nell'Altro. Anche, e soprattutto, di fronte all'enigma del male.

<sup>68</sup> Sulla portata speculativa insieme filosofica e teologica del grido di abbandono di Cristo in croce, si veda: M. Donà, *La follia della croce. Sulle aporie del cristianesimo*, in: Id., *In principio. Philosophia sive theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis, Milano 2017, pp. 181-195; G. Rossé - P. Coda, *Il grido d'abbandono. Scrittura, mistica, teologia*, Città Nuova, Roma 2020.