

Sant'Agostino - Il libero arbitrio

LIBRO PRIMO

L'UOMO E IL LIBERO ARBITRIO

Male passione e legge (1, 1 - 6, 15)

Il male e il suo principio.

1. 1. EVODIO - Dimmi, ti prego, se Dio non è principio del male.

AGOSTINO - Te lo dirò se mi precisi di quale male intendi chiedere. Di solito si considera il male sotto due aspetti: uno, quando si dice che un individuo ha agito male; l'altro, quando lo ha sofferto.

E. - Dell'uno e dell'altro vorrei sapere.

A. - Ma se tu hai scienza o fede che Dio è buono, e non è lecito pensare diversamente, Dio non agisce male. Ancora, se ammettiamo che è giusto, ed è sacrilego negarlo, come distribuisce il premio ai buoni, così anche la pena ai malvagi. Certamente tali pene sono un male per coloro che le subiscono. Ora la pena non si subisce ingiustamente. Bisogna crederlo perché crediamo anche che l'universo è governato dalla divina provvidenza. Dunque Dio non è principio della prima categoria di male, ma della seconda ne è principio.

E. - V'è dunque un altro principio di quel male se è evidente che Dio non lo è?

A. - Certamente. Sarebbe assurdo che si faccia da solo. Se poi insisti nel chiedere chi ne è l'autore, è impossibile risponderti. Non è un essere determinato, ma ciascun malvagio è principio della propria azione malvagia. Se ne dubiti, rifletti sul motivo or ora detto, che le azioni malvagie sono punite dalla giustizia di Dio. Non sarebbero punite giustamente se non fossero compiute con atto di volontà.

Il male non si apprende.

1. 2. *E.* - Non so se si pecca senza averlo appreso. E se è vero, chiedo chi è l'essere, da cui si apprende a peccare.

A. - Pensi che l'apprendimento sia un determinato bene?

E. - E chi oserebbe dire che l'apprendimento è un male?

A. - E se non fosse né bene né male?

E. - A me sembra un bene.

A. - Certamente. Per la sua mediazione si genera o si fa rivivere il sapere e non si apprende se non mediante l'apprendimento. La pensi diversamente?

E. - Io ritengo che con l'apprendimento si apprende soltanto il bene.

A. - Bada bene dunque di non dire che si apprende il male poiché

l'apprendimento è denominato dall'apprendere.

E. - Come dunque si commette il male dall'uomo se non è appreso?

A. - Forse perché si estrania totalmente dall'apprendimento, cioè dall'apprendere. Ma sia questa la ragione o un'altra, è certamente evidente l'impossibilità che si apprenda il male perché l'apprendimento è un bene e l'apprendimento è denominato dall'apprendere. Se al contrario il male si apprende, è oggetto dell'apprendimento e così l'apprendimento non sarebbe un bene. Ma, anche per tuo consenso, è un bene. Quindi il male non si apprende e tu cerchi invano un essere da cui si apprende ad agir male. Oppure se il male si apprende, si apprende per evitarlo, non per farlo. Dunque agir male è esclusivamente deviare dall'apprendimento.

Intelligenza e apprendimento del male.

1. 3. *E.* - Io penso addirittura che esistano due apprendimento: uno per cui si apprende ad agir bene e un altro per cui si apprende ad agir male. Ma mentre mi chiedevi se l'apprendimento è un bene, l'amore del bene in sé ha mosso il mio interesse. Ho dunque tenuto presente l'apprendimento relativo all'agir bene e per questo ho risposto che esso è un bene. Ed ora rifletto che ve n'è un altro, ritengo fermamente che è un male e ne chiedo il principio.

A. - Ma, secondo te, almeno l'intelligenza è un bene in senso assoluto?

E. - La ritengo tanto buona da non sembrarmi che nell'uomo vi possa essere qualche cosa di più nobile e non direi proprio che una qualche intelligenza possa esser cattiva.

A. - E quando un individuo viene istruito, se non usa l'intelligenza, secondo te viene istruito?

E. - Assolutamente impossibile.

A. - Dunque se l'intelligenza è in sé buona e non si apprende se non si compie un atto d'intelligenza, nell'apprendere si agisce bene perché nell'apprender si compie un atto d'intelligenza e nel compierlo si agisce bene. Quindi nell'indagare sul principio per cui un qualche cosa si apprende, s'indaga indiscutibilmente sul principio per cui si agisce bene. Smettila dunque di investigare su non saprei quale cattivo educatore. Se è cattivo, non educa, se educa non è cattivo.

L'esperienza di Agostino e il male.

2. 4. *E.* - Allora, giacché mi costringi proprio a confessare che non si apprende ad agire male, dimmelo tu il principio per cui si agisce male.

A. - Poni appunto il problema che mi ha fortemente inquietato nella prima gioventù e che sfiduciato mi ha costretto a cadere nell'eresia. Sono rimasto così fortemente abbattuto dalla mia caduta e sotterrato da mucchi di vuote favole

che, se il desiderio di trovare il vero non mi avesse ottenuto l'aiuto divino, non avrei potuto uscirne fuori e tornare a respirare nell'originaria libertà della ricerca. E poiché ho riflettuto diligentemente per risolvere il problema, userò con te il metodo con cui io stesso mi sono reso libero. Dio ci aiuterà e ci farà conseguire con l'intelletto quanto abbiamo accettato per fede. Abbiamo piena coscienza di seguire il procedimento stabilito dal Profeta che ha detto: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto* ¹. Ora per fede ammettiamo che tutte le cose che sono, sono da Dio e che egli tuttavia non è principio del male. Una difficoltà però turba il pensiero, e cioè perché non si debbano quasi immediatamente attribuire a Dio i peccati, se i peccati derivano dalle anime create da Dio e le anime da Dio.

Principi generali di teodicea.

2. 5. *E.* - Hai espresso con chiarezza ciò che turba assai il mio pensiero e mi ha costretto e spinto alla presente ricerca.

A. - Sii forte e continua a credere ciò che credi. È il migliore atto di fede, anche se la spiegazione è al di sopra della nostra esperienza. Avere di Dio un altissimo concetto è il più vero inizio di religiosità. E non se ne ha un concetto altissimo, se non si crede che è totalità del possibile e assolutamente immutabile, creatore inoltre di tutti i beni, ai quali è superiore, ordinatore di tutte le cose che ha creato, non aiutato nel creare da altra natura, quasi non fosse l'assoluto. Ne consegue che dal nulla ha creato l'universo e che da sé non ha creato, ma ha generato un principio che gli è eguale. Noi lo diciamo unico Figlio di Dio e lo denominiamo Virtù di Dio e Sapienza di Dio, quando tentiamo di farcene un concetto più accessibile. In lui ha creato tutte le cose che dal nulla sono state create. Su questo fondamento, con l'aiuto di Dio, portiamoci nella seguente maniera all'intelligenza dell'argomento da te proposto.

Perché l'adulterio è male?

3. 6. Tu chiedi appunto il principio per cui si agisce male. Dunque prima si deve discutere che cosa significa agir male. Di' quel che ne pensi. Se non ne puoi esporre in breve a parole una teoria, per lo meno citando alcune cattive azioni in particolare, fammi comprendere la tua opinione.

E. - Ma a chi non sembrano cattive azioni gli adulteri, gli omicidi e i sacrilegi, per tacere di altre? Per enumerarle non sono disponibili né tempo né memoria.

A. - Dimmi prima di tutto perché ritieni cattiva azione l'adulterio. Perché lo vieta la legge?

E. - Non è male perché è vietato dalla legge, ma è vietato dalla legge perché è male.

A. - Ma supponi che un tizio ci importuni esagerando il piacere dell'adulterio e

chiedendoci perché lo giudichiamo un male e degno di biasimo. Pensi davvero che individui, i quali intendono accettare per fede ma anche giustificare con la ragione, debbano ricorrere all'autorità della legge? Ma anche io accetto con te, e fermamente accetto, e grido che i cittadini di tutte le nazioni debbono accettare che l'adulterio è un male. Ma ora intendiamo avere, con atto di ragione, scienza innegabile di quanto abbiamo accettato con la fede. Rifletti dunque, per quanto ne sei capace, e dimmi per quale ragione hai ritenuto l'adulterio un male.

E. - So che è un male perché non lo sopporterei in mia moglie. Agisce male infatti chi fa agli altri ciò che non vuole gli sia fatto.

A. - E se un tizio fosse tanto libertino da offrire la propria moglie ad un altro e tollerasse che sia da lui violata perché desidera avere eguale soddisfazione sulla donna dell'altro, ti sembra che non faccia nulla di male?

E. - Anzi moltissimo.

A. - Ma egli pecca fuori della tua norma, che non fa ciò che non vorrebbe ricevere. Devi dunque cercare un altro motivo per dimostrare che l'adulterio è un male.

Non perché è condannato dalla legge...

3. 7. *E.* - Mi sembra male perché spesso ho visto individui condannati per questo delitto.

A. - Ma non si danno parecchi casi di individui condannati per azioni buone? Per non rimandarti ad altri libri, consulta la storia stessa che si fregia della ispirazione divina. Vi troverai quanto male dovremmo giudicare gli Apostoli e tutti i martiri se ritenessimo che la condanna è certo criterio di azione malvagia. Eppure essi furono giudicati degni di condanna per aver dato testimonianza della propria fede. Pertanto se è malvagia l'azione di chi subisce condanna, era male in quel tempo credere in Cristo e professare la fede. Se poi non è male ogni azione che subisce condanna, cerca di trovare un altro principio, da cui dedurre che l'adulterio è un male.

E. - Non so che rispondere.

ma perché dettato dalla passione.

3. 8. *A.* - Dunque forse nell'adulterio è male la passione. Ma tu ne restringi il concetto se cerchi il male nell'atto esteriore già visibile. E per comprendere che nell'adulterio è male la passione, pensa che se un tizio non ha possibilità di dormire con la donna di altri, ma appare che lo desidera e che, data la possibilità, lo farà, non è meno reo che se fosse sorpreso in flagrante.

E. - È del tutto evidente e veggo ormai che non v'è bisogno di un lungo discorso per persuadermi sull'omicidio, il sacrilegio e in definitiva su tutti i peccati. È

chiaro che soltanto la passione è determinante del generale concetto di azione malvagia.

Passione e desiderio disordinato.

4. 9. *A.* - Sai anche che la passione con altro termine si chiama anche desiderio immoderato?

E. - Sì.

A. - E secondo te, fra esso e il timore non v'è alcuna differenza o sì?

E. - Secondo me, differiscono moltissimo.

A. - Lo supponi, penso, perché il desiderio è tendenza, il timore fuga.

E. - Sì, come tu dici.

A. - Dunque se un tale uccide un uomo non per il desiderio immoderato di conseguire un intento, ma perché teme che gli avvenga un male, è omicida?

E. - Certamente; ma non per questo il fatto cessa di essere nella categoria del desiderio immoderato. Chi uccide un uomo perché lo teme desidera vivere senza timore.

A. - E ti sembra un bene da poco vivere senza timore?

E. - È un grande bene, ma non può essere conseguito dall'omicida in virtù del suo delitto.

A. - Non chiedo che cosa gli possa avvenire, ma che cosa desidera. Ovviamente desidera un bene chi desidera la vita libera dal timore. Pertanto questo desiderio in sé è immune da colpa, altrimenti dovremmo considerare colpevoli tutti quelli che vogliono un bene. Siamo dunque costretti ad ammettere che v'è omicidio, nel quale non si può reperire come determinante il desiderio malvagio e sarà falso il principio che la passione è determinante in tutti i peccati perché siano un male; oppure vi sarà un determinato omicidio che potrebbe non esser peccato.

E. - Certo se l'omicidio è uccidere un uomo, può esser commesso in qualche caso senza peccato; ad esempio, il soldato uccide il nemico, il giudice o il suo esecutore il delinquente, quegli a cui per involontaria imprudenza sfugge un dardo di mano. Secondo me, costoro non peccano quando uccidono un uomo.

A. - D'accordo; ma non è costume considerare costoro omicidi. Rispondi dunque se colui che ha ucciso il padrone, da cui temeva per sé gravi pene, sia, a tuo giudizio, da porsi fra coloro che uccidono un uomo con tale titolo che non sono degni neanche del nome di omicidi.

E. - Per me è evidente che differisce molto da loro. Coloro lo fanno in virtù delle leggi o per lo meno non contro di esse, ma nessuna legge può legittimare il misfatto di costui.

Desiderio illecito determinante il male.

4. 10. *A.* - Mi richiami ancora all'autorità. Dovresti ricordare che or ora ci siamo impegnati a giustificare con la ragione ciò che riteniamo opinabile. Ora le leggi le riteniamo opinabili. Ci dobbiamo dunque impegnare, se comunque ne siamo capaci, a giustificare razionalmente il medesimo tema, se la legge che punisce il fatto, lo punisce secondo ragione.

E. - Non lo punisce certamente contro ragione perché punisce chi volontariamente e coscientemente uccide il padrone. Non è il caso degli altri.

A. - Ma non hai detto poco fa che la passione è determinante di ogni cattiva azione e che per questo è male?

E. - Certo che lo ricordo.

A. - E non hai ammesso ugualmente che chi desidera vivere senza timore non ha un desiderio cattivo?

E. - Anche questo ricordo.

A. - Quando dunque lo schiavo uccide il padrone con questo desiderio, non lo uccide per colpevole desiderio. Dunque non abbiamo ancora risolto perché questo delitto è un male. È emerso infatti dal nostro dialogo che le cattive azioni sono cattive perché sono commesse per passione, cioè per desiderio riprovevole.

E. - A questo punto mi sembra che il tizio sia condannato ingiustamente. Non oserei dirlo se trovassi altro da dire.

A. - È così allora? Ti sei fatto la convinzione che un misfatto così grosso doveva rimanere impunito prima di considerare che lo schiavo poteva avere il desiderio illecito di liberarsi dal timore del padrone per soddisfare le proprie passioni. Desiderare di vivere senza timore non è soltanto dei buoni, ma anche dei malvagi di ogni categoria. La differenza consiste in questo, che i buoni lo conseguono distogliendo la volontà dalle cose che non si possono avere senza pericolo di perderle, al contrario i cattivi tentano di rimuovere gli ostacoli per sdraiarsi con tranquillità nel goderle. Conducono quindi una vita piena di misfatti. Sarebbe meglio chiamarla morte.

E. - Mi ravvedo e godo assai di aver compreso tanto facilmente che cosa sia quel colpevole desiderio che si dice passione. Ed evidentemente è l'amore di cose che l'uomo può perdere anche se non vuole.

L'omicidio è sempre colpevole?

5. 11. Ora dunque, se vuoi, esaminiamo se la passione è determinante anche nel sacrilegio. Osserviamo invece che molti se ne commettono per superstizione.

A. - Rifletti se non sia prematuro. Mi parrebbe che prima si debba discutere se un nemico che assale o un sicario che insidia possano essere uccisi indipendentemente dalla passione per difendere la vita, la libertà o l'onore.

E. - E come posso giudicare liberi da passione costoro che con le armi

difendono beni che possono perdere anche se non vogliono? E se non possono perderli che bisogno c'è di giungere per essi fino all'omicidio?

A. - Dunque non sarebbe giusta la legge che dà facoltà al viandante di uccidere il ladro per non rimanere ucciso lui stesso o anche a un uomo o a una donna, se è possibile, di far fuori, prima della violenza, un tizio che attentasse con la forza al loro onore. Anche al soldato si ordina dalla legge di uccidere il nemico e, se si astiene dall'uccidere, viene punito dal comandante. Oseremo dunque dire che queste leggi sono ingiuste o piuttosto che non sono leggi? Già, perché secondo me è legge soltanto quella giusta.

Ingiusto aggressore.

5. 12. E. - Mi pare però che la legge sia abbastanza difesa contro tale accusa perché ha concesso ai cittadini amministrati il permesso di commettere delitti più piccoli affinché ne siano evitati dei maggiori. È molto più sopportabile che sia ucciso l'individuo che attenta alla vita altrui anziché quello che difende la propria ed è assai più grave che un individuo subisca violenza carnale contro il proprio volere anziché colui che la commette sia ucciso da chi è costretto a subirla. Il soldato poi, nell'uccidere il nemico, è esecutore della legge. Dunque è facile che possa compiere il proprio dovere indipendentemente dalla passione. Inoltre non è possibile che la legge, promulgata per difendere i cittadini, sia imputata di passione. Chi l'ha promulgata infatti, se lo ha fatto per ordine di Dio, cioè perché lo ha disposto l'eterna giustizia, può averla promulgata libero da ogni passione. Se poi ha stabilito la legge perché mosso da qualche passione, non ne consegue che sia necessario con la passione obbedire alla legge. Una buona legge può essere promulgata anche da un individuo non buono. Ad esempio un tale, che esercita il potere tirannicamente, riceve denaro da un cittadino, che a sua volta ne trae vantaggio, perché stabilisca che a nessuno è lecito rapire una donna, sia pure a scopo di nozze. La legge non sarà cattiva per il fatto che l'ha promulgata un individuo ingiusto e corrotto. È possibile dunque obbedire senza passione alla legge, la quale ordina, per la difesa dei cittadini, che la violenza di un nemico sia respinta ugualmente con la violenza. Il principio si applica a tutti gli esecutori che per ordinamento giuridico obbediscono a un determinato potere. Ma non veggo come gli altri, pur essendo senza colpa la legge, possano essere senza colpa. La legge non li costringe ad uccidere, ma concede loro la facoltà. Essi dunque rimangono liberi di non uccidere per la difesa di beni che possono perdere contro il loro volere e che per questo non debbono amare. Può rimanere a qualcuno un dubbio circa la vita nell'ipotesi che non venga sottratta all'anima con la corruzione del corpo. Ma se può essere tolta, si deve disprezzare, se non lo può, nulla da temere. Circa il pudore poi non si può dubitare che è nella coscienza perché è virtù. Pertanto

non può essere sottratto dall'individuo che usa violenza. Dunque ogni bene, che stava per toglierci l'uccisore, non è in nostro potere. Non capisco pertanto come si possa considerarlo nostro. Non riprovo quindi la legge che permette l'uccisione degli aggressori, ma non trovo con quale criterio giustificare coloro che li uccidono.

Legge e divina provvidenza.

5. 13. A. - A più forte ragione io non riesco a trovare il motivo per cui cerchi una difesa per individui che nessuna legge considera rei.

E. - Nessuna forse, ma delle leggi positive e che possono esser raccolte dagli uomini. Non saprei se non siamo soggetti a un'altra legge più potente e occultissima, supposto che non vi sia cosa che non sia governata dalla divina provvidenza. Come sarebbero infatti liberi davanti a lei dal peccato se si son macchiati di omicidio per difendere beni che si devono disprezzare? Mi pare dunque che la legge, promulgata per governare il popolo, ragionevolmente permette questi atti e che la divina provvidenza li proibisce. Alla legge civile infatti compete punire determinati atti per stabilire il rapporto sociale fra la massa, e nei limiti possibili alla umana legislazione. Al contrario le colpe, di cui sopra, hanno pene congruenti, dalle quali, secondo me, soltanto la sapienza ci può liberare.

A. - Lodo e accetto questa tua distinzione, sebbene appena abbozzata e meno perfetta, comunque fiduciosa e implicante un ordine superiore. A te sembra infatti che questa legge, la quale si promulga per l'amministrazione dello stato, non contempra e lasci impunte molte colpe che saranno comunque punite, e giustamente, dalla divina provvidenza. La legge non fa tutto, ma non per questo si deve riprovare quel che fa.

La legge temporale è mutevole.

6. 14. Ma esaminiamo diligentemente, se lo desideri, fino a qual punto si devono punire le azioni malvagie dalla legge che unisce i cittadini nella vita terrena e poi cosa rimane che sia inevitabilmente e occultamente punito dalla divina provvidenza.

E. - Lo desidero assai purché sia possibile arrivare ai confini di un argomento tanto esteso. Io personalmente, lo credo senza confini.

A. - Anzi abbi coraggio e sorretto dalla pietà mettiti sul cammino della ragione. Non ve n'è alcuno infatti tanto erto e malagevole che con l'aiuto di Dio non diventi piano e molto agevole. Fissi in lui e chiedendogli aiuto esaminiamo il tema iniziato. E prima di tutto dimmi se la legge promulgata in un codice provvede agli uomini che vivono la vita terrena.

E. - È chiaro. I popoli e gli stati son formati da individui in tale condizione.

A. - E gli uomini e i popoli sono della medesima durata del mondo sicché non possono perire o mutare e sono addirittura eterni, ovvero sono mutevoli e soggetti al divenire?

E. - E chi dubiterebbe che le cose umane sono mutevoli e soggette al tempo?

A. - Ma supponi che un popolo sia formato alla moderazione e alla saggezza e sia custode diligente del comune benessere sicché ciascuno stima di meno il proprio interesse che quello pubblico. In tal caso non è ragionevolmente costituita la legge che consente al popolo di eleggere i propri magistrati, dai quali sia curato il suo interesse, cioè quello pubblico?

E. - Sì certo, ragionevolmente.

A. - Ma supponiamo ancora che il medesimo popolo, gradualmente depravatosi, anteponga l'interesse privato al pubblico, permetta il broglio elettorale e, corrotto dagli ambiziosi, affidi il governo di se stesso a disonesti e delinquenti. In tal caso, se v'è una persona onesta che abbia molto prestigio, non dovrebbe, egualmente secondo ragione, togliere al popolo il potere di conferire le cariche e ridurlo al potere illimitato di pochi onesti o anche di uno solo?.

E. - Anche in tal caso secondo ragione.

A. - Dunque queste due leggi sembrano tanto opposte che una contempla il potere nel popolo di conferire le cariche, l'altra glielo toglie. Questa seconda poi è così concepita che è assolutamente impossibile la loro consistenza nel medesimo stato. Dovremmo dunque dire che una delle due è ingiusta e che non doveva essere promulgata?

E. - No certamente.

A. - Possiamo dunque chiamare, se ti va, temporale questa legge poiché, quantunque giusta, può giustamente esser cambiata secondo i tempi.

E. - Sì.

La legge eterna è immutabile.

6. 15. *A.* - E la legge che si considera come suprema ragione, alla quale sempre si deve obbedire, secondo cui i cattivi meritano l'infelicità e i buoni la felicità, per cui la legge, che abbiamo stabilito di chiamar temporale, secondo ragione si stabilisce e secondo ragione si muta, può sembrare a chiunque usa l'intelligenza non eternamente immutabile? Ovvero può in un qualche tempo essere ingiusto che i cattivi siano infelici, i buoni felici, che un popolo moderato e prudente si elegga i magistrati ed uno disonesto e iniquo sia privo di questo diritto?

E. - Mi è evidente che questa è legge eternamente immutabile.

A. - Ti è evidente anche, suppongo, che nella legge temporale non v'è alcuna disposizione giusta che gli uomini non abbiano derivato dalla legge eterna. Un popolo, in un determinato periodo giustamente conferisce le cariche, in un altro giustamente non le conferisce. Ora questo avvicendamento nel tempo, perché

sia giusto, è derivato dall'ordinamento eterno, da cui è sempre giusto che un popolo ben ordinato conferisca le cariche, un popolo male ordinato non le conferisca. La pensi diversamente?

E. - No.

A. - Debbo dunque esporre brevemente, per quanto mi è possibile a parole, la nozione di legge eterna che è stata impressa in noi. È la legge per cui è giusto che tutte le cose siano in un ordinamento perfetto. Se la pensi diversamente, dillo.

E. - È vero quel che dici, quindi non ho da obiettare.

A. - Essa è una sola e da essa derivano nella loro varietà le leggi temporali per ordinare gli uomini al fine. È possibile dunque che anche essa sia variabile?

E. - Capisco che è assolutamente impossibile. Nessun potere, nessun accadimento, nessuna mutazione del reale potranno mai avere come effetto che non sia giusto il perfetto ordinamento del tutto.

La mente come dominio (7, 16 - 11, 23)

Vivere ed esser coscienti di vivere.

7. 16. A. - Ed ora esaminiamo come l'individuo umano sia pienamente ordinato in se stesso poiché il popolo è composto di più individui uniti da una medesima legge. E questa legge, come è stato detto, è temporale. Dimmi se sei proprio certo di vivere.

E. - Che cosa dovrei rispondere di più certo?

A. - E puoi distinguere che altro è vivere ed altro essere coscienti di vivere?

E. - So che non si è coscienti di vivere se non si vive, ma non so se ogni vivente è cosciente di vivere.

A. - Tu ora ritieni opinabile che le bestie son prive di ragione; vorrei proprio che ne avessi scienza. La nostra discussione eliminerebbe subito questo problema. Ma poiché affermi di non averne scienza, suscita un lungo discorso. Non è un argomento che, sfuggito, ci consentirebbe di raggiungere i risultati propostici con quella logica consequenzialità che giudico necessaria. Abbiamo spesso visto le bestie domate dagli uomini, intendi che non soltanto il corpo della bestia, ma anche l'anima è talmente assoggettata all'uomo da divenire, per una certa sensibilità e addestramento, strumento del suo volere. Dimmi dunque se è possibile, secondo te, che una qualsiasi bestia enorme, o per forza ferina o per mole, oppure particolarmente sviluppata in qualche aspetto della sensibilità, tenti ugualmente a sua volta di assoggettarsi l'uomo. Eppure molte bestie sono capaci, o per forza o per insidia, ad uccidere il suo corpo.

E. - Ritengo che è assolutamente impossibile.

A. - Bene. Ma dimmi anche, giacché è chiaro che l'uomo è facilmente superato

da molte bestie per forza o altre energie fisiche, qual è il potere per cui l'uomo è superiore, sicché nessuna bestia può dominarlo ed egli molte ne domina? È quella che comunemente si chiama ragione o anche intelligenza?

E. - Non trovo altro perché è nell'animo la facoltà per cui siamo superiori alle bestie. Se esse fossero inanimate, direi che siamo superiori perché abbiamo l'anima. Ma anche esse sono animate. Quindi quella facoltà che non esiste nella loro anima, la quale quindi ci può esser soggetta, esiste nella nostra e per questo siamo superiori. E poiché è evidente a tutti che non è né un nulla né una piccola cosa, logicamente la chiamerai ragione.

A. - Osserva quanto è stato facile con l'aiuto di Dio ciò che gli uomini giudicano molto difficile. Io avevo creduto, te lo confesso, che questo problema, il quale, secondo me, ha avuto la sua soluzione, ci avrebbe trattenuto tanto a lungo quanto forse i vari argomenti trattati dall'inizio della discussione. Adesso ascolta perché in seguito la dimostrazione sia concludente. Non ignori, suppongo, che il concetto di scienza non è altro che avere certa rappresentazione dell'oggetto mediante pensiero.

E. - Sì.

A. - Chi dunque è cosciente di vivere, non è privo di pensiero.

E. - È conseguente.

A. - Ora le bestie vivono e, come è emerso, son prive di pensiero.

E. - È chiaro.

A. - Conosci dunque, e avevi detto di no, che non ogni vivente è cosciente di vivere, quantunque è necessariamente vivente l'essere che è cosciente di vivere.

Pensare è vivere più elevato.

7. 17. *E.* - Per me non v'è più dubbio. Continua verso il tuo obiettivo. So con certezza che altro è vivere ed altro esser coscienti di vivere.

A. - Quale ti sembra più elevato?

E. - Certamente la coscienza di vivere.

A. - E ti sembra più elevata la coscienza della vita che la vita stessa? Oppure pensi che la coscienza è una vita più elevata e pura poiché soltanto un soggetto che pensa ne può esser cosciente? E che cos'è pensare se non vivere più consapevolmente e perfettamente nella luce dell'intelligenza? Pertanto tu, salvo mio errore, non hai anteposto alla vita un altro concetto, ma ad una certa vita una vita più elevata.

E. - Proprio bene hai compreso ed esposto il mio pensiero, se tuttavia non è mai possibile che la coscienza sia un male.

A. - Assolutamente impossibile, salvo quando figuratamente si dice coscienza in luogo di esperienza. Avere esperienza non sempre è un bene, come avere esperienza di tormenti. Come potrebbe essere un male quella che, con termine

adeguatamente proprio, si chiama coscienza? Essa si attua appunto con atto di puro pensiero.

E. - Comprendo anche questa differenza; continua.

La mente è dominio.

8. 18. A. - Questo voglio dire. V'è nell'uomo una determinata facoltà, per cui è superiore agli animali, si chiama mente o spirito o meglio l'uno e l'altro. Nei Libri divini si trova appunto l'uno e l'altro. Se essa domina pienamente su tutte le facoltà da cui è costituito l'uomo allora egli è pienamente razionale. Si può constatare infatti che noi abbiamo molte proprietà in comune non solo con gli animali ma anche con le piante e le erbe. Si constata appunto che nutrirsi, crescere, riprodursi e irrobustirsi è dato anche agli alberi che hanno il grado più basso di vita. Si osserva inoltre e si deve ammettere che le bestie, e parecchie con maggiore acutezza di noi, possono vedere, udire e percepire i sensibili con l'olfatto, il gusto e il tatto. Aggiungi la forza, l'energia e la robustezza delle membra, la celerità e gli agilissimi movimenti, nei quali alcune ne superiamo, con altre ci eguagliamo, da talune siamo perfino superati. Noi tuttavia abbiamo in comune con le bestie certamente un determinato genere di fenomeni. Ogni attività della vita del bruto consiste appunto nel tendere alle soddisfazioni fisiologiche e nell'eliminare il bisogno. Vi sono altre manifestazioni che non sembrano spettare alle bestie, ma anche nell'uomo non sono le più elevate, come scherzare e ridere. Sono cose umane, ma le giudica infime chi secondo ragione giudica la natura umana. Vi sono poi l'amore della lode e della gloria e la frenesia di dominare. Non appartengono alle bestie; eppure non si deve presumere di essere superiori alle bestie in base al desiderio immoderato di questi beni. Tale inclinazione infatti, quando non è soggetta alla ragione, rende infelici. E nessuno ha mai pensato di esser più perfetto di un altro perché infelice. Quando dunque la ragione domina simili movimenti psicologici, l'uomo deve esser considerato nell'ordine razionale. Infatti non si deve considerare razionalità piena, ma addirittura neanche razionalità, se le cose migliori sono soggette alle peggiori. Non ti sembra?

E. - È chiaro.

A. - Quando dunque la ragione, oppure mente o spirito, guida i movimenti irrazionali, domina nell'uomo quel principio, al quale il dominio è dovuto per legge che abbiamo considerata eterna.

E. - Comprendo pienamente.

La mente nell'individuo non sempre è dominio.

9. 19. A. - Dunque allorché l'individuo è così stabilito nell'ordine, secondo te, è sapiente?.

E. - Non saprei quale altro individuo, secondo me, lo sia, se non lo è lui.

A. - Sai anche, suppongo, che parecchi uomini sono insipienti.

E. - Anche questo è abbastanza noto.

A. - Avendo noi già il concetto di sapiente, comprendi ormai chi sia l'insipiente se insipiente è opposto a sapiente.

E. - Ma a chi non è evidente che sarà colui, nel quale la mente non ha il dominio sovrano?

A. - Che dire, quando l'uomo si trova in simili condizioni? Che gli manca la mente, oppure, sebbene sia in lui, che è priva di dominio?

E. - Ovvio, quel che hai detto per secondo.

A. - Vorrei proprio udire da te con quali prove dimostreresti con certezza che la mente è in un individuo senza esercitare il suo dominio.

E. - Vorresti difendere tu la tesi. Per me non è facile provare il tuo assunto.

A. - Ti deve esser facile ricordare però quel che abbiamo detto dianzi, in che modo le bestie ammansite dagli uomini li servono facilmente. Gli uomini a loro volta, come è stato provato, potrebbero subire questa condizione dalle bestie se non fossero superiori in qualche cosa. Questo qualche cosa non l'abbiamo trovato nei corpo. E siccome ci è sembrato evidente che è nello spirito, abbiamo trovato che si deve chiamare ragione. In seguito abbiamo ricordato che si chiama anche mente e spirito. Ma nell'ipotesi che altro sia la ragione, altro la mente, è assolutamente certo che la mente ha per funzione la ragione. Se ne conclude che se si ha la ragione non si può esser privi di mente.

E. - Ricordo bene e son d'accordo.

A. - Credi dunque che i domatori di bestie siano necessariamente sapienti?

Considero sapienti soltanto quelli che la verità consente, quelli cioè che con l'assoggettamento della passione hanno conseguito la serenità nel dominio della mente.

E. - È degno di scherno ritenere sapienti costoro che in gergo popolare si chiamano ammansatori, come pure i pastori, i mandriani e i cocchieri, sebbene sia possibile osservare che gli animali addestrati sono loro soggetti e che i non addestrati sono costretti alla soggezione dalla loro abilità.

A. - Ed ecco che hai una prova irrefutabile per dimostrare che si può dare nell'uomo la mente senza dominio. In costoro essa c'è poiché compiono azioni che è impossibile compiere senza la mente. Tuttavia non domina perché sono insipienti. Ed è assiomatico che il dominio spirituale è soltanto dei sapienti.

E. - Mi stupisco che il tema era stato già chiarito da noi e che io non sono stato capace di ricordare cosa rispondere.

Il dominio nello spirito sapiente...

10. 20. Ma continuiamo nel sistemare altri concetti. È stato già accertato che la sapienza umana è dominio della mente umana, ma che questa può anche non avere dominio.

A. - Pensi che la passione sia più imperante della mente, alla quale, come abbiamo accertato, il dominio sulle passioni è stato concesso dalla legge eterna? Io dico di no, assolutamente. Non sarebbe affatto razionale che le cose meno imperanti dominassero sulle più imperanti. Penso che necessariamente abbia maggiore imperatività la mente che il desiderio immoderato per il fatto stesso che essa con perfetta giustizia domina sul desiderio.

E. - La penso così anche io.

A. - E si potrà dubitare di anteporre in senso assoluto la virtù al vizio sicché la virtù, quanto è più idealmente perfetta, tanto è più sicuramente invincibile?

E. - Che dubbio?

A. - Dunque lo spirito vizioso non può superare uno spirito armato di virtù.

E. - Verissimo.

A. - Non negherai, penso, che lo spirito sia assolutamente più perfetto e dominante del corpo.

E. - Non si può negare se si considera, ed è facile farlo, che la sostanza vivente è da giudicarsi più perfetta della non vivente, o meglio quella che dà la vita di quella che la riceve.

A. - Dunque a più forte ragione un corpo, quale sia, non può superare lo spirito dotato di virtù.

E. - Evidentissimo.

A. - E uno spirito giusto ed una mente che esercita la propria competenza al dominio possono forse gettare giù dalla fortificazione, per sottomettere alla passione, un'altra ragione che esercita il dominio con egual giustizia e virtù?

E. - No, assolutamente, non solo a motivo della medesima superiorità in entrambe, ma anche perché la prima mente decadrebbe dalla giustizia. Diviene viziosa una mente che volesse render tale un'altra e per ciò stesso sarebbe più debole.

...non gli è tolto se non vuole...

10. 21. *A.* - Bene. Ti rimane da rispondere, qualora tu ne sia in grado, se secondo te esiste un essere superiore a una ragione capace di pensiero sapienziale.

E. - No, salvo Dio, penso.

A. - Questa è anche la mia opinione. Ma l'argomento è difficile e non è questo il momento adatto ad esaminarlo per averne pura conoscenza, sebbene sia fondato su una fede incrollabile. Quindi rimanga in programma una discussione diligente e approfondita del problema.

...quindi se il dominio va alla passione...

11. 21. - Per adesso ci è possibile sapere, qualunque sia l'essenza divina, che non può assolutamente essere ingiusta perché è superiore alla mente dotata di virtù. Quindi neanche essa, sebbene ne abbia il potere, costringerà una mente ad essere schiava della passione.

E. - Questa verità si ammette universalmente senza esitazione.

A. - Rimane dunque che un essere eguale o superiore alla mente dotata d'imperatività e in possesso della virtù non la può rendere schiava della passione a causa della giustizia e che un essere inferiore non lo può a causa dell'insufficiente potere. Lo provano i motivi emersi dal nostro dialogo. Dunque nessuna altra cosa può rendere la mente compagna del desiderio disordinato se non la propria volontà e il libero arbitrio.

E. - È assolutamente logico.

...responsabile libero arbitrio.

11. 22. *A.* - Ma ora devi anche ritenere, per logica conseguenza, che essa giustamente subisce la pena per tanto peccato.

E. - Mi è impossibile dir di no.

A. - E allora si deve stimare leggera la pena che la passione la domini e defraudata della ricchezza della virtù la trascini estremamente povera in opposte direzioni. Difatti ora accetta il falso in luogo del vero e talora ne tenta perfino la difesa, ora riprova quel che aveva accettato per finire tuttavia in altri errori, ora sospende il proprio assenso e spesso respinge dimostrazioni evidenti, ora dispera radicalmente di trovare il vero e s'immerge a fondo nelle tenebre dell'esperienza sensibile, ora si sforza verso la luce del puro pensare e di nuovo ripiega per stanchezza. Contemporaneamente il dominio della passione furoreggia dispoticamente e perturba l'intera vita spirituale dell'uomo con tempeste contrarie, da una parte col timore, dall'altra col desiderio, da una parte con l'ansietà, dall'altra con una letizia vuota e ingannevole, da una parte con l'irritazione per una cosa perduta, dall'altra con l'orgasmo di averne una che non si aveva, da una parte con lo sdegno per una ingiustizia ricevuta, dall'altra con la brama bruciante di vendicarla. E da ogni parte può renderla meschina l'avarizia, farla sperperare la prodigalità, asservirla l'ambizione, gonfiarla la superbia, tormentarla l'invidia, renderla inerte l'indolenza, eccitarla l'ostinazione, affliggerla la sconfitta e le altre innumerevoli perturbazioni che rendono vario e attuale il dominio della passione. E possiamo noi infine considerare inesistente la pena che, come vedi, subiscono tutti coloro i quali non s'adeguano alla sapienza?

Stato originario di sapienza?

11. 23. E. - Penso che è una pena grave e assolutamente giusta se un individuo, già posto nelle altezze della sapienza, avesse scelto di discenderne e rendersi schiavo della passione. Ma è soltanto opinabile che vi possa esser qualcuno che abbia voluto o voglia fare tale scelta. Noi per fede accettiamo che l'uomo da Dio è stato creato e stabilito nella felicità con tale ordinamento al fine che l'uomo stesso per propria volontà è caduto nelle sofferenze della vita mortale. Tuttavia, quantunque io accetti questa verità con fede assai ferma, non l'ho mai raggiunta con un atto di ragione. E se tu pensi di rimandare per ora l'attento esame di questo argomento, lo fai contro il mio desiderio.

Ragione e volontà buona (12, 24 - 16, 35)

Il volere è immediato e innegabile.

12. 24. Mi turba soprattutto il problema del motivo per cui si devono soffrire pene tanto grandi perché si è insipienti, nell'ipotesi che mai siamo stati sapienti. Sarebbe più giusto dire che si soffre per avere abbandonato il dominio della virtù e avere scelto la schiavitù sotto la passione. Non consento che tu differisca di chiarire con una trattazione il problema, se ti è possibile.

A. - Parli come se avessi la certezza che mai si è stati sapienti, perché consideri soltanto il tempo da cui si è nati alla vita terrena. Ma la sapienza è nello spirito. È quindi un gran problema di ordine metafisico e da trattarsi a suo luogo se lo spirito ha vissuto un'altra vita prima della unione col corpo e se allora è vissuto nella sapienza. Ciò non impedisce che si chiarisca, nei limiti possibili, l'argomento che abbiamo fra mano.

La volontà buona e il bene.

12. 25. Ti chiedo allora se si ha in noi la volontà.

E. - Non lo so.

A. - Ma non vuoi saperlo?

E. - Non so neanche questo.

A. - Quindi non dialogare più con me.

E. - E perché?

A. - Prima di tutto perché, quando chiedi, non devo risponderti se non vuoi sapere ciò che chiedi. Inoltre se tu non volessi giungere alla sapienza, non si deve tenere con te un discorso su simili argomenti. Infine non potresti essermi amico se non volessi che io sia nel bene. Per quanto ti riguarda poi, te la vedrai tu se non hai alcun volere della tua felicità.

E. - È innegabile, lo ammetto, che abbiamo la volontà. Ma continua, vediamo un po' cosa ne concludi.

A. - Sì, ma dimmi prima se hai coscienza di avere anche la volontà buona.

E. - E che cos'è la volontà buona?

A. - È la volontà con cui si tende a vivere nella onestà morale e giungere alla perfetta sapienza. Ora esaminati se non tendi ad una vita moralmente onesta e se non desideri ardentemente di esser sapiente oppure se osi affermare che nel desiderare questi beni non si ha la volontà buona. *E.* - Non posso negare simili cose. Dunque ammetto che ho non soltanto la volontà, ma anche la volontà buona.

A. - E, scusa, quanto apprezzi questa volontà? Penseresti forse che le si possono mettere in confronto le ricchezze, gli onori o i piaceri sensibili o tutte queste cose insieme?

E. - Dio mi liberi da simile sciagurata pazzia.

A. - Ed è forse motivo di trascurabile godimento avere nello spirito un tale valore, intendo appunto la volontà buona, al cui paragone sono spregevoli i beni che abbiamo ricordati? Eppure si vede che un gran numero d'individui, per conquistarli, non rifiuta sofferenze e pericoli.

E. - È motivo di godimento, anzi di grandissimo godimento.

A. - E, secondo te, quelli che non sono in possesso di tale godimento, subiscono un danno leggero per la mancanza di tanto bene?

E. - Anzi gravissimo.

Volontà unico vero bene.

12. 26. *A.* - Puoi dunque già intendere, come penso, che si fondano sulla nostra volontà il possesso o la carenza di un così grande e vero bene. Che cosa infatti è così immediato alla volontà che la volontà stessa?. E chi ha buona la volontà ha un valore che si deve assolutamente anteporre a tutti i regni della terra e a tutti i piaceri sensibili. E chi ne è privo è privo certamente di un bene che, essendo più nobile di tutti i beni non dipendenti dal nostro volere, soltanto la volontà immediatamente potrebbe dargli. Costui si compiangerebbe come il più infelice di tutti gli uomini se perdesse una splendida fama, le grandi ricchezze ed altri beni terreni. E, sebbene sia ricolmo di questi beni, tu non lo compiangerei come il più infelice perché è intensamente attaccato a beni che può perdere e che non ha nell'atto che li vuole, mentre è privo della volontà buona che non si può confrontare con essi e che, pur essendo un grandissimo bene, basta soltanto volerlo per averlo?

E. - Sì, è vero.

A. - Con piena giustizia dunque gli uomini insipienti sono soggetti a simile infelicità, anche nell'ipotesi, peraltro discutibile e di ordine metafisico, che non furono mai sapienti.

E. - Son d'accordo.

Volontà buone e virtù.

13. 27. A. - Rifletti ora se è tua opinione che la prudenza è conoscenza razionale di cose che si devono desiderare e fuggire.

E. - Sì.

A. - E la fortezza è disposizione spirituale, con cui si disprezzano i disagi e la perdita di cose indipendenti dal nostro volere?

E. - Penso.

A. - Inoltre la temperanza è disposizione che frena e reprime il desiderio di cose che si desiderano disordinatamente. La pensi diversamente?

E. - Anzi la penso proprio come te.

A. - E come considereremo la giustizia se non come virtù per cui si distribuisce a ciascuno il suo?

E. - Non ho altra idea della giustizia.

A. - Ma poni che un individuo, il quale ha la volontà buona, della cui dignità da tempo stiamo parlando, con essa soltanto s'immedesima per amore perché è il bene più alto che possiede, che di essa soltanto si diletta, che da essa tragga soddisfazione e godimento in quanto la tiene in pregio e ne apprezza il valore e che infine non gli possa essere sottratta né con la forza né con la lusinga contro il suo volere. Si potrà dubitare che egli si opponga a tutte le cose che son nemiche di questo unico bene?

E. - È logico che si opponga.

A. - E si può pensare che non sia dotato di prudenza egli che sa di dover desiderare questo bene ed evitare le cose che ad esso sono contrarie?

E. - Secondo me, è del tutto impossibile senza la prudenza.

A. - Bene, ma perché non gli accorderemo anche la fortezza? Infatti è impossibile che ami o stimi molto tutte le cose che non sono in nostro potere. Esse si amano con volontà cattiva, ma egli deve necessariamente resisterle perché è nemica del suo grande bene. Se non le ama, non si duole nel perderle e le disprezza addirittura. Ed è stato già logicamente dimostrato che questa è funzione della fortezza.

E. - Certo che dobbiamo accordargliela. Non so chi potrei considerare più veramente forte di colui che, con coscienza sempre eguale e serena, rimane privo di beni che non dipende da noi né conseguire né mantenere. Ed egli lo fa, come è stato detto.

A. - Considera se possiamo rifiutargli la temperanza giacché è la virtù che frena le passioni. Che cosa di tanto contrario dalla volontà buona che la passione? Ne concludi certamente che questo amatore della sua volontà buona si oppone con tenace resistenza alle passioni e che perciò giustamente si considera temperante.

E. - Va avanti, son d'accordo.

A. - Rimane la giustizia, ma non vedo come possa mancare a questo individuo.

Chi ha ed ama la volontà buona e resiste alle cose che, come è stato detto, le sono contrarie, non può voler male ad alcuno. Ne seguirà che non fa ingiustizia, ma gli è impossibile non farla se non dà a ciascuno il suo. E ti ricordi, credo, di avere approvato quando ho detto che questa è competenza della giustizia.

E. - Me ne ricordo e ammetto che in questo individuo, il quale stima e ama la propria volontà buona, si trovano tutte e quattro le virtù, da te poco fa definite con la mia approvazione.

Volontà buona e felice.

13. 28. *A.* - Che cosa dunque ci impedisce di considerare moralmente degna la vita di questo uomo?

E. - Nulla, certamente, tutto ci invita a farlo, anzi costringe.

A. - E si può per qualche motivo ritenere che l'infelicità non si deve evitare?

E. - E principalmente, penso, anzi ritengo che altro non si deve fare.

A. - E certamente non ritieni che si deve evitare la dignità morale.

E. - Ritengo anzi che si deve conseguire con ogni impegno.

A. - Dunque la dignità morale non è infelicità.

E. - Sì, ne consegue.

A. - Dunque non ti rimane difficile, suppongo, affermare con certezza che la non infelicità è felicità.

E. - Evidentissimo.

A. - Stiamo stabilendo quindi che è felice l'individuo il quale ama la propria volontà buona e che in confronto disprezza ogni altro bene, la cui perdita possa avvenire, anche se persiste la volontà di possederlo.

E. - Perché non stabilire una conclusione se ad essa logicamente ci inducono le premesse accettate?

A. - Bene. Ma rispondi, ti prego: amare la propria volontà buona e considerarla tanto degna, come è stato detto, è buona volontà anche questa?

E. - Vero.

A. - E se con ragione si giudica felice costui, con altrettanta ragione non si giudica forse infelice chi è di opposta volontà?

E. - Con molta ragione.

A. - Che motivo si ha dunque di dover dubitare che, anche se in precedenza non siamo mai stati sapienti, per libera scelta si vive meritatamente una vita degna e felice, per libera scelta una vita indegna e infelice?

E. - Ammetto che la conclusione è derivata da principi certi e innegabili.

Immediata la felicità nella volontà buona.

13. 29. *A.* - Esamina anche un altro tema. Credo che ricordi come abbiamo definito la volontà buona; mi pare che è stata definita quella con cui si tende a

vivere secondo onestà morale.

E. - Sì, ricordo.

A. - Se dunque si amasse con dedizione la volontà buona con volontà ugualmente buona e si anteponesse a tutte le cose che avere non dipende dal volerle, ne consegue anche che le quattro virtù, come la dimostrazione ha accertato, orneranno lo spirito; e averle significa appunto vivere secondo onestà morale. Ne consegue che chi vuol vivere secondo onestà morale, se lo vuol volere in luogo dei beni caduchi, consegue un tanto bene con tanta immediatezza che il volere si identifica col conseguire l'oggetto voluto.

E. - Ti devo proprio dire che a stento mi trattengo dal gridare di gioia perché all'improvviso mi appare un bene tanto grande e raggiungibile con tanta immediatezza.

A. - Ora il godimento, che sorge dal conseguimento di tanto bene, nell'atto che in una continua serenità e pace nobilita lo spirito, si dice appunto felicità, a meno di una tua opinione che felicità non coincida col godimento di beni veri e stabili.

E. - No, la penso così.

Desiderio di felicità e onestà.

14. 30. *A.* - Bene. Ma penseresti che ogni individuo non scelga deliberatamente e con pieno impegno la felicità?

E. - Che dubbio che ogni individuo la vuole?

A. - Perché allora non tutti la conseguono? Avevamo detto, ed era emerso dal nostro dialogo, che gli uomini per volontà meritano la felicità, per volontà l'infelicità, e così la meritano da conseguirla. Ora sorge non saprei quale controsenso e se non indaghiamo attentamente, esso rischia di invalidare la precedente dimostrazione tanto diligentemente convalidata. Come è possibile che per volontà s'incorra nell'infelicità se nessuno assolutamente vuol vivere nell'infelicità? O come si consegue per volontà la felicità se molti sono infelici e tutti vogliono esser felici? Si arriva forse al punto che altro è il volere buono o malvagio e altro meritare qualche cosa con volontà buona o malvagia. Ma in verità coloro che sono felici, e perciò anche necessariamente buoni, non sono felici perché hanno voluto vivere nella felicità - lo vogliono anche i malvagi - ma perché, a differenza dei malvagi, l'hanno voluto secondo ragione. Non c'è da stupirsi dunque se gli uomini infelici non conseguono il fine voluto, cioè la felicità. Non vogliono infatti allo stesso modo l'oggetto che le è congiunto e senza di cui non si può esserne degni e conseguirla, cioè vivere ordinatamente. La legge eterna, alla quale è tempo di ricondurre l'attenzione, con invariabile durata ha stabilito che il merito consista nella volontà, il premio e la pena nella felicità e infelicità. Pertanto quando si dice che per volontà gli uomini sono

infelici, non si dice nel senso che vogliono essere infelici, ma perché si costituiscono in una volontà, alla quale, anche contro il loro desiderio, necessariamente segue l'infelicità. Dunque non si oppone alla precedente dimostrazione il tema che tutti vogliono esser felici e non lo possono; il fatto sta che non tutti vogliono vivere secondo ragione. Soltanto a tale volere è dovuta la felicità. Non hai nulla da obiettare, suppongo.

E. - No, nulla.

Due categorie d'individui e due leggi.

15. 31. Ma esaminiamo ormai come questi concetti attengano al problema già proposto delle due leggi.

A. - Sì; ma prima rispondimi sulla condizione di chi sceglie di vivere secondo ragione e se ne diletta al punto che per lui non è soltanto secondo ragione, ma anche sorgente di soddisfazione. Ama costui la legge eterna e la tiene in onore perché sa che in virtù di lei è data la felicità alla buona volontà, l'infelicità alla malvagia?

E. - L'ama con amore totale perché proprio col seguirla vive così.

A. - E amandola ama un oggetto mutevole e temporale ovvero stabile ed eterno?

E. - Certamente eterno e immutevole.

A. - Ed è possibile che coloro, i quali, perseverando nella volontà malvagia desiderano nondimeno di esser felici, amino una legge che proprio a tali individui commina giustamente la pena?

E. - No assolutamente, penso.

A. - E non amano altro?

E. - Anzi moltissime cose e quelle proprio che la volontà malvagia persiste nel raggiungere oppure conservare.

A. - Penso che alludi alle ricchezze, onori, piaceri, alla bellezza fisica e a tutti gli altri beni che è possibile non raggiungere pur desiderandoli o perdere pur non desiderandolo.

E. - Proprio questi sono.

A. - E ritieni che siano eterni, quantunque li veda in balia del fluire del tempo?

E. - Ma chi, anche se veramente pazzo, lo penserebbe?

A. - Dunque è chiaro che vi sono alcuni uomini amanti delle cose eterne ed altri delle temporali. Abbiamo stabilito inoltre che si danno due leggi, una eterna, l'altra temporale. Dunque se hai sentimento d'equità, fra le due categorie quali uomini giudichi subordinati alla legge eterna e quali alla temporale?

E. - Penso che la risposta sia a portata. Ritengo che gli uomini felici mediante l'amore ai beni eterni si pongono sotto la legge eterna, agli infelici invece viene imposta la temporale.

A. - Giudichi rettamente purché tu ritenga assiomatico il principio, già reso

evidente dalla dimostrazione, che coloro i quali sono schiavi della legge temporale non possono esser liberi dalla legge eterna, da cui deriva, come abbiamo detto, tutto ciò che è giusto e che con giustizia è nel divenire.

Comprendi poi con certezza, in quanto evidente, che coloro i quali mediante la volontà buona si conformano alla legge eterna, non hanno bisogno della legge temporale.

E. - Ammetto ciò che dici.

Funzione della legge civile...

15. 32. *A.* - Dunque la legge eterna ordina di distogliere l'amore dai beni temporali e volgerlo purificato ai beni eterni.

E. - Sì, certamente.

A. - E, secondo te, che cosa ordina la legge temporale se non che gli uomini posseggano, quando li richiedono per la soddisfazione del bisogno, quei beni che nel tempo si possono considerar propri con una norma tale che siano garantiti il rapporto e la società umana quanto è possibile in questo ordine di cose? Tali beni sono appunto, prima di tutto il corpo e quei fattori che sono considerati i suoi beni, come la salute, l'integrità dei sensi, le forze, la bellezza e altri se ve ne sono, alcuni indispensabili alle arti superiori e quindi più pregevoli e altri più ordinari. Viene in secondo luogo la libertà. Preciso che è vera libertà soltanto quella degli uomini felici e osservanti della legge eterna. Adesso però sto parlando della libertà per cui sono considerati liberi gli individui i quali non sono proprietà di altri individui e che è desiderata da coloro che vogliono essere emancipati dagli individui di cui son proprietà. In terzo luogo sono i genitori, i fratelli, il coniuge, i figli, i parenti, gli affini e familiari e tutti quelli che sono a noi congiunti con qualche vincolo. In quarto luogo la società civile che di solito è considerata una patria, e in essa gli onori, il prestigio e quella che si dice la celebrità. Infine viene la ricchezza. Con questo termine si comprendono tutte le cose, di cui siamo giuridicamente proprietari e nei cui confronti manifestiamo di avere il potere di vendere e donare. È arduo e lungo, e in definitiva non necessario al nostro intento, spiegare come la legge temporale, nell'ordine di questi beni, distribuisca a ciascuno il suo. Basta precisare che il potere coattivo della legge temporale si riduce a privare il reo dei beni suddetti o di parte di essi. Dunque reprime col timore e per raggiungere il proprio fine esercita una norma costrittiva sulla coscienza degli infelici, al cui ordinamento è stata predisposta. Ed essi, nell'atto che temono di perdere questi beni, nell'usarli osservano una determinata norma adatta al vincolo civile, quale può essere costituito da individui in quelle condizioni. Ma la legge non reprime la colpa quando si amano le cose temporali, ma quando si sottraggono illegalmente agli altri. Rifletti dunque se siamo giunti alla soluzione che sembrava senza limiti.

Eravamo partiti appunto col chiederci in quali limiti la legge, con cui si amministrano i cittadini e gli stati, ha il diritto di punire.

E. - Sì, vi siamo giunti, lo veggo.

...sui beni che non dipendono da noi.

15. 33. *A.* - Dunque vedi pure che non vi sarebbe pena, tanto quella che si irroga agli uomini per ingiustizia come quella che si irroga per giustizia coattiva, se essi non amassero le cose che si possono sottrarre a chi non è consenziente.

E. - Veggo anche questo.

A. - Dunque un tizio usa male ed un altro bene le medesime cose. Quegli che le usa male, con amore si aggroviglia tenacemente ad esse e diviene appunto subordinato a cose che dovevano essere a lui subordinate e le riconosce come beni per lui mentre egli stesso doveva essere il bene per esse disponendole al fine e usandole bene. Chi al contrario ne usa secondo ragione riconosce, sì, che essi sono beni, ma non per lui perché non lo rendono né buono né più buono. Esse piuttosto lo divengono da lui. Quindi non si attacca ad esse con amore e non le considera come membra della propria coscienza, e questo avviene amandole, affinché non lo rendano deforme con una dolorosa piaga, quando dovranno essere amputate. Si deve al contrario elevare integralmente al di sopra di esse, pronto, se è necessario, a disporne ordinatamente, più pronto a perderle e non disporne. Ma stando così le cose, penseresti di accusare l'argento e l'oro per colpa degli spilorci, il cibo per colpa dei ghiottoni, il vino per colpa degli ubriaconi, la bellezza femminile per colpa dei libertini e degli adulteri, e così di seguito, anche perché puoi osservare che il medico usa bene il fuoco e l'avvelenatore usa il pane per il delitto?

E. - Verissimo che non le cose ma gli uomini i quali le usano male sono colpevoli.

Male e peccato come pervertimento...

16. 34. *A.* - Giusto. Oramai, come suppongo, cominciamo a comprendere la funzione della legge eterna ed è accertato fino a qual punto possa giungere la legge temporale nella sanzione. Sono state inoltre distinte con sufficiente chiarezza due categorie di cose, quelle eterne e quelle temporali, come pure due categorie di individui, gli uni che scelgono ed amano le cose eterne, gli altri le temporali. È stato anche accertato che è dato dalla volontà l'oggetto che si sceglie per il conseguimento e il possesso e che soltanto dalla volontà la ragione viene destituita dalla rocca del dominio e dalla razionale finalità. Infine è chiaro che non si deve incolpare la cosa, qualora se ne usi male, ma chi ne usa male. Riportiamoci dunque, se vuoi, al problema posto al principio di questo discorso ed esaminiamo se ha avuto la sua soluzione. Ci eravamo proposti di indagare

che cos'è agire male e in vista di questo assunto abbiamo esposto tutti i temi suddetti. Ora conseguentemente è possibile riflettere ed esaminare se agir male è essenzialmente trascurare le cose eterne che la ragione da sé possiede, da sé intuisce e che non può perdere se le ama per procurarsi come grandi e ammirabili le cose temporali e i piaceri che si provano mediante il corpo, la parte più vile dell'uomo e che non possono essere stabili. In questa categoria mi pare che siano incluse tutte le azioni malvagie, cioè i peccati. Attendo di conoscere il tuo parere.

...e scelta del bene mutevole.

16. 35. E. - È come tu dici ed io confermo che tutti i peccati sono inclusi in questo unico concetto: distogliersi dal mondo immutevole dei valori e volgersi alle cose mutevoli del divenire. Queste tuttavia sono disposte razionalmente in un proprio ordine e sono espressioni di una certa bellezza. È dunque di una coscienza pervertita e derogante dalla finalità rendersi schiava di esse nel possederle poiché dall'ordinamento e legge divina è stata resa superiore ad esse per dominarle col proprio potere. E mi pare di vedere già definitivamente risolto anche il problema del principio per cui si agisce male. L'avevamo preso in esame in seguito all'altro problema del significato dell'agire male. Salvo errore, si agisce male, come ha confermato lo svolgimento della dimostrazione, per libero arbitrio della volontà. Ma ora mi pongo il problema se era opportuno che dal nostro creatore ci fosse dato il libero arbitrio giacché è chiaro che da esso proviene il potere di peccare. Sembra proprio che non si sarebbe peccato qualora se ne fosse stati privi. S'incorre anche nella difficoltà che Dio possa esser considerato autore delle nostre cattive azioni.

A. - Non spaventarti affatto per questa difficoltà. Si richiede però un momento più opportuno per trattarne diligentemente. Questo discorso chiede ormai misura e limite e vorrei tu credessi che con esso è stato picchiato, per così dire, alle porte di un problema di ordine superiore. Ma quando, con la guida di Dio, cominceremo a penetrare nell'interno, potrai apprezzare certamente la grande differenza fra la presente disputa e le seguenti e la maggiore importanza di queste, non soltanto per l'elevatezza della indagine ma anche per la dignità dell'argomento e la splendida luce della verità. Ci soccorra la fede affinché la divina provvidenza ci consenta di continuare e portare a termine il cammino che abbiamo intrapreso.

E. - Mi rimetto alla tua volontà e nell'apprezzamento e nell'augurio le associo molto volentieri la mia.

LIBRO SECONDO

DIO E IL LIBERO ARBITRIO

Dio uomo e volontà (1, 1 - 2, 6)

Dio e il libero arbitrio.

1. 1. *E.* - Se è possibile, manifestami la ragione per cui Dio ha concesso all'uomo il libero arbitrio della volontà. Se non l'avesse, non potrebbe peccare.

A. - Ma per te è apoditticamente noto che Dio gli ha dato questo potere e pensi che non doveva essergli dato?

E. - Per quanto mi è sembrato di capire dal libro precedente, si ha il libero arbitrio della volontà e soltanto per esso si pecca.

A. - Anche io ricordo che questo tema ci si è reso evidente. Ma ora io ti ho chiesto se tu hai conoscenza certa che proprio Dio ci ha dato questo potere che evidentemente si ha e per cui evidentemente si pecca.

E. - Nessun altro, penso. Da lui siamo e tanto che si peccchi o si agisca bene, da lui si hanno la pena e il premio.

A. - Ma anche questo voglio sapere, se ne hai conoscenza certa, ovvero se, mosso dall'autorità, lo ammetti per fede opinativamente, senza averne scienza.

E. - Ammetto che sull'argomento dapprima mi soli rimesso alla autorità. Ma che cosa di più vero che ogni bene è da Dio e che ogni cosa giusta è bene e che è cosa giusta la pena a chi pecca e il premio a chi agisce bene? Ne consegue che da Dio è retribuito con l'infelicità chi pecca, con la felicità chi agisce bene.

L'uomo è da Dio.

1. 2. *A.* - Non faccio obiezioni. Chiedo però ancora come sai che siamo da lui. Questo ancora non lo hai dimostrato, ma soltanto che da lui si hanno la pena e il premio.

E. - Ma questo lo considero dimostrato soltanto in base al principio ormai reso evidente che è Dio a punire i peccati poiché da lui è la perfetta giustizia. Può essere di una qualsiasi bontà concedere benefici ad estranei che non ne dipendono, ma non è della giustizia punire chi non ne dipende. Ne consegue che noi da lui dipendiamo perché non solo è benigno verso di noi nel dare, ma è anche giustissimo nel punire. Inoltre si può dimostrare che l'uomo è da Dio anche dal principio da me posto e da te concesso che ogni bene è da Dio. Infatti l'uomo, in quanto uomo, è un determinato bene perché, quando vuole, può vivere secondo ragione.

Anche la volontà è da Dio.

1. 3. *A.* - Certo che se le cose stanno così, è già risolto il problema che hai proposto. Se l'uomo è un determinato bene e se non potesse agire secondo ragione se non volendolo, ha dovuto avere la libera volontà, senza di cui non

poteva agire moralmente. Infatti non perché mediante essa anche si pecca, si deve ritenere che per questo Dio ce l'ha data. È ragione sufficiente che doveva esser data il fatto che senza di essa l'uomo non può vivere moralmente. Si può inoltre comprendere che per questo scopo è stata data anche dal motivo che se la si userà per peccare, viene punita per ordinamento divino. Ma sarebbe ingiusto se la libera volontà fosse stata data non solo per vivere secondo ragione ma anche per peccare. Come infatti sarebbe giustamente punita la volontà di chi l'ha usata per un'azione per cui è stata data? Quando invece Dio punisce il peccatore, sembra proprio dire: " Perché non hai usato la libera volontà per il fine cui te l'ho data? "; cioè per agir bene. Se l'uomo fosse privo del libero arbitrio della volontà, come si potrebbe concepire quel bene per cui si pregia la giustizia nel punire i peccati e onorare le buone azioni? Non sarebbe appunto né peccato né atto virtuoso l'azione che non si compie con la volontà. Conseguentemente, se l'uomo non avesse la libera volontà, sarebbero ingiusti pena e premio. Fu necessario dunque che tanto nella pena come nel premio ci fosse la giustizia poiché questo è uno dei beni che provengono da Dio. Fu necessario quindi che Dio desse all'uomo la libera volontà.

Perché se ne usa male?

2. 4. *E.* - A questo punto concedo che ce l'ha data Dio. Ma non ti sembra, scusa, che se è stata data da Dio per agire secondo ragione, non dovrebbe esser possibile che si volga a peccare? È lo stesso caso della giustizia che è stata data all'uomo per agire moralmente. È forse possibile che mediante la giustizia che già si possiede si viva male? Così mediante la volontà non si potrebbe peccare se la volontà fosse stata data per agire moralmente.

A. - Come spero, Dio mi concederà di poterti rispondere o piuttosto che tu possa risponderti perché te lo insegna nell'interiorità la stessa verità che è la sovrana maestra di tutti. Ma dimmi un po' se è opportuno dire che non doveva esserci dato ciò che riconosciamo come dato da Dio, supposto che ritieni come certo e oggetto di conoscenza ciò che ti avevo chiesto, cioè se Dio ci ha dato una libera volontà. Se non è certo che ce l'ha data, ragionevolmente indaghiamo se ce l'ha data per il bene sicché, una volta scoperto che ci è stata data per il bene, è accertato anche che ce ne ha fatto dono colui da cui derivano all'uomo tutti i beni. Se poi si scoprisse che non è stata data per il bene, si comprenderebbe che non ce l'ha potuta dare lui perché è blasfemo considerarlo colpevole. Se invece è certo che egli l'ha data, bisogna riconoscere, comunque sia stata data, che doveva esser data e non altrimenti da come è stata data. L'ha data un essere, la cui opera è assolutamente impossibile biasimare.

S'invoca la fede.

2. 5. E. - Ritengo queste verità con fede incrollabile, ma poiché non ne ho ancora scienza, iniziamo la ricerca come se tutte fossero opinabili. Osservo infatti che dalla supposizione che la libera volontà è stata data per agire secondo ragione, supposizione che rimane opinabile perché mediante essa possiamo anche peccare, diviene opinabile anche l'altra: se doveva esser data. Se infatti è opinabile che è stata data per agire moralmente, è opinabile anche che doveva esser data. Ne consegue che sarà opinabile anche che ce l'ha data Dio perché se è opinabile che doveva esser data, è opinabile anche che da lui sia stata data. Sarebbe blasfemo pensare che abbia dato un dono che non doveva esser dato.

A. - Per lo meno è apodittico per te che Dio esiste.

E. - Anche questo ritengo innegabile non per conoscenza intellettuale ma per fede.

A. - Ma supponi che uno di quegli insipienti, di cui è stato scritto: *Ha detto l'insipiente dentro di sé: Dio non esiste*¹, ti facesse proprio questo discorso e non volesse ammettere con te per fede ciò che tu ammetti, ma conoscere se per fede ammetti delle verità. Pianteresti in asso questo tizio ovvero riterresti opportuno dimostrare in qualche modo ciò che ritieni innegabile, soprattutto se egli non intendesse resistere per cocciutaggine, ma conoscere criticamente?

E. - L'ultima tua clausola mi indica sufficientemente ciò che dovrei rispondergli. Anche nell'ipotesi che fosse completamente irragionevole, mi concederebbe che non si deve discutere di alcun argomento, e soprattutto di argomento tanto importante, con un tipo sleale e cocciuto. Quando mi ha concesso questo, prima dovrebbe intendersi con me perché io gli creda che con disposizione sincera indaga sull'argomento e che in lui, per quanto attiene all'argomento, non si nascondono slealtà e cocciutaggine. A questo punto gli dimostrerei, cosa possibile a tutti secondo me, quanto sarebbe disposizione più equanime se, come egli desidera che un interlocutore gli creda nei confronti dei propri sentimenti intimi, a lui noti e ignoti all'altro, così anche egli credesse all'esistenza di Dio sull'autorità dei Libri di uomini illustri. Essi hanno testimoniato nelle scritture di esser vissuti col Figlio di Dio ed hanno tramandato di aver visto cose che sarebbero assolutamente impossibili se Dio non esistesse. Soggiungerei che sarebbe ben presuntuoso se mi criticasse perché ho creduto a loro, quando pretende che io creda a lui. Concluderei che non può trovare pretesti per non volere imitare ciò che non riesce a rimproverare ragionevolmente.

A. - Dunque tu supporresti che sia criterio sufficiente dell'esistenza di Dio il fatto che non pregiudizialmente abbiamo giudicato di doverci rimettere ad uomini autorevoli. E allora perché, scusa, non pensi ugualmente che dobbiamo rimetterci all'autorità dei medesimi scrittori per quanto attiene agli altri argomenti che abbiamo iniziato ad esaminare come opinabili e misteri addirittura? Potremmo non affannarci più nella indagine.

E. - Ma noi desideriamo avere conoscenza e scienza di quanto accettiamo per fede.

Fede e ragione.

2. 6. A. - A ragione ricordi il tema che non possiamo negare di aver posto all'inizio della precedente discussione. Se altro non fosse credere ed altro conseguire con l'intelletto e se prima non si dovesse credere la verità di ordine superiore e trascendente che desideriamo conseguire con l'intelletto, non a proposito avrebbe detto il Profeta: *Se non crederete, non conseguirete con l'intelletto*². Ed anche nostro Signore con le parole e le azioni ha esortato coloro che ha chiamato alla salvezza ad avere prima la fede. Ma in seguito, parlando del dono che doveva dare ai credenti, non disse: " Questa è la vita eterna che credano ", ma: *Questa è la vita eterna che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo*³. Poi a coloro che già credono dice: *Cercate e scoprirete*⁴. E non si può considerare scoperto ciò che, non essendo oggetto di scienza, si accetta per fede e nessuno diviene idoneo a scoprire Dio se prima non accetta per fede ciò di cui in seguito avrà scienza. Quindi ossequenti al precetto del Signore cerchiamo con insistenza. Ciò che cerchiamo perché ce ne esorta, lo scopriremo perché ce lo mostra nei limiti in cui è possibile scoprire in questa vita l'oggetto trascendente da individui come noi. Si deve poi credere che dai più buoni, mentre ancora sono in questo mondo, e da tutti gli uomini buoni e pii dopo questa vita, tale oggetto con più perfetta chiarezza è conseguito per visione. Si deve sperare che sia così anche per noi e, disprezzate le cose terrene e umane, lo si deve considerare ed amare con ogni impegno.

Dio esiste (3, 7 - 15, 40)

Essere, vivere e pensare nell'uomo.

3. 7. Ricerchiamo dunque, se vuoi, nel seguente schema: primo, come si dimostra l'esistenza di Dio; secondo, se da lui sono tutte le cose in quanto sono buone; infine, se fra le cose buone sia da porre la libera volontà. Dalla loro evidenza risulterà apodittico, come ritengo, se essa con ragione sia stata data all'uomo. E tanto per cominciare con le nozioni più immediate, prima di tutto ti chiedo se tu stesso esisti. Ma forse temi che nel corso di questo dialogo stai subendo una illusione perché se tu non esistessi, non potresti assolutamente subire illusioni?.

E. - Passa ad altro piuttosto.

A. - Dunque poiché è evidente che esisti e non ti sarebbe evidente se non vivessi, è evidente anche che vivi. E pensi che queste due nozioni sono assolutamente vere?

E. - Lo penso certamente.

A. - Dunque, anche questo è evidente: che tu pensi.

E. - Sì.

A. - E delle tre nozioni quale ritieni superiore?

E. - Il pensiero.

A. - E perché lo ritieni?

E. - Vi son tre nozioni: essere, vivere e pensare. Anche la pietra è, anche la bestia vive, ma non penso che la pietra viva e la bestia pensi. È assolutamente certo invece che chi pensa è e vive. Non ho alcun dubbio dunque nel giudicare superiore il soggetto, nel quale siano tutte e tre a preferenza di quello, al quale ne manchino due o una sola. Chi vive, certamente esiste ma non segue che pensi. E suppongo che tale sia la vita della bestia. Chi esiste, non per questo vive e pensa. Posso ammettere che esistono cadaveri, ma nessuno direbbe che vivono. E chi non vive, a più forte ragione non pensa.

A. - Stiamo affermando dunque che delle tre nozioni due mancano al cadavere, una alla bestia, nessuna all'uomo.

E. - Sì.

A. - Affermiamo anche che delle tre è superiore quella che l'uomo possiede assieme alle altre due, cioè il pensare, perché implica in chi la possiede l'essere e il vivere.

E. - Sì, certamente.

Sensi, sensibile e senso interiore.

3. 8. *A.* - Dimmi ora se conosci di avere i sensi che tutti conoscono: della vista, udito, odorato, gusto e tatto.

E. - Sì.

A. - Che cosa pensi che sia di competenza della vista, cioè cosa pensi che si percepisca con la vista?

E. - Tutti gli oggetti sensibili.

A. - Dunque con la vista percepiamo anche il duro e il molle?

E. - No.

A. - Quale è dunque l'oggetto proprio della vista che con essa si percepisce?

E. - Il colore.

A. - E con l'udito?

E. - Il suono.

A. - Con l'odorato?

E. - L'odore.

A. - Col gusto?

E. - Il sapore.

A. - E col tatto?

E. - Il molle e il duro, il levigato e il ruvido e simili.

A. - E le figure sensibili, grandi e piccole, quadrate e rotonde e simili non si percepiscono forse col tatto e con la vista e quindi non sono di competenza soltanto del tatto o della vista, ma dell'uno e dell'altra?

E. - Comprendo.

A. - Comprendi dunque anche che i singoli sensi hanno oggetti propri che trasmettono alla coscienza e alcuni hanno oggetti comuni.

E. - Anche questo capisco.

A. - Si può dunque con uno dei sensi discriminare la competenza propria di ciascuno e quale oggetto comune hanno tutti o alcuni di essi?

E. - No assolutamente, ma tali competenze sono discriminate da un senso interiore.

A. - Ed è forse la ragione di cui le bestie sono prive? Col pensiero appunto, come suppongo, ci rappresentiamo i sensibili e li conosciamo nel loro essere obiettivo.

E. - Direi piuttosto che con la ragione ci rappresentiamo l'esistenza di un determinato senso interno, al quale dai cinque sensi esterni sono rimandati tutti i sensibili. Altro è infatti il senso con cui la bestia vede ed altro la facoltà con cui, nell'atto del vedere, percepisce, fugge o appetisce. Il primo si ha nel senso della vista, l'altro dentro, nell'anima. Con esso appunto gli animali appetiscono e si procurano, se soddisfatti nel bisogno, ovvero fuggono e respingono, se disgustati, gli oggetti che si percepiscono non solo con la vista, ma anche con l'udito e gli altri sensi. E questa facoltà non si può considerare né vista, né udito, né odorato, né gusto, né tatto, ma non saprei quale altra facoltà che unifica gli altri. E sebbene questo atto lo avvertiamo con la ragione come ho detto, non posso tuttavia chiamarlo pensiero poiché è chiaro che è presente anche nelle bestie.

Senso e ragione.

3. 9. *A.* - Conosco tale facoltà qualunque sia e non esito a chiamarla senso interiore. Ma se l'oggetto percepito con i sensi non trascende anche questo senso, non può raggiungere scienza. Si ha scienza soltanto dell'oggetto che è rappresentato con la ragione. È scienza ad esempio, per tacere di altri casi, che è impossibile percepire i colori con l'udito e i suoni con la vista. E nell'atto che se ne ha scienza, essa non si raggiunge né con la vista, né con l'udito, né col senso interiore, di cui anche le bestie non sono prive. Non si può ammettere infatti nelle bestie la conoscenza che la luce non si percepisce con l'udito e il suono con la vista poiché tali competenze si distinguono per riconoscimento e rappresentazione del pensiero.

E. - Non posso dire di avere chiaro il concetto. Quale difficoltà se le bestie col

senso interno, di cui, per tuo consentimento, non sono prive, discriminassero che i colori non si percepiscono con l'udito e i suoni con la vista?

A. - Ma tu pensi davvero che siano capaci di distinguere un colore dall'altro, il senso che risiede nell'organo della vista da quello interiore anorganico e la ragione con cui queste nozioni sono separatamente definite e analizzate?

E. - No, certamente.

A. - E la ragione al contrario potrebbe distinguere queste quattro nozioni l'una dall'altra se ad essa non fossero riportati il colore mediante il senso della vista, questo a sua volta mediante il senso interno che lo regola, e questo da sé, a meno che non si sia interposta un'altra funzione?

E. - Non vedo come sarebbe altrimenti possibile.

A. - E vedi anche che il colore si percepisce col senso della vista, ma che un senso da sé medesimo non si percepisce? Infatti con lo stesso senso con cui vedi il colore non vedi che la vista vede.

E. - Non del tutto lo vedo.

A. - Sforzati di avere distinti questi concetti. Non puoi negare, penso, che altro è il colore ed altro vedere il colore ed altro ancora, quando il colore non è presente, avere il senso per cui si possa vedere se fosse presente.

E. - Distinguo i concetti e ammetto che differiscono.

A. - E dei tre oggetti con la vista vedi altro che il colore?

E. - Nient'altro.

A. - Di' dunque con che vedi gli altri due. Non potresti distinguerli se non fossero percepiti.

E. - Non so altro; so che ci sono, e basta.

A. - Non sai davvero se è già la ragione stessa, oppure quella facoltà vitale che abbiamo chiamato senso interno regolatore dei sensi, oppure altro?

E. - No.

A. - Sai per lo meno che tali oggetti possono essere distinti soltanto dalla ragione e che la ragione distingue soltanto gli oggetti che sono offerti alla sua attenzione.

E. - Certo.

A. - Ed ogni altra facoltà dunque con cui si può percepire tutto ciò di cui si avrà scienza è in funzione della ragione, alla quale offre e rimanda qualsiasi oggetto conosciuto. Così gli oggetti percepiti possono essere distinti nelle rispettive competenze ed essere rappresentati non solo col senso ma anche con la ragione.

E. - Sì.

A. - Quindi la ragione stessa, che distingue l'una dall'altra le facoltà subalterne e le loro rappresentazioni e conosce la differenza fra di esse e se stessa, conferma su di loro la propria superiorità. Può dunque essere rappresentata da altra facoltà fuorché da se stessa, cioè dalla ragione? Oppure potresti esser cosciente di aver la ragione se non ne avessi la certezza dalla stessa ragione?.

E. - Assolutamente vero.

A. - Quando dunque si percepisce il colore, col senso stesso non si percepisce di percepire, e quando si ode un suono, non si ode anche l'udito e quando si odora una rosa, non dà odore anche l'odorato e quando si gusta qualche cosa, non ha sapore lo stesso gusto e nel toccare qualche cosa, non si percepisce col tatto lo stesso senso del tatto. È chiaro dunque che i cinque sensi non si possono percepire da sé, sebbene con essi si percepiscano i vari sensibili.

E. - Chiaro.

Funzione del sensi interiore.

4. 10. *A.* - È chiaro anche, suppongo, che il senso interno non percepisce soltanto gli oggetti che ha ricevuto dai cinque sensi esterni, ma che da esso sono percepiti i sensi stessi. La bestia non si modificherebbe sensibilmente o appetendo un oggetto o fuggendolo, se non percepisce di percepire, non per avere scienza che è soltanto della ragione, ma per modificarsi, e questo certamente non lo percepisce con qualcuno dei cinque sensi. Se il concetto rimane oscuro, si chiarirà se poni attenzione a ciò che, a titolo d'esempio, si nota sufficientemente in un senso, come la vista. Sarebbe infatti assolutamente impossibile alla bestia aprire gli occhi e modificare la vista osservando l'oggetto che istintivamente vuol vedere se precedentemente non percepisce di non vederlo perché o tiene gli occhi chiusi o non modificati dall'oggetto in parola. Se poi percepisce di non vedere mentre non vede, è necessario anche che percepisca di vedere mentre vede, giacché non col medesimo stimolo modifica la vista se vede e la modifica se non vede. Indica così di percepire l'uno e l'altro. Ma non è altrettanto evidente che una tale vita, che percepisce di percepire i sensibili, sia cosciente di sé. Certo che ciascun uomo, se si analizza, scopre che ogni essere vivente rifugge dalla morte. E poiché essa è contraria alla vita, è necessario che la vita abbia coscienza di sé nell'atto che rifugge, dal suo contrario. E se il concetto non è ancora evidente, si passi avanti. Dobbiamo muoverci verso il nostro obiettivo con argomenti pienamente evidenti. Frattanto sono evidenti le nozioni: che col senso si percepiscono gli oggetti sensibili, che un senso non si può percepire da sé, che col senso interno si percepiscono i sensibili mediante il senso e immediatamente il senso stesso, che con la ragione si conoscono tutte le suddette nozioni ed essa stessa e divengono così contenuti di scienza. Non ti pare?

E. - Sì, certo.

A. - Ed ora dimmi qual è l'origine di questa discussione. Da un bel po', desiderosi di giungere alla soluzione, ci stiamo affaccendando per questa via.

Essere reale ed essere vivente.

5. 11. *E.* - Per quanto ricordo, si sta ancora svolgendo il primo dei tre problemi che poco fa, per stabilire, il procedimento della discussione, ci siamo proposti, cioè come si possa rendere evidente che Dio esiste, sebbene si debba credere con assoluta fermezza.

A. - Ricordi cori precisione. Ma desidero che rammenti con esattezza anche che nel chiederti se hai pura conoscenza di esistere, ci si è rivelato che hai pura conoscenza non solo di questa nozione, ma anche di altre due.

E. - Anche questo ricordo.

A. - E adesso considera a quale di queste tre nozioni pensi che appartenga l'oggetto sensibile in genere. In altri termini rifletti in quale categoria ritieni di dover assegnare in genere l'oggetto che il nostro senso percepisce con l'organo della vista o con qualsiasi altro corporeo, se cioè, nella categoria dell'essere che è soltanto reale, oppure anche vivente o addirittura pensante.

E. - In quella dell'essere soltanto reale.

A. - E in quale delle tre categorie includi il senso?

E. - In quella dell'essere vivente.

A. - E dei due quale giudichi superiore, il senso o il sensibile?

E. - Il senso, certamente.

A. - Perché?

E. - Perché l'essere vivente è superiore all'essere soltanto reale.

Il senso interiore superiore agli altri...

5. 12. *A.* - Nella precedente indagine abbiamo considerato il senso interno inferiore al pensiero e comune con le bestie. Ma dubiteresti di considerarlo superiore al senso, con cui ci rappresentiamo il sensibile e che, come è già stato detto, è da considerarsi superiore al sensibile stesso?

E. - No, certamente.

A. - Ma vorrei sapere da te anche la ragione per cui non ne dubiti. Non potrai affermare certamente che il senso interno sia da assegnarsi, fra le tre categorie, a quella dell'essere pensante, ma sicuramente a quella dell'essere reale e vivente, sebbene sia privo di pensiero. Il senso interno appunto è presente anche nelle bestie, in cui il pensiero non è presente. Stando così le cose, chiedo perché consideri il senso interiore più perfetto del senso con cui si rappresentano i sensibili, dal momento che entrambi sono nella categoria dell'essere vivente. Hai considerato il senso che rappresenta i sensibili superiore ai sensibili appunto perché essi sono sul piano dell'essere soltanto reale, esso invece su quello del vivente. Dimmi dunque perché reputi più perfetto il senso interno, se anche esso è su quel piano. Potrai dire che il senso interno percepisce l'altro. Ma, secondo me, non troverai una regola con cui possiamo fissare che il senziente è in genere superiore al suo sensato. Potremmo forse esser costretti ad

ammettere che il pensante è in genere superiore al suo pensato. Ed è falso. L'uomo ha pura intellesione della sapienza, ma non è più perfetto della sapienza stessa. Esamina dunque perché ti sei fatta l'opinione che il senso interiore è da considerarsi superiore al senso con cui si rappresentano i sensibili.

E. - Perché lo considero come regolatore e giudice dell'altro. Se infatti al senso esterno venisse a mancare qualche aspetto della sua funzione, l'altro, per così dire, richiederebbe la dovuta prestazione come ad un subalterno, come dianzi è stato detto. L'organo della vista non vede di vedere o non vedere e poiché non lo vede, non può giudicare per quale aspetto la percezione è manchevole o perfetta. È il senso interno che stimola anche l'anima della bestia ad aprire gli occhi chiusi e a rendere compiuto ciò che percepisce manchevole. E non si può certamente dubitare che chi giudica è superiore a ciò che si giudica.

A. - Vuoi dir dunque che l'organo corporeo in qualche modo giudica il sensibile? Sono di sua competenza appunto il piacere e la molestia secondo che è stimolato dal sensibile con dolcezza o violenza. Infatti come il senso interno giudica che cosa manca o è sufficiente alla sensazione visiva, così la sensazione visiva giudica che cosa manca o completa i colori. Allo stesso modo, come il senso interno giudica del nostro udito se è insufficiente mente o sufficientemente disposto, così l'udito giudica dei suoni distinguendo se una loro parte scorre armonicamente e un'altra urti perché stonata. Non è necessario addurre gli altri sensi. Già puoi avvertire, come penso, ciò che intendo dire, che cioè il senso interno giudica dei sensi esterni nell'avvertirne la integrità e nel richiederne la funzione, allo stesso modo che i sensi esterni giudicano i sensibili accogliendone l'impressione se piacevole, respingendola se spiacevole.

E. - Vedo e ammetto che i concetti sono del tutto veri.

...ad esso la religione...

6. 13. *A.* - Ed ora considera se la ragione giudica anche del senso interno. Ed ormai non ti chiedo più se dubiti che essa gli è superiore perché non dubito che così giudichi. D'altronde non ritengo di dover chiedere se la ragione giudica del senso interiore. In definitiva soltanto la ragione avverte in quali termini fra gli oggetti che le sono inferiori, cioè i corpi, i sensi esterni e il senso interno, uno sia superiore all'altro e di quanto esso sia loro superiore. Non lo potrebbe se non li giudicasse.

E. - Chiaro.

A. - Allora alla natura che è soltanto reale, non vivente e non pensante, come è un corpo senza vita, è superiore quella che non è soltanto reale, ma anche vivente e non pensante, come è l'anima delle bestie, e a questa, a sua volta, è superiore quella che è insieme reale, vivente e pensante, come nell'uomo l'intelligenza. Dunque, secondo te, in noi, cioè in esseri in cui la natura ha per

costitutivo di renderci uomini, è possibile scoprire un principio superiore a quello che, fra i tre, abbiamo posto al terzo posto? È chiaro che noi abbiamo un corpo e una determinata vita, per cui il corpo è animato e vivificato. I due principi li troviamo anche nelle bestie. Vi è poi un terzo principio, quasi capo oppure occhio della nostra anima, o altro che possa dirsi più convenientemente dell'intelligenza che pensa. E la natura delle bestie non l'ha. Rifletti dunque, ti prego, se puoi scoprire qualche altro principio che nella natura umana sia più sublime della ragione.

E. - Penso proprio che sia il più alto.

...alla ragione l'eterno immutabile.

6. 14. A. - E se si potesse scoprire un essere, di cui non puoi dubitare non solo che esiste, ma anche che è superiore al nostro pensiero, dubiteresti, a parte la sua essenza, di considerarlo Dio?

E. - Se io potessi scoprire un essere superiore a ciò che della mia natura è più perfetto, non necessariamente dovrei ammettere che è Dio. Non son d'accordo di dover considerare Dio l'essere, a cui il mio pensiero è inferiore, ma quello a cui nessun essere è superiore.

A. - Proprio così poiché egli ha concesso al tuo pensiero di pensarlo con vera religiosità. Ma, scusa, se tu scoprirai che sopra il nostro pensiero v'è soltanto l'eternamente immutabile, dubiterai ancora di considerarlo Dio? Sai infatti che i corpi sono nel divenire; ed è evidente anche che la vita stessa, da cui il corpo è animato, non è esente, attraverso vari fenomeni, dal divenire. Si dimostra inoltre che è sicuramente nel divenire il pensiero stesso che ora si muove ed ora non si muove al vero e talora lo raggiunge e talora non lo raggiunge. Dunque se il pensiero senza il sussidio dell'organo corporeo e senza la mediazione del tatto, del gusto, dell'odorato, dell'udito, della vista e altro senso, inferiore al pensiero stesso, ma da sé immediatamente intuisce un essere eterno e immutabile e ad un tempo se stesso inferiore, deve anche necessariamente ammettere che quell'essere è il suo Dio.

E. - Ammetterò che è Dio se risulterà che non v'è essere a lui superiore.

A. - D'accordo. A me basta dimostrare che esiste un essere tale che dovrai considerare come Dio, ovvero, se ve n'è uno a lui superiore, dovrai ammettere che è Dio. Quindi tanto se v'è come se non v'è un essere a lui superiore, sarà evidente che Dio esiste, quando, secondo la promessa, avrò dimostrato col suo aiuto che è superiore al pensiero.

E. - Dimostra dunque ciò che dici di aver promesso.

Senso e ragione sono individuali...

7. 15. A - Lo farò, ma prima chiedo se il mio senso esterno è il medesimo del tuo o al contrario il mio è soltanto mio e il tuo soltanto tuo. Se così non fosse, io non potrei vedere un oggetto senza che anche tu lo veda.

E. - Ritengo che, quantunque identici come forma, noi abbiamo distinti i sensi della vista, dell'udito e gli altri. Un individuo può non soltanto vedere, ma anche udire ciò che un altro non ode, e percepire col proprio senso qualsiasi oggetto che un altro non percepisce. È chiaro dunque che il tuo senso è soltanto tuo e che il mio è soltanto mio.

A. - Ed anche del senso interno risponderai così o diversamente?

E. - Non diversamente. Il mio senso interno percepisce il mio senso esterno e il tuo percepisce il tuo. Spesso infatti da qualcuno che vede un determinato oggetto sono richiesto se anche io lo vedo perché io, e non l'interlocutore, percepisco di vedere o non vedere.

A. - Ed anche il pensiero, ciascuno ha il suo? Può avvenire appunto che io sto pensando ad una cosa mentre tu non la pensi e che ti è impossibile sapere se la penso, mentre io lo so.

E. - È evidente anche che ogni individuo ha una propria mente.

...ma non l'oggetto sensibile della vista e udito...

7. 16. A. - Ma puoi dire anche che nel vedere si ha un proprio sole o luna o stella di Venere, sebbene ciascuno li vede col proprio senso personale?

E. - Non lo potrei dire assolutamente.

A. - Si può dunque vedere contemporaneamente in molti un unico oggetto sebbene ognuno ha sensi propri. Ma con essi tuttavia si percepisce un unico oggetto che si vede contemporaneamente. Ne consegue dunque che, sebbene il mio senso sia distinto dal tuo, non sia distinto in mio e tuo l'oggetto che vediamo, ma si rappresenti ad entrambi e da entrambi sia visto contemporaneamente.

E. - Chiarissimo.

A. - Possiamo inoltre udire contemporaneamente un medesimo suono. E sebbene il mio udito è distinto dal tuo, non è distinto in mio e tuo il suono che udiamo o che un suo aspetto è ricevuto dal mio udito e un altro dal tuo, ma tutto il suono nella sua unità e interezza si offre da udirsi contemporaneamente ad entrambi.

E. - Anche questo è chiaro.

...gusto e odorato...

7. 17. A. - Puoi estendere il nostro discorso anche agli altri sensi esterni. Per quanto attiene all'argomento, essi si comportano in maniera non del tutto eguale e non del tutto diversa dagli altri due della vista e dell'udito. Infatti tu e io

possiamo riempire le vie respiratorie della medesima aria e percepire come odore la condizione fisica dell'aria respirata. Così entrambi possiamo gustare di un medesimo miele o altro cibo o bevanda e percepire come sapore la loro qualità. E sebbene l'oggetto sia uno solo e i nostri sensi distinti, a te il tuo e a me il mio, entrambi percepiamo un solo odore e un solo sapore. Tuttavia tu non lo percepisci col mio senso né io col tuo oppure con un altro determinato senso che sia comune ad entrambi, ma per me v'è il mio senso e per te il tuo, sebbene dall'uno e dall'altro si percepisca un solo odore o sapore. Da quanto detto si mostra dunque che questi sensi hanno una tale caratteristica in comune quale gli altri due nel vedere e nell'udire. Ma si differenziano per quanto attiene a ciò che stiamo per dire. Sebbene entrambi aspiriamo attraverso le narici la medesima aria e gustiamo il medesimo cibo, tuttavia io non aspiro la medesima parte d'aria che aspiri tu e non prendo la medesima parte di cibo che prendi tu, ma una io e un'altra tu. Dunque mentre respiro di tutta una massa d'aria, non ne aspiro se non quella parte che mi basta e tu ugualmente di tutta la massa ne aspiri quanto ti basta. Anche il cibo, quantunque sia il medesimo e sia consumato tutto da me e da te insieme, non può tuttavia esser preso tutto da me e tutto da te al modo che io odo tutta una parola e tu la puoi udire tutta nel medesimo tempo. Così tu puoi vedere di una determinata figura tanto quanto ne veggo io. Al contrario è necessario che del cibo e della bevanda una parte passi in me e l'altra in te. Non capisci molto queste cose?

E. - Ammetto anzi che sono molto chiare ed evidenti.

...e tatto.

7. 18. *A.* - E penseresti che sull'argomento di cui si tratta il senso del tatto sia da paragonarsi ai sensi della vista e dell'udito? In effetti possiamo entrambi percepire col tatto non solo il medesimo corpo, ma tu potresti toccare anche la medesima parte che toccherò io. Così entrambi potremmo percepire col tatto non solo il medesimo corpo, ma anche la medesima parte del corpo. Non è possibile infatti che io prenda tutto un cibo presentato e tu tutto ugualmente se entrambi ce ne cibiamo. Ma non così avviene per il toccare, ma a te è possibile toccare un medesimo oggetto e tutto intero che io avrò toccato sicché entrambi lo tocchiamo, non in parti distinte, ma ciascuno di noi tutto intero.

E. - Ammetto che per questo aspetto il senso del tatto è molto simile ai primi due sensi anzidetti. Ma è differente, secondo me, per il fatto che è possibile ad entrambi vedere oppure udire in un medesimo tempo un medesimo oggetto nella sua interezza, ma non è possibile ad entrambi toccare nel medesimo tempo un determinato oggetto nella sua interezza, ma in parti distinte oppure la medesima parte in tempi distinti. Non mi è possibile applicare il tatto a una parte che tu percepisci col tatto se prima tu non avrai rimosso il tuo.

L'alimento è individuale.

7. 19. *A.* - Hai risposto con accortezza. Ma devi notare anche questo fatto. Di tutti i sensibili alcuni li percepiamo io e tu, altri o io o tu. I nostri sensi al contrario li percepiamo ciascuno per proprio conto sicché io non percepisco il tuo senso e tu non percepisci il mio. E degli oggetti che da noi sono percepiti mediante i sensi, cioè delle qualità sensibili, possiamo percepire, non entrambi insieme ma singolarmente, soltanto ciò che diviene così nostro che lo possiamo assimilare e trasformare in noi. È il caso del cibo e della bevanda. Non ne potrai prendere la medesima parte che prenderò io. È vero che le nutrici offrono ai bimbi gli alimenti già masticati. Ma è assolutamente impossibile che sia restituita come cibo del bimbo quella parte che l'organo di masticazione destinerà per ingurgitamento allo stomaco della nutrice. Quando il palato gusta un alimento con piacere ne reclamerà una parte, sia pur piccola, ma irrestituibile e determina così il fenomeno conveniente alla natura del corpo. Se non fosse così, non rimarrebbe nella bocca alcun sapore dopo che i cibi masticati sono restituiti per rigurgitamento. La stessa cosa si può dire ragionevolmente del volume d'aria che inaliamo attraverso le narici perché, sebbene puoi immettere quell'aria che io emetterò, non potrai certamente immettere anche ciò che di essa si è convertito nel mio sostentamento e perciò non si può ridare. I medici appunto insegnano che si riceve il sostentamento anche dalle narici. Io soltanto posso percepire tale sostentamento respirando e non posso restituirlo emettendo, affinché inalato dalle tue narici sia percepito anche da te. E sebbene percepiamo anche gli altri sensibili, tuttavia percependoli non li trasformiamo nel nostro corpo e tutti e due possiamo percepirli sia contemporaneamente sia in momenti successivi in maniera che sia percepito anche da te il tutto o la parte che io percepisco. Tali sono la luce, il suono e anche insensibili che si percepiscono senza trasformarli.

E. - Capisco.

A. - È evidente dunque che gli oggetti che non si trasformano, eppure si percepiscono con i sensi esterni, non appartengono al modo di essere dei nostri sensi e sono quindi più comuni perché non sono trasformati col mutarsi in oggetto proprio e quasi privato.

E. - Sono proprio d'accordo.

A. - Si deve quindi intendere per proprio e quasi privato ciò che ciascuno di noi ha da solo, che da solo in sé percepisce e che appartiene a titolo particolare al proprio essere. È al contrario comune e quasi pubblico ciò che si percepisce senza sostanziale trasformazione da tutti i soggetti senzienti.

E. - Sì.

Il numero puro universale...

8. 20. *A.* - Ed ora sta attento. Dimmi se si dà un oggetto che tutti i soggetti pensanti universalmente vedano con l'atto puro del proprio pensiero. L'oggetto visto sarebbe rappresentabile a tutti, non si trasforma in possesso di coloro che se lo rappresentano, come il cibo e la bevanda, ma rimane totalmente inalterato, tanto se i pensanti lo vedono come se non lo vedono. Ma forse tu ritieni che non v'è un tale oggetto?

E. - Anzi veggo che ve ne sono molti. Basta ricordarne uno. L'ideale verità del numero è così rappresentabile a tutti i soggetti pensanti che ogni studioso di matematica tenta di raggiungerla con un proprio atto di puro pensiero. Ma uno lo può più facilmente, un altro più difficilmente e un altro non lo può affatto, sebbene essa si offre ugualmente a tutti coloro che hanno la capacità di comprenderla. E quando qualcuno la conosce nella sua verità, non si trasforma divenendo un quasi cibo di chi la conosce, e quando qualcuno la esprime erroneamente, essa non viene a mancare, ma rimanendo vera e indefettibile, quegli è tanto più in errore quanto meno la comprende.

...non si conosce col senso.

8. 21. *A.* - Bene. Osservo però che hai imbroccato subito la risposta come competente in materia. Ma se ti si dicesse che i numeri non in virtù della loro proprietà ma degli oggetti sensibili sono rappresentati al nostro pensiero come immagini determinate di cose visibili, che risponderesti? La pensi anche tu così?

E. - Non potrei certamente pensarlo. Se ho conosciuto secondo verità i numeri con un senso, mi sarebbe stato possibile conoscere col senso anche le regole della divisione o addizione. Infatti con la luce dell'intelligenza disapprovo colui che mentre fa i calcoli nell'addizionare o sottrarre ottiene un risultato erroneo. E non so per quanto tempo rimangano ancora gli oggetti che tocco col senso, come questa atmosfera e questa terra e gli altri corpi che percepisco esistenti in essi. Ma sette e tre fanno dieci, e non solo ora ma sempre, e non v'è mai stato un tempo in cui non abbiano fatto dieci e mai vi sarà tempo in cui sette e tre non faranno dieci. E ho già detto che l'indefettibile verità del numero è universale per me e per ogni soggetto pensante.

L'uno è sempre intelligibile.

8. 22. *A.* - Non ti faccio obiezioni perché affermi nella risposta verità innegabili. Ma potrai anche facilmente notare che i numeri stessi non sono derivati dalla esperienza sensibile se penserai che ogni numero varia il nome ogni volta che aumenta dell'uno. Ad esempio, se si ha due volte l'uno, il numero si chiama due; se tre, tre; e se si ha l'uno dieci volte, si denomina dieci ed ogni numero in genere si considera di tanto di quante volte ha l'uno. Ora se si ha la vera nozione

dell'uno, si trova certamente che non può essere percepito dai sensi. Si ha certezza infatti che l'oggetto sensibile universalmente non è uno ma molteplice perché è corpo ed ha quindi innumerevoli parti. Un corpuscolo, per non parlare delle sue parti ridottissime e meno differenziate, ha per lo meno una parte a destra e una a sinistra, una di sopra e una di sotto, oppure una di qua e una di là o anche alcune alla periferia e una al centro. Dobbiamo per logica necessità riconoscere che esse sono presenti in ogni particella del corpo per quanto piccola. Pertanto non si ammette che alcun corpo sia uno da un punto di vista ideale. Ma soltanto mediante la distinta conoscenza dell'uno ideale si possono in esso suddividere tante parti. Quando dunque cerco l'uno nel corpo e non dubito di non trovarvelo, so ciò che cerco, ciò che non vi trovo e che non potrò trovarvi, anzi che non v'è affatto. Se dunque so che il corpo non è uno, so che cos'è l'uno. Se infatti non conoscessi l'uno non potrei distinguere i molti nel corpo. In tutti gli esseri infatti in cui apprenderò l'uno, non lo apprendo mediante il senso. Mediante il senso conosco soltanto il corpo che, ne siamo certi, da un punto di vista ideale non è uno. Inoltre se non si ha pura conoscenza dell'uno col senso, non si ha col senso conoscenza di alcun numero, ovviamente di quelli intelligibili. Di essi appunto non ve n'è alcuno che non si denomi dalle volte che contiene l'uno e la conoscenza pura dell'uno non si ottiene col senso. Infatti una mezza parte di un corpo per quanto piccolo, sebbene il tutto risulti di due parti, ha anche essa la sua metà. Quindi le due parti sono in quel corpo ma non nel senso che siano due indivisibilmente. E il numero che ha il nome di due, poiché contiene due volte quello che è indivisibilmente l'uno, non lo può la sua metà, cioè quello che è indivisibilmente l'uno non può a sua volta contenere la mezza, la terza o un'ulteriore parte perché è indivisibile e idealmente uno.

Legge fondamentale dell'addizione.

8. 23. Inoltre seguendo la serie dei numeri dopo l'uno si incontra il due. Esso rapportato all'uno è il doppio. Il doppio di due non viene successivamente ma, interposto il tre, segue il quattro che è il doppio di due. Questa norma si estende con legge fissa e immutabile a tutti gli altri numeri. Così dopo l'uno, cioè il primo di tutti i numeri, con lo scarto che esso indica, è primo quello che contiene il suo doppio; infatti segue il due. Dopo il secondo, cioè dopo il due, con lo scarto che esso indica è secondo quello che contiene il suo doppio; dopo il due infatti primo è il tre, secondo il quattro che è il doppio del secondo. Dopo il terzo, cioè il tre, con lo scarto che esso indica, è terzo quello che è il suo doppio; infatti dopo il terzo, cioè il tre, primo è il quattro, secondo il cinque, terzo è il sei che è il doppio del terzo. Così dopo il quarto con lo scarto corrispondente il quarto contiene il suo doppio; infatti dopo il quarto, cioè il

quattro, primo è il cinque, secondo il sei, terzo il sette, quarto l'otto che è il doppio del quarto. Così in tutti gli altri numeri scoprirai la norma che si verifica nella prima coppia di numeri, cioè nell'uno e nel due, e cioè di quante unità è un determinato numero inizialmente, di tante dopo di esso è il suo doppio. Ma da quale facoltà si apprende questa norma che si conosce come immutabile, fissa e indefettibile attraverso tutti i numeri? Non si raggiungono certamente col senso tutti i numeri. Sono innumerevoli. In quale facoltà dunque si conosce che questa legge si verifica in tutti i numeri ovvero in quale rappresentazione o rappresentabile sensibile si conosce con tanta certezza una verità tanto inderogabile nell'infinita serie dei numeri se non nella luce interiore che il senso ignora?

Obiettività della legge dei numeri.

8. 24. Con queste e molte altre dimostrazioni evincenti, coloro, ai quali Dio ha dato capacità alla teoresi e che l'eccessiva polemica non avvolge di foschia, sono convinti ad ammettere che l'intelligibile verità dei numeri non è di pertinenza del senso, permane idealmente immutabile ed è universale nella conoscenza per tutti i soggetti pensanti. Molte altre nozioni possono presentarsi che universalmente e quasi di pubblico diritto si rendono accessibili ai soggetti pensanti e sono intuite con atto di puro pensiero da tutti coloro che sanno intuirle, sebbene esse permangano inderogabili e fuori del divenire. Tuttavia non posso accettare malvolentieri il fatto che, quando hai inteso rispondere alla mia domanda, ti si è presentata a preferenza l'intelligibile verità del numero. Non a caso nella Bibbia il numero è stato associato alla sapienza nel testo seguente: *Io ho scrutato perfino il mio cuore per conoscere, valutare e ricercare la sapienza e il numero* ⁵.

Diverse opinioni sulla sapienza.

9. 25. E a proposito, scusa, che cosa si deve pensare, secondo te, della stessa sapienza? Ritieni che ogni individuo abbia una certa personale sapienza, ovvero è una, universalmente accessibile a tutti e quanto più se ne partecipa, tanto più si è sapienti?

E. - Non so ancora di quale sapienza intendi parlare. Osservo che gli individui hanno varie opinioni nei confronti dell'azione e del discorso sapiente. Coloro che scelgono la milizia, a sentir loro, agiscono con sapienza e coloro che, abbandonata la milizia, impiegano un premuroso lavoro nel coltivare il campo, vantano quest'attività e la attribuiscono a sapienza. Coloro che sono accorti nell'escogitare maniere per accumulare ricchezze si ritengono sapienti e coloro che trascurano o anche rifiutano questi e tutti gli altri interessi temporali e trasferiscono interamente l'impegno nella ricerca della verità per conoscere se

stessi e Dio, giudicano che proprio questo è il grande compito della sapienza. Coloro al contrario che non vogliono dedicarsi al libero esercizio della ricerca e contemplazione del vero, ma vivono in incombenze e incarichi molto faticosi per tutelare gli interessi dei propri simili e si occupano della legislazione. e governo delle cose umane, ritengono di esser loro i sapienti. Quelli infine che fanno l'uno e l'altro e in parte vivono nella contemplazione della verità e in parte nelle attività pubbliche, che ritengono dovute alla associazione umana, pensano di avere in mano la palma della sapienza. Non parlo poi delle innumerevoli sette. Ognuna di esse, vantando i propri proseliti sugli altri, li ritiene gli unici sapienti. Ora nell'argomento che trattiamo si deve rispondere non in merito a quel che accettiamo per opinione, ma a ciò che comprendiamo con illuminata intelligenza. Dunque non potrò affatto rispondere alla tua domanda, se non conoscerò per intuizione e visione del pensiero ciò che ritengo per opinione, e cioè che cos'è sapienza in sé.

Sapienza, felicità e sommo bene.

9. 26. A. - Ma, secondo te, la sapienza non è verità, in cui si conosce e possiede il sommo bene? Tutti coloro di varie opinioni che hai ricordato desiderano il bene e fuggono il male, ma hanno diverse opinioni perché ciascuno considera il bene diversamente dall'altro. Se dunque si desidera ciò che non si doveva desiderare, sebbene non si desidererebbe senza l'opinione che sia un bene, si erra comunque. Ma è impossibile errare se non si desidera nulla e se si desidera ciò che si deve desiderare. Non si ha errore dunque nel senso che tutti gli uomini desiderano la felicità. Si ha errore al contrario in quanto non tutti seguono la via che conduce alla felicità, sebbene esplicitamente si professi che non si vuole altro che raggiungere la felicità. L'errore si ha appunto quando si segue una via, la quale non conduce alla meta che si intende raggiungere. E quanto più si erra nella via della vita, tanto meno si è sapiente perché si è più lontani dalla verità, in cui si conosce e si possiede il sommo bene. Ma si diviene felici soltanto col conseguimento e possesso del sommo bene. E tutti concordemente lo vogliamo. Come dunque è evidente che vogliamo esser felici, è evidente anche che vogliamo esser sapienti perché felici non si può esser senza sapienza. Non si è felici infatti senza il sommo bene che si conosce e possiede nella verità che denominiamo saggezza. Ora l'idea di felicità è impressa nel nostro spirito prima ancora di esser felici. È mediante essa infatti che siamo coscienti e innegabilmente affermiamo, senza alcun dubbio, di voler essere felici. Quindi, ancor prima di esser sapienti, abbiamo innata nello spirito l'idea di sapienza e mediante essa, ciascun individuo, richiesto se vuole esser sapiente, senza ombra di dubbio risponde di volerlo.

Una è la sapienza.

9. 27. Dal nostro dialogo perciò risulterebbe già il concetto di sapienza che forse non riuscivi a spiegare a parole. Se infatti non ne avessi l'idea nello spirito, non saresti affatto cosciente di voler essere sapiente e di doverlo volere. Suppongo che non oserai negarlo. Ed ora devi dirmi se, a tuo avviso, la sapienza si manifesta come universale a tutti i soggetti pensanti allo stesso modo della ideale legge del numero, o piuttosto, dal momento che tante sono le intelligenze umane quanti gli uomini, sicché io non conosco nulla della tua intelligenza e tu nulla della mia, se, secondo te, si danno tante sapienze quanti potrebbero essere i sapienti.

E. - Se il sommo bene è uno per tutti, necessariamente anche la verità, in cui si conosce e possiede, cioè la sapienza è universale.

A. - Ma tu hai dei dubbi che il sommo bene, qualunque cosa sia, è uno per tutti gli uomini?

E. - Naturalmente, perché osservo che qualcuno gode di una cosa come suo sommo bene ed altri di altre.

A. - Vorrei veramente che non si dubitasse del sommo bene come non si dubita, qualunque cosa sia, che soltanto conseguendolo si diventa felici. Ma è un grosso problema e richiede un lungo discorso. Supponiamo dunque addirittura che tanti siano i sommi beni, quante sono le varie cose che sono desiderate come sommo bene dai vari individui. Ne conseguirebbe forse che anche la sapienza non è una e universale perché sono molti e vari i beni che mediante essa gli individui conoscono e scelgono? Se lo pensi, potresti aver dubbi anche sull'unità della luce del sole perché sono molti e vari gli oggetti che si scorgono per la sua mediazione. In questa moltitudine ciascuno sceglie a piacere l'oggetto, di cui può godere mediante la vista. Un tale osserva volentieri l'altezza d'una montagna e gode nel guardarla, un altro il campo pianeggiante, un altro il fondo delle valli, un altro il verde dei boschi, un altro l'increspata superficie del mare, un altro infine di tutte queste cose o di alcune di esse ne raccoglie molte insieme per la gioia del vedere. Dunque sono molti e vari gli oggetti che si vedono nella luce del sole e che si preferiscono per il godimento, eppure è una la luce, in cui lo sguardo di ciascuno vede e sceglie l'oggetto di cui gioire. Così quantunque molti e vari siano i beni, fra cui ciascuno può scegliere quello che preferirà e che, conoscendo e possedendo per goderne, può considerare rettamente e veramente il proprio sommo bene, è possibile tuttavia che la luce stessa della sapienza, in cui si possono conoscere e possedere questi beni, sia una e comune a tutti i sapienti.

E. - È possibile, lo ammetto, e nulla impedisce che la sapienza sia universalmente una per tutti, anche se molti e diversi sono i sommi beni. Ma vorrei sapere se è così in realtà. Nell'ammettere la possibilità che una certa cosa

sia così, non necessariamente ammettiamo che è così in realtà.

A. - Frattanto riteniamo per certo che la sapienza è una realtà. Non riteniamo ancora se sia universalmente una, ovvero se ciascun sapiente ne abbia una propria come l'anima e l'intelligenza.

E. - Sì.

Universalità di certe verità.

10. 28. *A.* - Ma dove conosciamo che esistono sapienza e sapienti e che tutti gli uomini vogliono essere felici? Non potrei proprio dubitare che ne hai conoscenza e che è vero. Loosci dunque come una tua particolare rappresentazione che io non conosco affatto se non me la manifesti, ovvero di questo vero hai una pura conoscenza così che possa esser conosciuto da me anche se da te non viene espresso?

E. - Non dubiterei anzi che possa essere conosciuto da te, anche se io non voglio.

A. - E dunque un solo vero che conosciamo, ciascuno con la propria intelligenza, è comune a ciascuno di noi due?

E. - Chiarissimo.

A. - Inoltre, suppongo, non puoi negare che ci si deve applicare alla sapienza e devi ammettere che anche questo è vero.

E. - Non ne dubito affatto.

A. - Inoltre questo vero è uno e universale nella conoscenza per tutti quelli che ne hanno scienza, sebbene ciascuno lo intuisca con la propria intelligenza, e non con la mia, la tua o di un altro. L'oggetto intuito infatti è universalmente accessibile a tutti quelli che lo intuiscono. Lo possiamo negare forse?

E. - No, assolutamente.

A. - Così non dovrai ammettere come assolutamente vero e accessibile a me, a te e a tutti quelli i quali sono capaci di intuire, che si deve vivere con giustizia, che le cose meno perfette si devono subordinare alle più perfette, che fra le cose eguali è valido il criterio dell'equità, che si deve dare a ciascuno il suo?

E. - D'accordo.

A. - E potresti dire che l'essere immateriale non è più perfetto del materiale, l'eterno del temporale, il non diveniente del diveniente?

E. - Ma chi lo potrebbe?

A. - Dunque questo vero può forse esser considerato particolare, dal momento che si presenta invariabilmente oggetto di pura conoscenza per tutti coloro che sono capaci di averla?

E. - Non si può assolutamente considerarlo particolare perché è tanto uno e universale quanto è vero.

A. - E si può forse negare che si deve volgere lo spirito in direzione opposta al

mondo materiale e volgerlo allo spirituale, cioè all'immateriale e che il mondo spirituale si deve amare?. E se si ammette che questo è vero, non si deve forse anche comprendere che è immutabile e conoscere che è universalmente accessibile a tutti quelli che sono capaci di averne puro pensiero?

E. - Assolutamente vero.

A. - E si potrà dubitare che la vita, la quale non si distoglie a causa delle avversità da una solida concezione morale, è più perfetta di quella che a causa dei disagi del mondo facilmente rovina in frantumi?

E. - Chi ne può dubitare?

Sapienza e universalità delle leggi morali.

10. 29. *A.* - Non esaminerò altri temi in proposito. Mi basta che assieme a me conosci e ammetti la innegabile certezza che queste quasi norme generali e certi luminosi concetti morali sono veri e non divenienti e che o l'uno o l'altro o tutti sono universalmente accessibili alla conoscenza di coloro che sono capaci di intuirli, ciascuno con un proprio atto di puro pensiero. Ma mi sia concesso chiederti se, secondo te, essi sono di competenza della sapienza. Dovresti ritenere appunto, suppongo, che è sapiente chi ha conseguito la sapienza.

E. - Certo che lo ritengo.

A. - E chi vive secondo giustizia, potrebbe vivere così, se non conosce quali azioni meno perfette deve subordinare alle più perfette, quali azioni eguali deve associare in una medesima valutazione e quali le cose di ciascuno che a ciascuno deve distribuire?

E. - No.

A. - E potrai dire che chi conosce queste norme, non le conosce secondo sapienza?

E. - No.

A. - E chi vive secondo prudenza non sceglie forse l'immunità dal male e stabilisce di preferirla alla soggezione?

E. - Chiarissimo.

A. - E si può dire che non sceglie secondo sapienza quando sceglie l'oggetto cui convertire lo spirito, dato che nessuno mette in dubbio che si deve scegliere?

E. - Io non potrei certo dirlo.

A. - Quando dunque converte lo spirito all'oggetto che sceglie con sapienza lo fa con sapienza.

E. - Pienamente evidente.

A. - E chi a causa di timori e sofferenze non si allontana dall'oggetto che sceglie con sapienza e al quale con sapienza si converte, senza dubbio agisce con sapienza.

E. - Senza alcun dubbio.

A. - È dunque pienamente evidente che quelle che abbiamo chiamato norme e luminosi concetti morali sono di competenza della sapienza. Infatti quanto più se ne usa per realizzare la vita e secondo esse si realizza, tanto più si vive e si agisce con sapienza. Ma tutto ciò che si fa con sapienza non si può ragionevolmente dire che sia separato dalla sapienza.

E. - È proprio così.

A. - Come dunque sono invariabilmente vere le leggi dei numeri, dei quali hai detto che la loro ideale verità è invariabilmente e universalmente accessibile a tutti coloro che la intuiscono, così sono invariabilmente vere le leggi della sapienza. Ora, interrogato particolarmente su alcune di esse, hai risposto che sono evidentemente vere e ammetti che esse si presentano universalmente per la conoscenza a tutti coloro che sono capaci di intuire tali oggetti.

Sapienza e numero.

11. 30. E. - Non ne posso dubitare. Ma vorrei proprio sapere se le due idee di sapienza e numero sono contenute in un'unica determinata categoria poiché nella Bibbia, come hai ricordato, si trovano associate, ovvero se l'uno ha l'esistere dall'altro, oppure se uno si fonda sull'altro, ad esempio il numero dalla sapienza o nella sapienza. Non oserei dire appunto che la sapienza ha l'esistere dal numero o il fondamento sul numero. Conosco molti aritmetici o esperti di aritmetica, o comunque si debba denominarli, i quali fanno i calcoli con ammirevole abilità, ma pochissimi sono sapienti e forse nessuno. Non saprei dunque per quale ragione, ma la sapienza mi si presenta di valore molto più alto del numero.

A. - Stai esponendo un concetto, di cui anche io abitualmente mi stupisco. Quando rifletto sulla immutabile intelligibilità del numero e, per così dire, sul suo più intimo recesso o sfera determinata, o altro nome appropriato che si possa trovare con cui denominare, per così dire, il luogo di permanenza e la sede dei numeri, mi sento portare lontano dal mondo sensibile. E incontrandomi per caso con un significato che posso rappresentarmi col pensiero ma che non sono capace d'esprimere a parole, per parlare, torno, come affaticato, nella nostra esperienza e dico, nel linguaggio usuale, le cose che sono poste davanti agli occhi. Il fenomeno mi avviene anche quando con disciplinatissimo vigore dialettico, per quanto ne son capace, penso alla sapienza. Ed ecco perché mi stupisco fortemente. Le due idee sono in una metempirica eppure evidentissima intelligibilità, anche perché vi si aggiunge la testimonianza della Scrittura, con cui le ho ricordate unite insieme. Mi stupisco moltissimo, come ho detto, perché il numero per la massa è di poco pregio e di molto pregio la sapienza. Al contrario non è da stupirsi che siano una sola e medesima cosa. Infatti nella Scrittura è detto della sapienza che *congiunge con forza un termine all'altro e*

dispone tutto con dolcezza ⁶. Il potere dunque che *congiunge con forza un termine all'altro* è forse il numero e quello che *dispone tutto con dolcezza*, con significato appropriato, è la sapienza, sebbene l'uno e l'altro siano di un'unica e medesima sapienza.

Numero come ordine.

11. 31. Ma la sapienza ha concesso una struttura numerica a tutti gli esseri anche ai meno perfetti e posti nel grado più basso della realtà. Perfino i corpi in generale, sebbene siano al livello più basso nella realtà, hanno una propria struttura numerica. Tuttavia non ha concesso l'averne scienza ai corpi e alle anime inferiori, ma soltanto a quelle ragionevoli, come se in esse dovesse stabilire la propria sede, da cui disporre tutti gli esseri, anche i meno perfetti, cui ha concesso una struttura numerica. E poiché dei corpi giudichiamo facilmente come di esseri ordinati sotto di noi e poiché vediamo anche ad essi partecipati i numeri, pensiamo che i numeri siano sotto di noi e perciò li riteniamo di minor pregio. Ma quando cominciamo a salire verso l'alto, troviamo che trascendono anche la nostra intelligenza e che rimangono immutabili nell'ideale verità. E poiché è di pochi avere sapienza, ma far di conto è concesso anche ai non sapienti, si ammira la sapienza e si disprezzano i numeri. Ma i dotti e coloro che si applicano alla dottrina, quanto più si allontanano dalla terrenità, tanto più intuiscono e numero e sapienza nell'ideale verità ed hanno in pregio l'uno e l'altra e, nel confronto con l'ideale verità, per essi non solo sono vili l'oro e l'argento e gli altri oggetti per cui gli uomini lottano, ma anche essi a se stessi.

Numero e intelligibile e verità.

11. 32. E non ti stupire che i numeri sono meno valutati dagli uomini e che la sapienza è pregevole. È più facile per loro far di conto che esser sapienti. Puoi osservare anche che pregiano di più l'oro che il lume della lucerna, al cui paragone l'oro è da schernire. Ma viene apprezzato di più un oggetto di gran lunga inferiore perché anche il mendico si accende la lucerna, pochi invece hanno l'oro. Comunque non avvenga che al confronto col numero la sapienza venga considerata inferiore. È di egual valore, ma richiede un occhio che sia capace di scoprirla. In un unico fuoco si percepiscono consustanziali, per così dire, la luce e il calore e non possono esser separati l'una dall'altro. Tuttavia il calore giunge soltanto agli oggetti posti vicino, la luce invece si diffonde più lontano in ogni direzione. Così mediante il potere dell'intelligenza, che è presente nella sapienza, si riscaldano gli esseri più vicini, come le anime ragionevoli, ma esso non raggiunge col calore della sapienza i più lontani, come i corpi, ma li investe con la luce dei numeri. Per te forse il concetto rimane

oscuro perché nessuna immagine visibile si può adattare convenientemente all'oggetto invisibile. Soltanto tieni presente un tema che basterà al problema che abbiamo impostato e che è evidente a modeste intelligenze, quali le nostre. Quantunque non possa esserci chiaro se il numero è nella sapienza o dalla sapienza o viceversa se la sapienza è dal numero o nel numero, è certamente evidente che l'una e l'altro sono veri e immutabilmente veri.

Universalità della verità.

12. 33. Perciò non puoi assolutamente affermare che non esiste la verità immutabile che comprende tutti gli oggetti che sono veri immutabilmente e non puoi dire che è tuo o mio o di un altro individuo, ma che è universalmente accessibile e si mostra, come luce mirabilmente esposta e nascosta ad un tempo, a tutti coloro che conoscono gli immutabili veri intelligibili. Ma si può forse dire che l'oggetto accessibile universalmente a tutti coloro che ne hanno puro pensiero appartiene alla particolare condizione di uno di loro? Ricordi, penso, ciò che dianzi è stato detto dei sensi esterni. Gli oggetti che si percepiscono col senso della vista e dell'udito, come colori e suoni, che contemporaneamente io e tu vediamo o udiamo, non appartengono alla nostra particolare esperienza visiva o uditiva ma sono comuni come oggetti sensibili. Allo stesso modo dunque non puoi certo affermare che gli oggetti che io e tu pensiamo con la nostra particolare intelligenza appartengono alla condizione dell'intelligenza di uno di noi. Non potrai affermare appunto che l'oggetto percepito dalla vista di due soggetti è la vista stessa dell'uno o dell'altro, ma un terzo termine, al quale si porta lo sguardo d'entrambi.

E. - È apoditticamente vero.

Verità è superiore a mente.

12. 34. *A.* - Ed ora, secondo te, l'ideale verità, di cui da tempo stiamo parlando e nella cui unità intuivamo i molti intelligibili è superiore, eguale o anche inferiore alla nostra mente? Ora se fosse inferiore, non esprimeremmo giudizi mediante essa, ma su di essa, come li esprimiamo degli oggetti sensibili perché ci sono inferiori. Affermiamo appunto che hanno questa qualità o non l'hanno, ma anche che dovrebbero averla o non averla. Altrettanto del nostro carattere sappiamo non solo che è in questo modo, ma spesso anche che non dovrebbe esserlo. Ad esempio, si esprimono giudizi sui sensibili quando si dice: " è meno candido di quanto doveva "; ovvero: " è meno quadrato ", e così via; e del carattere: " è meno disposto di quanto dovrebbe ", ovvero: " meno mite ", o: " meno dinamico ", come comporterà appunto la norma del nostro costume. E si esprime il giudizio mediante le regole interiori della ideale verità che universalmente si intuiscono, ma di esse non si giudica assolutamente. Quando

qualcuno dice infatti che le cose eterne sono più degne delle temporali e che sette più tre fanno dieci, non dice che così doveva essere, ma conoscendo che così è, non trasforma da arbitro, ma si allietta come scopritore. Se poi l'ideale verità fosse eguale alla nostra mente, anche essa sarebbe nel divenire. La nostra mente ora la intuisce di più ed ora di meno. Palesa così di essere nel divenire. Al contrario l'ideale verità, permanendo in sé, non aumenta quando ci si manifesta di più, non diminuisce quando ci si manifesta di meno, ma integra e immateriale, allietta di luce quelli che ad essa si volgono, punisce con la cecità quelli che si volgono in opposta direzione. E che dire, dal momento che mediante essa giudichiamo della nostra stessa mente mentre non possiamo affatto giudicare di essa? Si dice infatti: " Pensa di meno di quanto deve ", ovvero: " Pensa tanto quanto deve ". La mente deve appunto tanto più pensare quanto più si avvicina all'immutabile verità. Pertanto se essa non è inferiore ed eguale, rimane che sia eminentemente superiore.

Varie opinioni sulla felicità.

13. 35. Avevo promesso, se ricordi, di dimostrarti che v'è un essere più alto dell'atto puro del nostro pensiero. Ed eccoti, è la stessa verità. Abbracciala, se ne sei capace, e godine e *prendi diletto nel Signore e ti accorderà le richieste del tuo cuore*⁷. Che desideri di altro se non esser felice? E quale essere è più felice di chi gode della stabile, non diveniente e altissima verità? Gli uomini si dichiarano felici quando godono nell'amplesso di un bel corpo ardentemente desiderato, sia delle mogli che delle amanti. E noi dubitiamo di esser felici nell'amplesso con la verità? Certi individui dichiarano di esser felici quando con la gola asciutta dall'arsura giungono ad una sorgente che scaturisce limpida, ovvero se affamati trovano un pranzo o cena ben servita e abbondante. E noi diremmo di non esser felici quando siamo dissetati e nutriti dalla verità? Si è soliti udire le voci di coloro che si proclamano felici se possono riposarsi fra rose e altri fiori o anche se fanno uso di unguenti molto profumati. E che cosa di più odoroso e delizioso dell'alito della verità e potremmo dubitare di considerarci felici se ne siamo alitati? Molti pongono la propria felicità nel canto corale e degli strumenti a corda e a fiato e quando loro mancano si considerano infelici e quando ne dispongono si entusiasmano per la gioia. E noi, quando si cala nella nostra intelligenza senza alcun rumore un certo, per così dire, musicale ed eloquente silenzio della verità, potremmo cercare altra felicità e non godere di una tanto vera e interiore? Gli uomini, dilettrati dalla luce dell'oro e dell'argento, dalla luce delle gemme e di pietre di altri colori, ovvero dalla chiarezza e splendore della stessa luce visibile, sia essa in sorgenti luminose terrene ovvero nelle stelle, nella luna e nel sole, quando non sono impediti da tale godimento per difetti fisici e privazioni, si ritengono felici e

desiderano vivere sempre per tali beni. E noi temeremmo di stabilire la felicità nella luce della verità?.

Verità e sommo bene.

13. 36. Anzi, poiché nella verità si conosce e raggiunge il sommo bene e la verità è sapienza, sforziamoci di vedere e raggiungere in essa il sommo bene e goderne. È felice infatti chi gode del sommo bene. La verità svela appunto tutti i beni che sono intelligibili e che gli individui, avendone puro pensiero secondo la propria capacità, si scelgono, o uno o più, per goderne. Alcuni individui, nella luce del sole, scelgono l'oggetto da guardare con maggiore soddisfazione e al vederlo ricevono piacere. E se fra di essi ve ne sono alcuni dotati di vista più resistente per salute e più acuta, nient'altro osservano con maggior piacere che il sole stesso, il quale illumina anche gli altri oggetti, da cui riceve piacere anche una vista più debole. Allo stesso modo una resistente e acuta intuitività mentale, quando conoscerà con distinto atto di pensiero molti oggetti intelligibili e non divenienti, si eleverà alla stessa verità, da cui tutti essi sono resi intuibili e ad essa unita, è come se tutti li dimentichi e in essa di tutti goda. Tutto ciò che è appunto sorgente di godimento nei diversi veri intelligibili, lo è mediante la verità.

La verità ci libera.

13. 37. Questo è il nostro riscatto: esser soggetti alla verità, ed è il nostro stesso Dio che ci riscatta dalla morte, cioè dalla soggezione al peccato. La stessa Verità, che è anche uomo in dialogo con gli uomini, ha detto a coloro che lo credono: *Se rimarrete nella mia parola, sarete veramente miei discepoli e conoscerete la verità e la verità vi libererà* ⁸. L'anima, infatti non gode di un bene con libertà, se non ne gode con sicurezza.

14. 37. Ora non si è sicuri di quei beni che si possono perdere indipendentemente dalla volontà. Ma la verità e la sapienza non si perdono indipendentemente dalla volontà. Infatti non è possibile separarsene secondo lo spazio. Quella che si chiama separazione dalla verità e dalla sapienza è la volontà perversa con cui si amano le cose inferiori. E non si vuole una cosa senza volerlo. Si ha dunque la verità, di cui si può godere tutti universalmente in egual misura perché in essa non esistono limiti, non esistono carenze. Certamente non accoglie i suoi amatori rivali l'uno dell'altro. È comune a tutti e casta con tutti. Non si dice all'altro: " Vattene perché mi appressi anche io, allontana le mani perché anche io l'abbracci ". Tutti le sono uniti, tutti toccano il medesimo oggetto. Il suo cibo certamente non si spezza in bocconi, non puoi bere di essa senza che anche io lo possa. Partecipandone non trasformi qualche

cosa in un tuo oggetto particolare, ma ciò che di essa tu prendi, rimane un tutto anche per me. Non devo attendere che ciò che ti dà il respiro sia restituito da te perché faccia respirare anche me. Non v'è un qualche cosa di lei che diviene particolare di uno o alcuni, ma è universale contemporaneamente tutta a tutti.

La verità è per tutti.

14. 38. Dunque gli oggetti che si toccano, gustano e odorano sono meno simili alla verità, ma di più gli oggetti che si odono e vedono. La parola che si ode da alcuni, si ode da tutti costoro, e tutta da ciascuno insieme, e della figura che si rappresenta alla vista quanto se ne vede dall'uno tanto dall'altro insieme. Tuttavia questi oggetti sono simili ma con una notevole differenza. La voce in generale non suona tutta nell'istante perché si tende e prolunga nel tempo e una parte suona prima, l'altra dopo. La figura visibile invece si estende in genere come volume nello spazio e non è tutta in ogni spazio. E certamente tutti questi oggetti possono essere sottratti anche a chi non lo vuole e si può essere impediti dal goderne da determinati limiti. Ad esempio, se il canto dolce di un tale individuo potesse durare in eterno e gli amatori venissero a gara per ascoltarlo, si comprimerebbero e si contenderebbero il posto quanto più numerosi sono per essere ciascuno più vicino al cantante. Nell'udire comunque non otterrebbero che qualche cosa rimanga con loro, ma sarebbero impressionati da tutti suoni fuggevoli. Così se volessi fissare il sole e lo potessi di continuo, esso mi abbandonerebbe al tramonto, sarebbe velato dalle nubi e perderei contro il mio volere il piacere di vederlo per molti altri ostacoli. E infine, anche se fosse permanente la bellezza della luce, quando vedo, e della voce, quando ascolto, che cosa di degno me ne verrebbe, dal momento che mi è comune con le bestie? Ma la bellezza della verità e della sapienza, purché si abbia una continua volontà di goderne, non esclude i nuovi arrivati anche se assediata da una moltitudine di uditori, non si estende nel tempo, non si muove nello spazio, non s'interrompe con la notte, non è intercettata dall'ombra, non soggiace ai sensi. Ed è vicinissima a tutti coloro che da tutto il mondo a lei si volgono perché la amano, per tutti è supertemporale. Non è nello spazio e non manca in alcuno spazio; avverte dall'esterno, insegna nell'interno; cambia in meglio tutti quelli che la scorgono, da nessuno è cambiata in peggio; nessuno può giudicarla, nessuno senza di essa giudica bene. E per questo è chiaro che è innegabilmente superiore alla nostra intelligenza, che soltanto per la sua mediazione diviene sapiente, perché non di essa puoi giudicare, ma mediante essa di ogni altro oggetto.

Dio esiste perché è verità.

15. 39. Tu avevi ammesso che se avessi dimostrato l'esistenza di un essere sopra alla nostra intelligenza, avresti riconosciuto che è Dio, se non ve n'è un altro superiore. Accogliendo questa tua dichiarazione, avevo affermato che potevo dimostrarlo per apodissi. Se infatti v'è un essere superiore, questi è Dio, se non v'è, la stessa verità è Dio. Dunque tanto se v'è, come se non v'è, non potrai negare che Dio esiste. Questo era il problema propostoci da discutere e sciogliere. E se ti turba il tema da noi accettato per fede nel divino insegnamento di Cristo, che v'è un padre della sapienza, ricordati che per fede abbiamo accettato anche che all'Eterno Padre è eguale la Sapienza da lui generata. E su questo tema ora non si deve discutere, ma si deve ammetterlo per fede incrollabile. Esiste infatti Dio ed esiste in un ordine sommamente intelligibile. E riteniamo per fede tale verità non solo innegabile, come suppongo, ma la raggiungiamo anche con una ben definita, per quanto assai tenue, forma della conoscenza. Ma basta al problema preso in considerazione, affinché possiamo svolgere gli altri temi attinenti all'argomento, a meno che non hai da obiettare in contrario.

E. - Accolgo queste conclusioni, invaso da indicibile gioia che non potrei spiegarti a parole e proclamo che sono assolutamente certe. Proclamo poi con la voce interiore, con cui desidero essere ascoltato dalla stessa verità e a lei unirmi, la mia convinzione che essa non è soltanto un bene, ma il sommo bene beatificante.

La sapienza è immediata nel pensiero.

15. 40. *A.* - Proprio bene, anche io ne godo assai. Ma, prego, siamo forse già sapienti e felici o vi tendiamo affinché questo fine sia da noi raggiunto?

E. - Penso che vi tendiamo piuttosto.

A. - Da dove dunque hai la certezza di questi principi, della cui verità ed evidenza dici di godere e perché affermi che essi appartengono alla sapienza? Ovvero anche un insipiente può raggiungere la sapienza?

E. - Finché è insipiente, non lo può.

A. - Tu dunque o sei già sapiente o ancora non conosci la sapienza.

E. - Certamente non sono ancora sapiente, ma non potrei dire di essere insipiente nei limiti con cui conosco la sapienza poiché i principi che conosco sono certi e debbo affermare che sono attinenti alla sapienza.

A. - Ma dimmi, scusa; non devi ammettere che chi non è giusto è ingiusto, che chi non è prudente è imprudente e che chi non è temperante è intemperante. Se ne può forse dubitare?

E. - Ammetto che un individuo, finché non è giusto, è ingiusto e lo direi anche del prudente e del temperante.

A. - Perché dunque, finché non è sapiente, non sarebbe insipiente?

E. - Ammetto anche questo, che finché non è sapiente è insipiente.

A. - E tu dei due che sei?

E. - Comunque mi vorrai considerare, non oso ancora dichiararmi sapiente e da quanto ho concesso veggo che ne consegue di dovermi dichiarare insipiente.

A. - Dunque l'insipiente conosce la sapienza. Al contrario, come è stato detto, non sarebbe certo di voler esser sapiente e che è necessario esserlo, se non fosse presente nella sua intelligenza la nozione della sapienza, come pure dei concetti, su cui, singolarmente richiesto, hai risposto. Anche essi sono attinenti alla stessa sapienza e tu hai perfino goduto della loro conoscenza.

E. - È come tu dici.

Da Dio tutte le cose buone (16, 41 - 17, 46)

L'opera della sapienza in noi.

16. 41. A. - Che cosa facciamo dunque quando ci impegniamo ad esser sapienti? Non altro che con la maggiore alacrità possibile congiungere tutta la nostra anima all'oggetto che raggiungiamo con l'intelligenza e stabilirla e fissarla durevolmente. Così non potrà più godere della propria individualità che ha condizionato alle cose caduche, ma spogliata da ogni soggezione al tempo e allo spazio consegue l'oggetto che è sempre uno e medesimo. E come tutta la vita del corpo è l'anima, così la vita felice dell'anima è Dio. E fintantoché compiamo quest'opera, fino a che non la completiamo, siamo in viaggio. E ci è dato di godere di questi beni ideali e stabili, sebbene essi splendano in questo cammino di tenebre. E perciò considera se è questo appunto che è stato scritto della sapienza riguardo al comportamento con i suoi amatori, quando vengono da lei e la cercano. È stato scritto: *Si mostrerà loro affabilmente sul cammino e andrà loro incontro con ogni provvidenza*⁹. Infatti in qualsiasi direzione ti volgerai, ti parla con le orme che ha impresso nelle sue opere. Se ti ributti verso le cose esteriori, ti richiama dentro con le forme stesse delle cose esteriori. Dovrai così riflettere che quanto ti diletta nel corpo e ti avvince con i sensi è soggetto al numero, ricercar da dove proviene, ritornare in te stesso e comprendere che non puoi giudicare né bello né deforme l'oggetto sensibile senza avere determinati criteri estetici, a cui rapportare le immagini belle che percepisci al di fuori.

La presenza del numero del mondo.

16. 42. Osserva il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che in essi splendono nella sfera superiore o nella inferiore si muovono camminando, volano oppure nuotano. Hanno una forma perché partecipano ai numeri. Toglieli loro, non saranno più. Da chi hanno l'essere dunque se non da chi lo ha il numero poiché

in tanto hanno l'essere in quanto sono partecipanti del numero? Anche gli uomini artefici di opere corporee nella loro arte adoperano il numero per rapportarvi le proprie opere e nel costruire muovono mani e strumenti fino a quando l'opera, che riceve la forma dal di fuori, rapportata all'interiore luce dei numeri, riceve, per, quanto è possibile, la compiutezza e piace, mediante il senso, al critico che intuisce i numeri ideali. Cerca inoltre chi muove le membra dello stesso artefice. Sarà il numero perché anche esse si muovono secondo una misura numerica. E se sottrai dalle mani l'opera da produrre e dalla coscienza l'intenzione di produrla e il movimento delle membra è rapportato all'estetica, si chiamerà danza. Chiedi dunque che cosa è estetico nella danza, il numero ti risponderà: " Eccomi, sono io ". Ed osserva ormai la bellezza di un sensibile dato dall'arte, i numeri sono inclusi nello spazio; osserva la bellezza del movimento nel sensibile, i numeri si svolgono nel tempo. Avvicinati all'arte da cui procedono, cerca in essa lo spazio e il tempo. Non è in nessun tempo, in nessuno spazio, eppure in essa ha vita il numero, ma la sua non è una dimora fatta di spazio, non è una esistenza fatta di giorni. Tuttavia coloro che scelgono di divenire artisti, quando si dispongono ad apprendere l'arte, muovono il proprio corpo secondo spazio e tempo, lo spirito invece soltanto secondo tempo perché col succedere del tempo divengono più esperti. Trascendi dunque anche la coscienza dell'artista per vedere il numero supertemporale. Allora la sapienza splenderà per te dalla sede interiore e dallo stesso santuario della verità. E se abbaglia il tuo sguardo ancor debole, torna a volgere l'occhio su quella via, dove si mostrava affabilmente. Ricordati però che hai rimandato la visione. Quando sarai più forte e sano, devi ritentare.

Le orme della sapienza nel mondo...

16. 43. Guai a coloro che abbandonano te come guida e si pervertono nelle tue orme, che amano i tuoi cenni invece di te e dimenticano l'oggetto, cui accenni, o sapienza, soavissima luce di una intelligenza purificata. Non desisti infatti di accennarci che cosa sei e quanto sei grande, e i tuoi cenni sono in genere la bellezza delle creature. Anche l'artista accenna in qualche modo a chi osserva la sua opera alla stessa bellezza dell'opera affinché non si arresti ad essa, ma in tale maniera osservi l'immagine da riportarsi col sentimento a chi l'ha costruita. Coloro che invece di te amano le cose che fai sono simili alle persone che, nell'udire un oratore colto, sono troppo presi dalla dolcezza del timbro della voce e dalle strutture della prosa numerosa. Così trascurano la rilevanza del pensiero, di cui le parole proferite sono segni. Guai a coloro che si distolgono dalla tua luce e si abbandonano dolcemente alle proprie tenebre. È come se voltandoti il dorso si volgano alla terrenità nell'ombra che proiettano ma hanno pur sempre dall'irrompere intorno della tua luce quella soddisfazione che li

diletta anche in quello stato. Ma l'ombra, finché si ama, rende l'occhio spirituale più debole e più disadatto a sostenere lo sguardo. E per questo l'uomo si adatta gradualmente alle tenebre fintanto che sceglie quella condizione che gli rende più tollerabile l'esser più debole. Ne consegue che non è più capace di vedere il mondo ideale e ritenere un male ciò che gli sfugge perché imprevedente o lo attrae perché bisognoso o lo tormenta perché reso schiavo. Al contrario egli deve sopportare queste cose meritatamente in cambio del suo essersi distolto. Ed è impossibile che ciò che è giusto sia un male.

...come forma spazio-temporale.

16. 44. Puoi dunque rappresentarti tanto con la sensazione quanto col pensiero qualsiasi oggetto diveniente che conoscerai, solamente se rientra in una qualche forma numerica. E se essa viene eliminata, l'essere finisce nel nulla. Non dubitare quindi che esiste una forma eterna e non diveniente affinché gli esseri divenienti non si interrompano, ma pongano nella successione con movimenti misurati e con distinta varietà di forme quasi delle ritmiche cadenze di tempi. Ed essa non è contenuta e quasi estesa nello spazio, non si moltiplica per successione nel tempo affinché mediante essa possano avere la forma tutti gli esseri divenienti e nel proprio ordine colmino nel movimento i numeri dello spazio-tempo.

Forma degli esseri e provvidenza.

17. 45. È universalmente necessario che l'essere diveniente sia formabile. Come appunto si dice diveniente l'essere che può divenire, così direi formabile l'essere che può avere la forma. Ma nessun essere può darsi la forma perché nessun essere può darsi quel che non ha. E appunto perché abbia la forma, un essere è formato. Pertanto qualsiasi essere che ha una sua forma non ha bisogno di ricevere quel che ha, e se non ha la forma non può ricevere da sé ciò che non ha. Dunque è impossibile, come abbiamo detto, che un essere si dia la forma. Che cosa dunque dovremmo dire ancora del divenire del corpo e dello spirito? Dianzi ne è stato detto abbastanza. Ne segue dunque che corpo e spirito abbiano la forma da forma non diveniente e sempre permanente. Ad essa è stato detto: *Li porrai nel divenire e saranno nel divenire; tu invece sei sempre il medesimo e i tuoi anni non si esauriranno* ¹⁰. La parola del Profeta ha detto anni senza esaurimento per dire eternità. E di questa forma è stato detto che *rimanendo in se stessa rinnova tutto* ¹¹. Ne consegue anche che tutto è ordinato dalla Provvidenza. Tutti gli esseri non sarebbero, se la forma fosse sottratta loro del tutto. E la forma non diveniente, per cui sussistono tutti gli esseri divenienti perché raggiungano pienezza svolgendosi secondo i numeri delle rispettive forme, essa ne è la provvidenza. Gli esseri non esisterebbero se essa non

esistesse. Chi dunque compie il cammino verso la sapienza, considerando e riflettendo sull'universo, avverte che la sapienza durante il cammino gli si mostra affabilmente e che gli viene incontro in ogni manifestazione della provvidenza. Aspira dunque a continuare tanto più alacramente questo cammino, quanto esso è più bello per lei, cui brama arrivare.

Ogni bene è da Dio.

17. 46. E se tu troverai che oltre l'essere che è e non vive e l'essere che è e vive e non pensa e l'essere che è, vive e pensa, esiste un altro genere di creature, potrai allora osare di dire che v'è un bene che non è da Dio. Le tre categorie possono anche essere espresse con due termini se sono chiamati corpo e vita perché giustamente si considera vita tanto quella che vive e non pensa, come nei bruti, e quella che pensa, come negli uomini. I due principi, cioè corpo e vita, sono attinenti alla creatura poiché anche del creatore stesso si dice la vita ed è la somma vita. Questi due principi dunque, poiché sono formabili, come i temi testé espressi hanno provato, e poiché perdita del tutto la forma tornano nel nulla, mostrano sufficientemente che sussistono da quella forma che è sempre la medesima. Pertanto tutti i beni, siano essi grandi o piccoli, possono essere soltanto da Dio. Che cosa di più alto nelle creature della vita pensante e che cosa di più basso del corpo. Eppure sebbene deperiscano e tendano al non essere, tuttavia in essi rimane qualche cosa della forma affinché siano comunque. E il qualche cosa che rimane della forma a un essere, che deperisce, è da quella forma, la quale non può deperire e non permette che le mutazioni degli esseri che hanno deperimento o crescita oltrepassino le leggi dei loro numeri. Dunque quanto di lodevole si avverte nel mondo, sia esso giudicato degno di piccola ovvero di grande lode, si deve riferire all'altissima e ineffabile lode del creatore. Hai qualche cosa da dire in contrario?

La volontà libera è un bene (18, 47 - 20, 54)

La volontà è un bene...

18. 47. *E.* - Confesso di essere sufficientemente persuaso, ed anche del modo con cui si dimostra, per quanto è possibile in questa vita e da persone quali noi siamo, che Dio esiste e che da Dio sono tutti i beni. Infatti tutti gli esseri, tanto quelli che pensano, vivono ed esistono, sia quelli che soltanto vivono ed esistono e quelli che soltanto esistono, sono da Dio. Ed ora si può risolvere il terzo problema, che tra i beni è da numerare anche la libera volontà. Dimostrato questo tema, concederò senza esitazione che Dio ce l'ha data ed era opportuno che fosse data.

A. - Ricordi bene i temi proposti ed hai notato accortamente che anche il

secondo problema è stato chiarito, ma avresti dovuto accorgerti che anche il terzo è stato risolto. Avevi detto appunto che non doveva essere dato il libero arbitrio della volontà perché con esso si pecca. A questa tua opinione ho replicato che è possibile agire secondo ragione soltanto mediante il libero arbitrio della volontà e affermavo che Dio per questo appunto ce l'ha dato. Hai risposto che la libera volontà doveva esserci data come la giustizia, di cui si può usare soltanto bene. La tua risposta ci ha costretto ad entrare nei molti giri della disputa per dimostrarti che soltanto da Dio possono provenire beni maggiori e minori. Non era facile dimostrarlo con chiarezza. Prima contro le opinioni della blasfema insipienza, per cui dice *l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste* ¹², il ragionamento iniziato, di qualunque valore fosse su tanto argomento dato il nostro limite, doveva, con l'aiuto di Dio in un cammino tanto pericoloso, tendere a una determinata evidenza. Tuttavia questi due temi, cioè che Dio esiste e che tutti i beni sono da lui, sebbene fossero accettati con fede ferma anche prima, sono stati tuttavia trattati in maniera da far apparire con grande evidenza anche il terzo tema, che tra i beni è da considerarsi la libera volontà.

...relativo ma...

18. 48. Già infatti dalla precedente disputa è stato evidenziato ed è emerso dal nostro dialogo che la natura del corpo è di grado inferiore alla natura dello spirito e che pertanto lo spirito è un bene maggiore del corpo. Ora fra i beni del corpo ne troviamo alcuni di cui si può usare non razionalmente ma non per questo si può affermare che non dovevano esser dati perché si ammette che sono beni. Che meraviglia dunque se pure nello spirito esistono alcuni beni, di cui anche si può usare non razionalmente, ma dal fatto che son beni, potevano esser dati soltanto da colui, da cui sono tutti i beni? Puoi notare quale bene manca al corpo se gli mancano le mani. Tuttavia usa male le mani chi con esse compie azioni crudeli o turpi. Se tu vedessi un tale senza piedi, diresti che manca all'integrità del corpo un bene grandissimo, ma non potresti negare che chi usa i piedi per nuocere a qualcuno o per andare a bruttarsi usa male dei piedi. Con gli occhi vediamo la luce e le figure sensibili e sono motivo di grande bellezza nel nostro corpo. E per questo tali organi sono, in segno di dignità, collocati nell'alto. L'uso della vista inoltre interessa la difesa della salute e apporta molti altri vantaggi per la vita. Ma molti con gli occhi compiono disonestamente parecchie azioni e li costringono a battersi per la lussuria. E puoi notare quale bene manchi al viso se mancano gli occhi. E quando ci sono, chi li ha dati se non Dio, datore di tutti i beni? Dunque tu li consideri nel corpo e non vedendo coloro che li usano male, lodi chi ha concesso questi beni così grandi. Così devi ammettere che la volontà, senza di cui non si può vivere secondo ragione, è un bene dato da Dio e si devono

riprovare coloro che ne usano male, anziché dire che chi l'ha data non doveva darla.

... è sempre bene.

18. 49. E. - Dovresti dimostrarmi prima che la libera volontà è un bene ed io concederci che Dio ce l'ha data perché devo ammettere che da Dio sono tutti i beni.

A. - Ma non te l'ho già provato col vigoroso impegno della precedente discussione? Tu stesso hai dovuto ammettere che dalla forma ideale delle cose, cioè dalla verità, sussiste ogni forma specifica del corpo e concedere che essa è un bene? La stessa Verità infatti dice nel Vangelo che perfino i nostri capelli sono numerati ¹³. E a te è forse uscito di mente quel che abbiamo detto dell'eccellenza del numero e del suo potere che si estende da un termine all'altro? Che aberrazione è dunque codesta: includere fra i beni, per quanto minuti e vili, i nostri capelli e non trovare altro autore, cui attribuirli, se non Dio, perché i beni più grandi e i più piccoli sono da lui, dal quale è ogni bene, e poi dubitare della libera volontà, dal momento che anche coloro i quali vivono molto male ammettono che senza di essa non si può viver bene? Ed ora, per favore, rispondi quale facoltà è più alta in noi, quella senza di cui si può viver razionalmente, o quella senza di cui non si può vivere razionalmente?

E. - Perdonami, ti prego; mi vergogno del mio accecamento. Chi può dubitare che è molto più eccellente quella senza di cui non esiste razionalità?

A. - Potresti dire che un individuo senza un occhio non può vivere razionalmente?

E. - Non sia mai un'affermazione tanto pazzesca.

A. - Ammetteresti dunque che un occhio nel corpo è un determinato bene, con la cui perdita quel tale non è impedito di vivere secondo ragione e riterresti che non sia un bene la libera volontà, senza di cui non si può assolutamente vivere secondo ragione?

Beni grandi medi infimi.

18. 50. Tu pensi alla giustizia, di cui non si può usar male. Essa è compresa fra i beni più grandi che sono nell'uomo, come pure tutte le virtù, di cui è costituita l'onesta razionalità. Anche della prudenza, della fermezza e della temperanza non si può usar male. In tutte, come anche nella giustizia che tu hai ricordato, domina la ordinata razionalità, senza di cui non si danno le virtù. E della ordinata razionalità non si può usar male.

19. 50. Dunque sono grandi beni questi; ma devi ricordare che non solo i grandi beni, ma anche gli infimi possono essere soltanto da colui, da cui sono tutti i

beni, cioè Dio. L'ha provato la precedente dimostrazione, alla quale hai consentito tante volte e con tanta gioia. Dunque le virtù, con cui si vive razionalmente sono grandi beni, le belle forme dei vari corpi, senza di cui si può viver razionalmente, sono beni infimi, le facoltà spirituali, senza di cui non si può viver razionalmente, sono beni medi. Delle virtù non si può usar male, degli altri beni, cioè infimi e medi, si può usar non solo bene ma anche male. E della virtù non si può usar male appunto perché funzione della virtù è il buon uso degli altri beni, di cui si può usar anche non bene. E non si può usar male usando bene. Pertanto la munificenza e la grandezza della bontà di Dio ha concesso che si diano beni non solo grandi, ma anche medi e infimi. La sua bontà si deve lodar di più nei beni grandi che nei medi e di più nei medi che negli infimi, ma di più in tutti che se non li avesse concessi tutti.

La volontà è in sé immediata.

19. 51. E. - Son d'accordo. Però mi turba un pensiero. Giacché il problema riguarda la libera volontà e si può notare che è essa ad usar bene e male delle altre cose, come si può includere fra le cose di cui usiamo?

A. - Allo stesso modo che col pensiero conosciamo tutti gli oggetti che conosciamo per aver scienza e tuttavia il pensiero stesso è incluso fra gli oggetti che conosciamo col pensiero. Ti sei dimenticato forse di aver ammesso, quando discutevamo sugli oggetti conosciuti col pensiero, che anche il pensiero si conosce col pensiero? Non meravigliarti dunque che se si usa di altre cose mediante la libera volontà, si possa usare della libera volontà mediante la stessa volontà. La volontà, che usa di altre cose, usa se stessa, come il pensiero appunto che conosce altri oggetti e conoscesse stesso. Anche la memoria non conserva soltanto tutte le cose che si ricordano, ma per il fatto che ci si ricorda di aver la memoria, anche la memoria stessa si conserva in noi. Essa dunque non ricorda soltanto le altre cose, ma anche se stessa, o meglio siamo noi che ricordiamo le altre cose ed essa mediante essa.

Volontà sapienza felicità.

19. 52. Quando dunque la volontà, che è un bene medio, inerisce al bene non diveniente, comune e non proprio, come la verità, di cui abbiamo molto parlato senza dire di lei niente di degno, l'uomo consegue la felicità. E la felicità, cioè lo stato spirituale di chi si unisce a un bene non diveniente, è il bene proprio e primo dell'uomo. In esso sono comprese tutte le virtù, di cui non si può usar male. Si comprende assai bene che questi valori, sebbene siano grandi e primi nell'uomo, sono particolari di ogni individuo, non universali. Infatti con la verità-sapienza che è a tutti comune, tutti, a lei unendosi, divengono sapienti e felici. Al contrario un individuo non diviene felice con la felicità di un altro.

Anche se lo imita per divenir felice, tende a divenir felice da quel valore, da cui, come comprende, l'altro lo è, cioè dalla non diveniente e universale verità. Neanche con la prudenza di un tale un altro diventa prudente; così non si rende forte con la fortezza, temperante con la temperanza o giusto con la giustizia di un altro individuo, ma conformando la coscienza alle ideali non divenienti regole luminose delle virtù che immaterialmente vivono nella stessa verità e sapienza. Ad esse appunto quegli che si considera come modello da imitare, perché ricco di queste virtù, ha immutabilmente conformato la propria coscienza.

Avversione della volontà.

19. 53. La volontà dunque, unendosi al bene universale al di là del divenire, ottiene i primari e grandi beni umani, sebbene essa sia un determinato bene medio. La volontà, distolta dal bene non diveniente e universale e volta verso un bene particolare o esterno o inferiore, pecca. Si converte al particolare quando presume di essere di proprio dominio, all'esterno quando si preoccupa di conoscere le cose particolari degli altri oppure una cosa in genere che non le spetta, all'inferiore quando sceglie il piacere sensibile. Così l'individuo, divenuto superbo o dissipato o corrotto è trascinato da una vita a lui estranea che paragonata a una vita superiore è morte. Ma anche essa viene ordinata dal governo della divina provvidenza che dispone ogni cosa nel posto conveniente. e distribuisce secondo i meriti a ciascuno il suo. Avviene così che in senso assoluto non sono mali anche i beni desiderati da coloro che peccano e che non lo sia neanche la libera volontà, la quale si deve includere, come abbiamo scoperto, fra determinati beni medi. Il male consiste invece nel volgersi in senso contrario al bene non diveniente e nel volgersi a beni divenienti. E poiché il distogliersi e il volgersi non sono determinati, ma volontari, li segue una dovuta e giusta pena d'infelicità.

L'imperfezione dipende dalla creatura.

20. 54. Ma poiché la volontà, nel volgersi dal bene non diveniente al diveniente, si muove, tu forse vorrai chiedere da qual principio deriva questo movimento. Esso è cattivo, sebbene la libera volontà si deve includere fra i beni perché senza di essa neanche si può vivere secondo ragione. Se tale movimento, cioè il distogliersi della volontà da Dio Signore, è innegabilmente il peccato, si può forse dire che Dio è autore del peccato? Il movimento in parola non è da Dio. Da chi sarà dunque? Se tu me lo chiedessi ed io ti rispondessi che non lo so, forse tu saresti più triste, ma io ti avrei risposto il vero. Infatti non si può avere scienza di un oggetto che è nulla. Tu però mantieni fermo il tuo sentimento religioso. Così nel sentire o nel pensare o in genere nel rappresentarti l'oggetto,

non ti si presenterà un bene che non sia da Dio. Allo stesso modo non ti si presenta fenomeno che non sia da Dio. Non esitare ad attribuire a Dio creatore ogni cosa appunto, in cui osserverai misura, numero e ordine. Se li eliminerai da una cosa, nulla assolutamente ne rimarrà. Potrebbe rimanere una determinata forma imperfetta in un essere in cui non trovassi misura numero e ordine, perché dove sono, la forma è perfetta. Ma allora devi eliminare anche la forma imperfetta che come materia sembra, per raggiungere la perfezione, esser sottoposta ad una causa agente. Se infatti la perfezione della forma è un bene, un certo bene è anche la forma imperfetta. Ma eliminato radicalmente ogni bene, non rimane un qualche cosa, ma il nulla assolutamente. Ma ogni bene è da Dio, non v'è dunque natura che non sia da Dio. Ora noi ammettiamo che quel movimento del volgersi in altro senso è peccato perché è un movimento verso la decrescenza e il decrescere è in ogni senso dal nulla. Puoi quindi comprendere a che cosa conduce e non dubitare che non conduce a Dio. Ma questo decrescere è volontario, è quindi in nostro potere. Se lo temi, devi non volerlo e se non lo vuoi, non sarà. Che cosa dunque di più tranquillo che stabilirti in una vita, in cui non sia possibile che si verifichi per te ciò che non vuoi? Ma l'uomo non è capace di risollevarsi liberamente, come liberamente è caduto. Crediamo dunque con fede, attendiamo con fiduciosa speranza e desideriamo con ardente carità la mano di Dio tesa a noi dall'alto, cioè il nostro Signore Gesù Cristo. Tu pensi forse che si debba fare una ricerca più profonda sull'origine del peccato. Io per conto mio suppongo che non sia affatto necessario. Ma se tu lo pensi, è da rimandarsi ad altra disputa.

E. - Accetto ben di cuore il tuo volere di rimandare ad altro tempo ciò che mi turba sull'argomento. Non posso però accordarti che se ne sia discusso abbastanza.

LIBRO TERZO

DIO L'UOMO E IL LIBERO ARBITRIO

La prescienza divina e il libero arbitrio (1, 1 - 4, 11)

Necessità libertà colpa.

1. 1. *E.* - Mi è stato apoditticamente dimostrato che la libera volontà è da includere fra i beni, e certamente non infimi. Perciò siamo costretti anche ad ammettere che ci è stata data da Dio e che doveva esser data. Ora dunque, se lo ritieni opportuno, vorrei conoscere da te da chi proviene quel movimento per cui la volontà si muove in senso opposto al bene universale e non diveniente e si muove verso i beni particolari, estranei o infimi, tutti divenienti.

A. - Che bisogno di saperlo?

E. - Perché se è stata data nella condizione che tale movimento le sia naturale, per necessità si muove verso questi beni e non è possibile rilevar colpa dove domina la necessità naturale.

A. - E ti piace o dispiace questo movimento?

E. - Mi dispiace.

A. - Dunque lo riprovi.

E. - Sì, lo riprovo.

A. - Dunque riprovi un movimento spirituale incolpevole.

E. - Non riprovo un movimento spirituale incolpevole, ma non so se è colpa volgersi ai beni divenienti abbandonando il bene non diveniente.

A. - Dunque riprovi ciò che non sai.

E. - Non cavillare sulle parole. Ho detto: " non so se è colpa ", per far comprendere che è innegabilmente colpa. Col termine " non so ", ho ironizzato il dubbio su di un argomento così evidente.

A. - Cerca di comprendere una verità tanto certa che ti ha costretto a dimenticare così presto il tuo discorso di poco fa. Se il movimento proviene da natura o necessità, non può assolutamente esser colpevole. Tu invece lo ritieni colpevole con tanta certezza che hai ritenuto di dover fare dell'ironia sul dubbio circa un argomento tanto evidente. Perché dunque hai ritenuto di dover affermare innegabilmente o per lo meno opinativamente un tema che tu stesso dimostri innegabilmente falso. Hai detto: " Se la libera volontà è stata data nella condizione che tale movimento le sia naturale, per necessità si volge verso questi beni e non è possibile rilevare colpa dove domina la necessità naturale ". Non avresti dovuto dubitare neanche un po' che non è stata data con questa condizione, dal momento che non dubiti che il movimento stesso è colpevole.

E. - Io ho detto che è colpevole il movimento in sé e che per questo mi dispiace e non posso dubitare che è da riprovarsi. In quanto all'anima, che da tale movimento viene fatta precipitare dal bene non diveniente a quelli divenienti, non dico che è da incolparsi, se la sua condizione è tale che vi si muova per necessità.

Il movimento al peccato è libero...

1. 2. *A.* - Ma di chi è questo movimento che ritieni certamente colpevole?

E. - Adesso capisco che è nella coscienza, ma non so di chi sia.

A. - Ma affermeresti che la coscienza non si muove con quel movimento?

E. - No.

A. - Diresti allora che non è della pietra il movimento con cui si muove la pietra? E bada che non sto parlando del movimento con cui la muoviamo noi o è mossa da un agente esterno, come nel caso in cui viene lanciata in alto, ma di quello di cui per propria tendenza descrive la parabola e cade.

E. - Non affermo certamente che non è della pietra, ma che le è naturale, il movimento con cui essa, come dici, descrive la parabola e scende al basso. Se l'anima ha anch'essa un tale movimento, esso è certamente naturale e non sarebbe moralmente riprovevole per il fatto che si muove per natura, perché, anche se si muove alla perdizione, vi è spinta dalla condizionatezza della propria natura. Ora, poiché non abbiamo dubbi che questo movimento è colpevole, si deve innegabilmente affermare che non è naturale. Dunque non è assimilabile al movimento con cui la pietra si muove secondo natura.

A. - Abbiamo concluso qualche cosa nelle due dispute precedenti?

E. - Certo.

A. - Suppongo che te lo ricordi. Nella prima è stato accertato che soltanto con la propria volontà la coscienza diviene schiava della passione e conseguentemente che non può subire costrizione a tale stato di abiezione né da un essere superiore oppure eguale perché sarebbe ingiustizia, né da un inferiore perché esso non ne sarebbe capace. Rimane dunque che sia suo personale questo movimento, con cui volge dal Creatore alla creatura la volontà di godere. Quindi tale movimento, se si deve attribuire a colpa, non è naturale ma volontario. A te è sembrato degno di scherno chi ne dubita. Esso dunque è simile al movimento con cui la pietra si muove dall'alto al basso per il fatto che come questo è proprio della pietra, così quello lo è dello spirito. È diverso tuttavia perché la pietra non ha la facoltà di arrestare il movimento con cui discende al basso, mentre lo spirito, purché non lo voglia, non è mosso in maniera che, abbandonate le cose superiori, scelga le inferiori. Pertanto quel movimento è naturale per la pietra, questo volontario per lo spirito. Quindi se qualcuno dicesse che la pietra pecca perché col suo peso tende al basso, non dirò che è più stolto della pietra stessa, ma è certamente giudicato un idiota. Al contrario si giudica di peccato la coscienza quando si può provare che, abbandonati i beni superiori, preferisce nel godimento gli inferiori. Pertanto che bisogno si ha di indagare da chi deriva questo movimento? Con esso appunto la volontà si volge dal bene non diveniente al bene diveniente. Per questo dobbiamo ammettere che è soltanto della coscienza, è volontario e perciò colpevole. Inoltre ogni utile regola in materia ha per scopo che, represso efficacemente questo movimento, volgiamo la nostra volontà dal flusso delle cose temporali al godimento del bene eterno.

...perché dipende dalla volontà.

1. 3. *E.* - Veggo e in certo senso tocco e afferro la verità delle tue parole. Infatti con intima certezza non son tanto cosciente di altro che di avere la volontà e che da essa soli mosso a godere di un qualche cosa. E non trovo altro da dir veramente mio, se non è mia la volontà con cui voglio e non voglio. Dunque se

agisco male, a chi attribuirlo se non a me? Mi ha creato un Dio buono e posso compiere una buona azione soltanto mediante la volontà, dunque è evidente che per questo mi è stata data da un Dio buono. Se il movimento con cui la volontà si volge qua e là non fosse volontario e posto in nostro potere, non si dovrebbe approvare l'uomo quando torce verso l'alto il perno, per così dire, del volere e non si dovrebbe riprovare, quando lo torce verso il basso. Anzi non si dovrebbe affatto ammonire a voler col disprezzo delle cose terrene conseguire le eterne, a non voler vivere male e volere vivere bene. Invece chi pensa che l'uomo non ne deve essere ammonito, si deve radiare dal numero degli uomini.

Il problema della libertà umana e prescienza divina.

2. 4. Stando così le cose, mi turba in modo indicibile il problema della compossibilità che Dio abbia la prescienza di tutti i futuri e che noi non pecciamo per necessità. Chi dicesse che può verificarsi un evento senza che Dio ne abbia prescienza, tenta con folle empietà di demolire la prescienza di Dio. Pertanto Dio ha avuto prescienza che il primo uomo avrebbe peccato. Me lo deve necessariamente concedere chiunque ammette con me che Dio ha prescienza di tutti i futuri. Se dunque è così, non dico che non creerebbe l'uomo dal momento che lo ha creato buono. Così pure non potrebbe nuocere a Dio il peccato di chi ha creato buono. Che anzi se aveva mostrato la sua bontà nel crearlo, mostra la sua giustizia nel punirlo, la sua misericordia nel liberarlo. Non dico dunque che non lo creerebbe, ma dico che dal momento che aveva avuto prescienza del suo peccato, era necessario avvenisse ciò di cui aveva prescienza che sarebbe avvenuto. Quindi come può esser libera la volontà dove si verifica una tanto ineluttabile necessità?

Errori sulla Provvidenza e la vita.

2. 5. A. - Hai picchiato con ardore. La bontà di Dio ci assista ed apra a noi che picchiamo. Tuttavia sono portato a credere che la maggior parte degli uomini sono tormentati dal problema perché indagano non religiosamente e sono più facili alla scusa che alla confessione dei propri peccati. Alcuni per leggerezza ritengono che non v'è una divina provvidenza a reggere le cose umane e mentre affidano il proprio essere spirituale e fisico alle sorti del caso, si abbandonano alle passioni per esserne feriti e dilaniati. Negando i giudizi di Dio e imbrogliando quelli dell'uomo, presumono di ribattere col patrocinio della fortuna i loro accusatori. Ma nelle pitture son soliti rappresentarla bendata per apparire migliori di lei, da cui, a sentir loro, sono governati, ovvero per confessare che anche essi con la medesima cecità pensano e sostengono tali teorie. E forse si può anche concedere loro non illogicamente che passano tutta la vita in balia dei casi perché nel passarla cadono. Ma contro questa opinione

piena di un errore assai sciocco e insensato è stato discusso sufficientemente, secondo me, nel nostro secondo discorso. Altri invece non osano negare che la Provvidenza regge la vita umana, ma preferiscono ritenerla con esecrando errore o impotente o ingiusta o perversa piuttosto che confessare i propri peccati con un implorante atto di pietà. Ma si supponga che costoro, nel pensare all'ottimo, giustissimo e potentissimo, si lascino indurre a credere che la bontà, giustizia e potenza di Dio è infinitamente più grande e perfetta di qualsiasi oggetto del loro pensiero. Riflettendo poi su se stessi, comprendano di dover ringraziare Dio, anche se avesse deciso che fossero un essere inferiore a quel che sono e dall'intimo della coscienza gridino: *Ho detto: Signore, abbi pietà di me, guarisci la mia anima perché ho peccato contro di te* ¹. Allora attraverso il sicuro sentiero della divina misericordia sarebbero introdotti nella sapienza, in maniera che non s'insuperbiscono di aver trovato, non si agitano per non aver trovato, diventino più esercitati nella intuizione, se conseguono scienza, e se non la conseguono più umili nella ricerca. Tu che, ne son certo, hai già questa convinzione, osserva con quanta facilità posso rispondere su un problema tanto importante, quando tu per primo avrai risposto un po' alle mie domande.

Prescienza non è determinismo.

3. 6. Certamente ti turba, e te ne stupisci, come non siano opposti e contrastanti i temi che Dio sia presciente di tutti i futuri e che noi pecciamo non per necessità ma per volontà. Se Dio, tu dici, è presciente, che un individuo peccerà, è necessario che pecchi; se poi è necessario, non si ha nel peccare l'arbitrio della volontà ma una ineluttabile e determinata necessità. Temi, cioè, che con questo argomento si tragga la conclusione: O blasfemamente si afferma che Dio non è presciente di tutti i futuri ovvero, se questo non si può affermare, si deve ammettere che non si pecca per volontà ma per necessità. O c'è altro che ti turba?

E. - Per ora no.

A. - Dunque, secondo te, tutti gli avvenimenti, di cui Dio è presciente, non avvengono per volontà ma per necessità?

E. - Sì, proprio.

A. - Svegliati finalmente, rifletti un po' su te stesso e dimmi, se ti è possibile, quale volontà avrai domani, di peccare o di agire rettamente?

E. - Non lo so.

A. - E pensi che neanche Dio lo sappia?

E. - Non potrei pensarlo proprio.

A. - Se dunque conosce la tua volontà di domani ed ha prescienza dei voleri futuri di tutti gli uomini che sono e che saranno, a più forte ragione ha prescienza di come agirà con i giusti e gli empi.

E. - Certamente, se affermo che Dio è presciente delle mie azioni, con molto maggior sicurezza posso dire che è presciente delle proprie e che prevederà con assoluta certezza ciò che farà.

A. - E allora non ti preoccupi della obiezione che egli farà tutto ciò che farà non per volontà ma per necessità, se tutto ciò di cui Dio è presciente avviene per necessità e non per volontà?

E. - Quando affermavo che per necessità si verificano tutti gli eventi, di cui Dio è presciente, intendevo parlare di quelli che avvengono nella sua creatura e non di quelli che avvengono in lui perché questi non avvengono, ma sono eterni.

A. - Dunque Dio non agisce nella sua creatura.

E. - Ha stabilito una volta per sempre come si deve svolgere l'ordine dell'universo che ha creato poiché non governa con un nuovo atto del volere.

A. - E non rende felice nessuno?

E. - Ma sì.

A. - Ma ve lo rende nel momento in cui quegli diviene felice.

E. - Sì.

A. - Dunque, ad esempio, se fra un anno diverrai felice, fra un anno ti renderà felice.

E. - Sì.

A. - Quindi sa oggi ciò che farà fra un anno.

E. - Ma sempre l'ha saputo ed io son d'accordo che anche ora lo prevede, se così avverrà.

Il volere è volere anche se preescito.

3. 7. *A.* - Ma, scusa, tu non sei una sua creatura o la tua felicità non avverrà in te?

E. - Certo, sono sua creatura e in me avverrà che sarò felice.

A. - Dunque non per volontà ma per necessità avverrà in te con l'azione di Dio la felicità.

E. - La sua volontà per me è necessità.

A. - Dunque sarai felice contro la tua volontà.

E. - Se fosse in mio potere esser felice, già lo sarei di certo; lo voglio anche ora e non lo sono perché non io ma egli mi rende felice.

A. - Assai bene dal tuo intimo grida la verità. Puoi infatti avere coscienza che è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo.

Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà stessa. Senza alcun intervallo essa è disponibile nell'atto che si vuole. Si può perciò ben dire:

" S'invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità ", e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: " Non si vuole con la

volontà"? Pertanto anche se Dio ha prescienza dei nostri voleri futuri, non ne segue che vogliamo qualche cosa senza volontà. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te, l'hai detto come se io lo negassi. Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi. Dunque Dio è presciente della futura tua felicità e può verificarsi soltanto l'evento, di cui egli è presciente, altrimenti non sarebbe prescienza. Tuttavia non siamo per questo fatto condizionati a pensare che diverrai felice senza volerlo. Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità. Come poi la prescienza di Dio, che anche oggi è certa della tua futura felicità, non ti toglie il volere della felicità, così ugualmente un volere colpevole, se qualcuno in futuro si verificherà in te, è ugualmente volere, anche se Dio è stato presciente che si sarebbe verificato.

Volere è in nostro potere.

3. 8. Pensa, ti prego, con quanta cecità si dica: " Se Dio ha avuto prescienza di un futuro mio volere, è ineluttabile che io voglia ciò di cui, ha avuto prescienza perché non può avvenire se non quello di cui ha avuto prescienza. Se dunque è ineluttabile, si deve ammettere che io lo voglio non per volontà ma per necessità ". O singolare stoltezza! Come dunque è possibile che avvenga soltanto l'evento, di cui Dio ha avuto prescienza, se non si dà il volere che egli ha preveduto avvenisse? Tralascio l'altro pregiudizio, egualmente mostruoso, che, come ho detto, il medesimo tizio potrebbe esprimere così: " È necessario che io voglia così ". Egli tenta in effetti di demolire la volontà sostituendole la necessità. Se infatti è necessità che voglia, con che cosa vorrà se non v'è volontà? E se non dicesse così, ma che egli non ha in potere la volontà perché è necessità che voglia, gli si può rispondere col tema che hai esposto, quando ho chiesto se puoi esser felice contro volontà. Hai risposto che saresti già felice se tu ne avessi il potere. Hai detto appunto che lo volevi, ma ancora non potevi. Ed io ho soggiunto che la verità gridava dal tuo intimo. Infatti possiamo dire di non avere il potere soltanto se non è presente in noi l'atto del volere; nell'atto poi che vogliamo, se ci manca la volontà, evidentemente non vogliamo. E se è assurdo che non vogliamo quando vogliamo, è evidentemente presente in chi vuole la volontà ed è in potere soltanto l'atto che è presente in chi vuole. Dunque la nostra volontà non sarebbe volontà se non fosse in nostro potere. Effettivamente perché è in nostro potere, è per noi libera. Non è appunto per noi libero ciò che non abbiamo in nostro potere e non può non esserlo ciò che abbiamo in potere. Conseguentemente noi non possiamo negare che Dio è presciente di tutti i futuri e tuttavia che noi vogliamo ciò che vogliamo. Se egli è presciente di un atto del nostro volere, esso sarà quello di cui è presciente. Sarà dunque un atto del volere perché di un atto del volere è presciente. Tuttavia non sarebbe atto del

volere se non fosse in potere. Quindi è presciente anche del potere. Dunque non mi si sottrae il potere a causa della sua prescienza, anzi esso sarà più sicuro perché egli, la cui prescienza non s'inganna, ha avuto prescienza che l'avrò.

E. - A questo punto non nego più che necessariamente avvengono tutti gli eventi di cui Dio ha prescienza e che ha prescienza dei nostri peccati in maniera che rimanga libera la nostra volontà e posta in nostro potere.

Obiezione su prescienza non determinante.

4. 9. *A.* - Che cosa ti angustia dunque? Ma forse, dimentico del risultato della nostra prima indagine, vorrai affermare che non si pecca per costrizione di altro essere, sia superiore che inferiore o eguale, ma per volontà?

E. - Non oso affermare qualche cosa di simile. Tuttavia, lo confesso, non veggo ancora in che modo non si escludano questi due termini, la prescienza divina dei nostri peccati e il nostro libero arbitrio nel peccare. Dobbiamo infatti innegabilmente ammettere che Dio è giusto e previdente. Ma vorrei sapere con quale giustizia punisca peccati che si commettono per necessità, o come non per necessità si verificano eventi, di cui ha prescienza che avvengano, o come non si debba imputare al Creatore tutto ciò che nella sua creatura avviene per necessità.

Prescienza non è costrizione.

4. 10. *A.* - Per quale motivo ti sembra che il nostro libero arbitrio sia opposto alla prescienza di Dio? Perché è prescienza ovvero perché è prescienza di Dio?

E. - Perché è di Dio piuttosto.

A. - Dunque se tu avessi prescienza che un tizio peccherà, non sarebbe necessario che pecchi?

E. - Anzi sarebbe necessario che pecchi. La mia non sarebbe prescienza se non avessi prescienza di eventi certi.

A. - Dunque non perché è prescienza di Dio, è necessario che avvengano gli eventi, di cui è presciente, ma perché è prescienza e tale non sarebbe se non preconosce eventi certi.

E. - D'accordo; ma a che scopo questo discorso?

A. - Perché, salvo errore, tu non costringeresti ineluttabilmente a peccare quel tizio, del quale prevedi che peccherà e la tua prescienza non lo costringe a peccare, sebbene senza dubbio peccherà. Altrimenti non avresti prescienza che peccherà. Come dunque non sono opposti questi due termini, che tu per tua prescienza sai ciò che un altro compirà con la propria volontà, così Dio, sebbene non costringe nessuno a peccare, prevede però coloro che per propria volontà peccheranno.

Prescienza e giustizia di Dio.

4. 11. Perché dunque non dovrebbe punire con la giustizia le azioni che con la prescienza non condiziona a verificarsi? Come tu infatti con la tua memoria non determini che si siano avverati gli avvenimenti passati, così Dio con la sua prescienza non determina che si debbano avverare gli eventi futuri. E come tu ricordi alcune azioni che hai compiute e tuttavia non tutte le cose che ricordi sono azioni che hai compiute, così Dio ha prescienza di tutte le cose, di cui è autore, ma non è autore di tutte le cose, di cui ha prescienza. È poi giusto punitore di tutte le azioni, di cui non è ingiusto autore. Dunque dal momento che Dio non effettua gli eventi futuri che conosce, cerca di comprendere con quale giustizia Dio punisce i peccati. Se pertanto non dovesse retribuire la pena a coloro che peccano perché prevede che peccheranno, non dovrebbe neanche retribuire il premio a coloro che agiscono bene perché prevede egualmente che agiranno bene. Ammettiamo piuttosto che è di pertinenza della sua prescienza che non gli sfugga un qualsiasi evento futuro e della sua giustizia che il peccato, poiché si commette mediante la volontà, non avvenga senza esser punito dal suo giudizio, come non è determinato ad avvenire dalla sua prescienza.

Il libero arbitrio è un bene medio (5, 12 - 14, 41)

Dio è sempre da lodarsi.

5. 12. Quello poi che hai ricordato al terzo posto, come si possa non imputare al Creatore tutto ciò che nella sua creatura avviene per necessità, non scuoterà facilmente la norma di religione, di cui è opportuno ricordarci, che cioè dobbiamo render grazie al nostro Creatore. Certamente la sua munifica bontà dovrebbe esser lodata, anche se ci avesse posto in un grado inferiore del creato. Infatti quantunque la nostra anima sia stata contaminata dal peccato, è sempre più alta e buona che se fosse convertita in questa luce visibile. E puoi facilmente constatare quanto onorino Dio per l'eccellenza della luce corporea le anime anche se dedite ai piaceri sensibili. Non ti turbi pertanto il fatto che sono biasimate le anime peccatrici al punto da farti dire nella tua coscienza che sarebbe meglio non esistessero. Sono biasimate nel confronto con se stesse se si pensa quali sarebbero se non avessero voluto peccare. Ma Dio ordinatore si deve altamente lodare secondo l'umana capacità, non solo perché le ordina con giustizia se hanno peccato, ma anche perché le regola così che anche macchiate di peccato non possono assolutamente esser superate dall'eccellenza della luce visibile. Eppure anche di essa è lodato.

Due prospettive: ideale ed empirica...

5. 13. Ti avverto inoltre dal guardarti di dire di tali cose che sarebbe stato meglio non fossero. Devi dire che avrebbero potuto esser prodotte diversamente. Qualunque sia l'essere che ti si presenterà mediante ideale ragione, sappi che l'ha prodotto Dio in quanto creatore di tutte le cose. Non è invece ideale ragione ma astiosa debolezza pretendere che non fosse prodotto un essere meno perfetto perché tu hai pensato che se ne poteva produrre uno più perfetto. È come se, visto il cielo, non volessi che fosse fatta la terra. Del tutto irragionevolmente. Biasimeresti ragionevolmente se, non essendo stato fatto il cielo, tu vedessi che è stata fatta la terra. Potresti infatti dire che avrebbe dovuto essere formata secondo l'idea che hai del cielo. Ma puoi osservare che è stata prodotta anche quella realtà, alla cui perfezione volevi far giungere la terra e che esso non si chiama terra ma cielo. Credo dunque che, non privato della realtà migliore, non dovresti affatto esser contrario a che fosse prodotta anche l'inferiore e fosse terra. E nella terra a sua volta, in riferimento alle sue parti, v'è tanta varietà che non si può presentare idealmente un oggetto della sfera della terra che Dio creatore di tutte le cose non abbia realmente prodotto, tenuto conto di tutta la massa terrestre. Infatti dalla terra molto produttiva e amena si giunge gradualmente attraverso le terre medie fino alla terra deserta e sterile. E tu non potrai biasimarne alcuna se non in confronto con la migliore. E così salirai per tutti i gradini dell'approvazione in maniera da non volere che sia sola quella che hai scoperto come la più nobile manifestazione della terra. E intanto fra la terra nella sua totalità e il cielo quanta distanza! S'interpongono i corpi umidi e aerei e da questi quattro elementi è data una molteplicità di altre forme e perfezioni, innumerevoli per noi, ben note nel numero a Dio. Vi può essere quindi in natura un oggetto che tu non ti rappresenti con la tua ragione empirica. Ma non è possibile che non vi sia quello che tu puoi rappresentarti con l'ideale ragione. Non potresti rappresentarti nel creato qualche cosa di più perfetto che sia sfuggito all'artefice del creato. E l'anima umana, quando in considerazione di ragioni trascendenti, da cui deriva per partecipazione, dice: " Questo sarebbe meglio di quello ", se parla del mondo ideale e ha intelligenza di quel che dice, ne ha intelligenza in quelle ragioni, di cui partecipa. Creda dunque che Dio ha fatto ciò che doveva esser fatto, poiché essa lo ha conosciuto con l'ideale ragione, sebbene non lo veda nelle cose create. Anche se non potesse vedere il cielo con la vista e tuttavia con l'ideale ragione concludesse che tale realtà doveva esser prodotta, dovrebbe credere che è stato prodotto, quantunque non lo veda con gli occhi. Col pensiero non potrebbe vedere che doveva esser fatto se non in quelle ideali ragioni, con cui tutto è stato fatto. E di ciò che in esse non è non si può avere intelligenza con l'ideale ragione per il solo motivo che non è intelligibile.

...nei confronti della libertà e peccato.

5. 14. Parecchi uomini errano appunto perché, avendo compreso con la intelligenza gli oggetti più perfetti, non li cercano nei soggetti convenienti, ad esempio se un tizio, rappresentandosi col pensiero la perfetta rotondità, si sdegna perché non la trova in una noce, nell'ipotesi che, eccettuati questi frutti, non abbia mai visto un altro corpo rotondo. Così alcuni con puro pensiero intuiscono che è migliore la creatura che, sempre unita a Dio, mai ha peccato, sebbene abbia la libera volontà. Tuttavia scorgendo i peccati degli uomini, si dolgono non per smettere di peccare ma perché sono stati creati e dicono: " Ci avrebbe dovuto far tali che volessimo sempre godere della sua immutabile verità e mai peccare ". Non strepitino, non vadano in collera. Non li ha costretti a peccare per il fatto che li ha creati, ma ha dato loro il potere di scegliere. Vi sono degli angeli che non hanno mai peccato né mai pecceranno. Pertanto se ammiri una creatura che con perseverante volontà non pecca, non v'è dubbio che con l'ideale ragione la antepone a quella che pecca. Ma come tu la anteponi col pensiero, così Dio creatore la antepone nell'ordinamento. Abbi fede che ella vive in un mondo superiore e nell'alto dei cieli perché se il Creatore ha manifestato bontà nella creatura di cui prevede i futuri peccati, manifesta in senso assoluto bontà nel creare la creatura, di cui ha previsto che non avrebbe peccato.

Dignità dell'anima anche se pecca...

5. 15. Ella, la più alta di tutte, godendo indefettibilmente del suo Creatore, ha la propria indefettibile felicità che merita per l'indefettibile volere di mantenere la giustizia. Ma anche la creatura terrena peccatrice rientra nell'ordine perché, pur avendo smarrito la felicità col peccato, non ha perduto il potere di riconquistarla. Ed essa è certamente superiore a quella che è legata da un'indefettibile volontà di peccare. Fra quest'ultima e quella che persiste nella volontà di giustizia, la seconda manifesta un certo stato di mezzo perché con l'umiltà del pentimento riconquista la propria nobiltà. Infatti neanche da quella creatura, di cui fu presciente che non solo avrebbe peccato ma avrebbe persistito nella volontà di peccare, Dio ha trattenuto, per non crearla, la larghezza della sua bontà. Come infatti è migliore un cavallo, sia pure brado, di una pietra che non è brada appunto perché è priva di movimento proprio e di sensazione, così è più nobile la creatura che pecca per libera volontà di quella che non pecca appunto perché non ha la libera volontà. Allo stesso modo loderei un vino buono nel suo genere, mentre biasimerei l'individuo ubriacato da quel vino, e tuttavia anteporrei l'individuo biasimato e ancora ubriaco al vino lodato, con cui si è ubriacato. Così giustamente si deve apprezzare la creatura fisica, ciascuna nel suo grado, quantunque siano da biasimare coloro, i quali con l'uso immoderato che ne fanno si distolgono dalla conoscenza della verità.

Tuttavia essi, a loro volta, ormai pervertiti e in certo senso ubriachi, sono preferiti, non già per merito di vizi ma per dignità di natura alla creatura fisica, nel suo ordine apprezzabile, sebbene si siano perduti nel desiderio smodato di essa.

...rimane superiore al corpo.

5. 16. Dunque l'anima è assolutamente più perfetta del corpo e l'anima peccatrice, in qualunque abisso sia caduta, non può assolutamente per qualche trasformazione divenir corpo, non le si toglie affatto di rimanere anima e non perde assolutamente di esser più nobile del corpo e infine la luce occupa il primo posto fra gli esseri fisici. Ne consegue quindi che l'anima più bassa sia anteposta al corpo più alto. È possibile inoltre che un certo corpo sia anteposto al corpo di una determinata anima ma in nessuna maniera alla stessa anima. Perché dunque non dovrebbe esser lodato Dio con una lode inesprimibile a parole per la ragione che, avendo creato anime, le quali avrebbero perseverato nelle leggi della giustizia, ne creò altre, di cui prevede che avrebbero peccato o perfino che avrebbero perseverato nel peccato? Esse sono più nobili di quelle anime che non possono peccare perché non hanno il libero arbitrio fondato sulla ragione. Queste tuttavia sono più perfette della lucentezza per quanto viva di determinati corpi, sia pur quella che alcuni, quantunque con grande errore, venerano come la sostanza dello stesso sommo Dio. Ora nell'ordine delle creature fisiche, dai sistemi stellari fino al numero dei nostri capelli, è gradualmente così coordinata l'armonia delle cose buone che proprio insensatamente si può dire: " Che cosa è questo? A che scopo quest'altro? ". Tutto infatti è stato creato nel proprio ordine: quanto molto più insensatamente si dice in riferimento a qualsiasi anima, la quale, anche se giunta a qualsivoglia diminuzione di perfezione, supererà senza alcun dubbio la perfezione di tutti i corpi?

Ragione ed esperienza nel giudizio pratico.

5. 17. In un senso giudica la ragione, in un altro l'esperienza. La prima giudica alla luce della verità per subordinare le cose meno perfette, alle più perfette, l'esperienza al contrario è spesso mossa dall'abitudine dell'interesse a stimar di più cose che la verità ritiene meno perfette. Il pensiero antepone di gran lunga i corpi celesti ai terrestri. Eppure quale degli uomini sensuali non preferirebbe che mancassero parecchie stelle in cielo anziché un arboscello nel proprio campo o una mucca nel proprio armento? I più anziani disprezzano o per lo meno attendono con pazienza che si correggano certi apprezzamenti dei fanciulli. Costoro infatti preferiscono magari che, esclusi alcuni del cui affetto si rallegrano, muoiano tutti gli altri uomini anziché un loro uccellino, e tanto

più se l'uomo è repellente e l'uccellino canterino e grazioso. Allo stesso modo alcuni che mediante avanzamento spirituale hanno raggiunto la sapienza, trovano che certi inesperti apprezzatosi delle cose lodano Dio nelle creature più imperfette perché le usano con maggior vantaggio per la vita sensibile, ma che alcuni non lo lodano affatto o di meno per le creature più alte e perfette, che alcuni perfino tentano di biasimarlo e correggerlo e che altri infine non credono che ne sia il creatore. Ora gli anziani disprezzano del tutto i loro giudizi, se non possono correggerli, o in attesa di correggerli, si abituano a sopportarli pazientemente con animo tranquillo.

A Dio non si attribuisce il peccato.

6. 18. Stando così le cose, è assurdo che si pensi di attribuire al Creatore i peccati delle creature, anche se avvengono per necessità gli eventi che egli ha preveduto dovessero avvenire. Dunque se tu dicessi che non puoi trovare come non si debba attribuire a lui tutto ciò che per necessità avviene nella sua creatura, io al contrario non troverei la misura e affermerei che è impossibile trovarla, che anzi non esiste, per attribuirgli tutto ciò che nella creatura si verifica necessariamente soltanto per volere di chi pecca. Se qualcuno dirà: " Preferirei non essere che essere infelice ", risponderò: " Dici una bugia perché adesso sei infelice e appunto per essere non vuoi morire, quindi quantunque non vuoi essere infelice, vuoi essere tuttavia. Sii grato quindi di ciò che, in corrispondenza al tuo volere, tu sei per liberarti di ciò che sei contro il tuo volere. In corrispondenza al volere sei e contro il volere sei infelice. Che se sei ingrato in quello che desideri essere, giustamente sarai necessitato ad essere ciò che non vuoi essere. Dal fatto dunque che, anche se ingrato, hai ciò che vuoi, lodo la bontà del Creatore, e dal fatto che, perché ingrato, devi sopportare ciò che non desideri, lodo la giustizia dell'ordinatore ".

Volere e felicità dipendono da noi.

6. 19. Se dirà: " Non voglio morire non perché preferisco essere infelice anziché non essere affatto, ma per non essere ancor più infelice dopo morte ", risponderò: " Se questo è ingiusto, non esisterai così, se poi è giusto, lodiamo lui, per le cui leggi così esisterai ". Se dirà: " Da che cosa dovrei presupporre che, se questo è ingiusto, non esisterò così? ", risponderò: " Se sarai in tuo potere, o non sarai infelice, ovvero ordinandoti ingiustamente, sarai giustamente infelice; oppure volendo ma non potendo ordinarti, non sarai in tuo potere e allora o non sarai in potere di un altro o lo sarai. Se non sarai in potere di un altro, non lo sarai o non volendolo o volendolo. Ma se non vuoi, non puoi essere cosa alcuna, a meno che non ti abbia assoggettato una qualche forza; ora non può essere assoggettato da una qualche forza chi non è in potere di altri. Se

invece non sarai in potere di un altro perché vuoi, ritorna l'argomento che tu sia in tuo potere e che giustamente sarai infelice se ti ordini ingiustamente, ovvero per il fatto che potrai trovarti in qualsiasi condizione se lo vuoi, hai ancor motivo di esser grato alla bontà del tuo Creatore. Che se non sarai in tuo potere, ti avrà in potere un essere o più potente o più debole. Se più debole, è colpa tua, e meritata infelicità perché potresti assoggettare uno più debole se volessi. Se poi un essere più potente avrà in potere te più debole, non potrai assolutamente pensare con ragione che sia ingiusto un ordinamento tanto razionale. Con verità è stato premesso dunque: Se è cosa ingiusta, non sarai così; se poi è giusta, lodiamo lui, per le cui leggi sarai così ".

Il bene dell'esistenza.

7. 20. Poniamo che dica: " Perciò appunto preferisco essere infelice che non esistere affatto, perché già esisto; se potessi essere richiesto prima di esistere, sceglierei di non essere anziché essere infelice. Attualmente il temere di non esistere, sebbene non infelice, rientra nella stessa infelicità, per cui non voglio ciò che dovrei volere: dovrei infatti desiderare di non esistere, anziché di essere infelice. Attualmente, certo, ammetto che preferisco di essere anche infelice anziché non essere, ma lo desidero tanto più insipientemente quanto più infelicemente e tanto più infelicemente quanto più veramente penso che non avrei dovuto desiderarlo ". Ed io rispondo: " Sta attento piuttosto a non sbagliare proprio in questo, che credi di pensare il vero. Se infatti tu fossi felice, preferiresti essere che non essere; e attualmente, sebbene infelice, preferisci essere, magari infelice, che non essere affatto, quantunque non vuoi essere infelice. Rifletti dunque, nei limiti del possibile, quale grande bene sia lo stesso essere che felici e infelici desiderano. Se rifletterai bene sul tema, ti accorgerai che in tanto sei infelice, in quanto non sei vicino all'essere che sommamente è, che in tanto pensi che è meglio non essere che essere infelici, in quanto non intuisce l'essere che sommamente è e che perciò appunto desideri esistere perché sei da lui che sommamente è ".

L'indistruttibile desiderio di essere.

7. 21. Se dunque desideri sfuggire all'infelicità, ama in te questo tuo voler essere. Se infatti desidererai sempre di essere, ti avvicinerai a lui che sommamente è. E per adesso sii grato perché esisti. Quantunque infatti tu sia inferiore agli uomini felici, sei superiore a quegli esseri che non hanno neanche il desiderio della felicità. Eppure molti di essi sono apprezzati perfino dagli infelici. In verità tutte le cose, per il fatto che sono, giustamente si devono apprezzare, perché per il fatto che sono, sono buone. Infatti quanto più amerai di essere, tanto più desidererai la vita eterna e intensamente vorrai avere tali

attitudini che le tue inclinazioni non siano temporali, impresse a fuoco dall'amore delle cose temporali. E le cose temporali non sono prima di essere, fuggono quando sono e quando fuggiranno non saranno. Dunque quando sono future, ancora non sono e quando sono passate, non sono più. Come dunque possono essere trattenute perché si arrestino? Per esse infatti il cominciare ad essere è muoversi al non essere. Chi ama di essere, le ritiene buone in quanto sono, ma ama ciò che è eternamente. E se si diversificava nell'amore delle cose temporali, tornerà all'uno nell'amore dell'eterno, e se si poneva nel divenire mediante l'amore delle cose che passano, si renderà immobile e avrà quiete nell'amore dell'essere che permane e conseguirà lo stesso essere che desiderava, quando temeva di non essere e non poteva avere quiete perché trascinato dall'amore delle cose che passano. Non ti dispiaccia dunque, anzi ti piaccia molto che preferisci essere, magari infelice, che non essere infelice per il motivo che non saresti affatto. Se a questo fondamento del voler essere tu aggiungi di essere sempre di più, tu ti edifichi innalzandoti a ciò che sommamente è; e così ti preserverai da ogni crollo con cui passa al non essere l'essere più basso e trascina con sé le energie di chi lo ama. Ne avverrà come risultato che chi preferisce di non essere per non essere infelice sia infelice perché non può non essere. Chi poi ama di essere più di quanto odia di essere infelice, con l'accrescere ciò che ama, escluda ciò che odia. Quando comincerà ad essere secondo fine nel proprio grado, non sarà più infelice.

Non si sceglie il nulla.

8. 22. Rifletti con quanto illogica contraddizione si dice: " Preferirei non essere che essere infelice ". Chi dice: " Preferirei questo a quello ", sceglie un qualche cosa. Il non essere invece non è un qualche cosa, ma niente. Dunque ti è assolutamente impossibile scegliere secondo ragione, se ciò che scegli non è. Ma tu dici che desideri di esistere, magari infelice, ma che non avresti dovuto desiderarlo. Che cosa dunque avresti dovuto desiderare? " Non essere piuttosto ", rispondi. Se tu avessi dovuto voler questo, esso sarebbe più perfetto, ma è impossibile che il non essere sia più perfetto. Dunque non avresti dovuto desiderare il non essere ed è più veritiero il sentimento per cui non lo desideri che la teoria per cui ritieni che avresti dovuto desiderarlo. Inoltre, quando l'uomo giunge a ciò che sceglie come oggetto di desiderio, diventa necessariamente più perfetto. Ora chi non esiste non potrà esser più perfetto. Dunque non si può assolutamente scegliere di non essere. E bisogna che non ci lasciamo scuotere dal giudizio di coloro che sotto il travaglio della infelicità si sono uccisi. Essi hanno cercato scampo dove hanno ritenuto di trovarsi meglio e, comunque l'abbiano ritenuto, non costituisce difficoltà per la nostra tesi, ovvero se hanno supposto di finire nel nulla, assai meno m'impressionerà la

falsa scelta di individui che scelgono il nulla. Come potrò seguire nella scelta un tizio, il quale se gli chiedessi che sceglie, mi rispondesse: " Niente "? Infatti chi sceglie di non esistere è costretto certamente ad ammettere, anche se non vuole ammetterlo, che non ha scelto nulla.

Opinioni sentimento e desiderio di non essere.

8. 23. Dirò tuttavia, se ne sarò capace, il mio parere sull'argomento. Mi sembra che quando un individuo si uccide o comunque desidera di morire, non ritiene nel proprio sentimento che dopo morte non esisterà più, anche se lo ritiene per opinione. La opinione consiste infatti o nell'errore o nella verità raggiunta da chi dimostra o crede; il sentimento, al contrario, si fonda o sulla consuetudine o sulla natura. Ora è possibile che si abbiano in maniera diversa l'opinione e il sentimento. È facile conoscerlo anche dal fatto che spesso riteniamo di dover fare una cosa, mentre ci piace farne un'altra. E talora è più veritiero il sentimento che l'opinione, se questa ha origine dall'errore e il sentimento dalla natura. Ad esempio, un infermo spesso trae piacere, e con vantaggio, dall'acqua fredda, ma crede che, se la beve, gli nuocerà. Talora è più veritiera l'opinione che il sentimento, se l'infermo crede alla diagnosi del medico che l'acqua fredda è nociva, se di fatto è nociva, e tuttavia ha piacere nel berla. Talora sono tutte e due nella verità, quando ciò che è giovevole non solo è ritenuto tale ma piace anche, e talora tutte e due nell'errore, come quando ciò che è nocivo si ritiene giovevole e l'infermo non lo rifiuta liberamente. Inoltre di solito tanta forza è nel dominio e nella supremazia della ragione che una retta opinione corregge una cattiva abitudine e una cattiva opinione deprava la retta natura. Quando dunque qualcuno, credendo che egli dopo morto non ci sarà più, è spinto da intollerabili sofferenze al definitivo desiderio della morte e la incontra per libera scelta, secondo l'opinione ha l'errore della totale distruzione, ma nel sentimento il naturale desiderio di riposo. Ora ciò che è in riposo non è un nulla, anzi è anche più perfetto dell'essere in movimento. Il movimento infatti diversifica le determinazioni d'essere nel senso che una esclude l'altra. Il riposo al contrario ha la permanenza, per cui principalmente si concepisce il predicato È. Pertanto il desiderio di voler morire va inteso non nel senso che chi muore non è più, ma che raggiunge il riposo. Così, sebbene per errore crede di non esser più, per natura tuttavia desidera di essere nel riposo, cioè di essere di più. Quindi come è assolutamente impossibile che piaccia di non essere, così bisogna assolutamente non essere ingrati al proprio Creatore di ciò che si è.

Ogni cosa nel suo grado di perfezione.

9. 24. Poniamo che dica: " Non era difficile o faticoso a Dio onnipotente che tutte le cose da lui create avessero il proprio ordine senza che alcuna giungesse

alla infelicità. Essendo onnipotente, non è che non l'ha potuto ed essendo buono, non ce l'ha invidiato ". Risponderò che l'armonia del creato, dalla più grande alla più piccola delle creature, si dispone con ordine così giusto che lo sviserebbe chi dicesse: " Questa cosa non dovrebbe esserci ", ed anche chi dicesse: " Questa cosa dovrebbe essere come quest'altra ". Desidera, supponiamo, che essa diventi eguale a una superiore. Ma la superiore esiste già ed ha l'essere competente sicché non è possibile aggiungergliene altro perché è perfetta. E chi obiettasse: " Anche l'inferiore dovrebbe essere come l'altra ", o vorrebbe aggiungere a quella superiore già perfetta e sarebbe privo della misura e ingiusto, oppure vorrebbe sopprimere l'inferiore e sarebbe malvagiamente invidioso. Chi dicesse: " L'inferiore non dovrebbe esistere ", sarebbe in egual modo malvagiamente invidioso perché non vorrebbe che esistesse una creatura anche se è costretto ad apprezzarne una meno perfetta. Poniamo che dica: " Non dovrebbe esserci la luna ". Eppure deve ammettere, e se lo nega è per vera ignoranza o caparbia, che lo splendore di molto inferiore di una lucerna è nel suo genere bello, conveniente durante le tenebre della terra perché adatto agli usi della notte e a motivo di tutto questo certamente apprezzabile nei suoi limiti. Non può dunque dire ragionevolmente: " La luna non dovrebbe esserci nel mondo ", giacché comprenderebbe di dover essere deriso anche se dicesse: " Non dovrebbe esserci la lucerna ". Che se dice: " La luna non dovrebbe esserci ", ma aggiunge che la luna dovrebbe essere come vede che è il sole, non capisce che finisce per dire: " Non dovrebbe esserci la luna, ma due soli ". E sbaglia per due motivi, perché desidera aggiungere qualche cosa alla perfezione della realtà, quando desidera un altro sole, e desidera diminuire, quando vuole che sia soppressa la luna.

Provvidenza nella verità delle perfezioni.

9. 25. A questo punto forse mi potrebbe dire che non si lamenta affatto della luna perché anche se il suo splendore è così scarso non può essere infelice. Si lamenta invece non della mancanza di luce ma dell'infelicità delle anime. Ma egli rifletta attentamente che se lo splendore della luna non è infelice, quello del sole non è felice. E sebbene siano corpi celesti, sono tuttavia corpi per attinenza alla luce che si può percepire con la vista. I corpi per sé non possono essere né felici né infelici, sebbene possano essere corpi di esseri felici o infelici. Ma la similitudine derivata da quegli splendori insegna qualche cosa. Nell'osservare le diversità dei corpi, quando scorgi alcuni più splendidi, richiedi ingiustamente che i più oscuri siano eliminati o resi eguali ai più splendidi. Riferendo tutto alla perfezione dell'universo, ti è possibile constatare che se fra di loro sono più o meno splendidi, lo sono in quanto hanno tutti l'esistenza e non ti si manifesterebbe un universo perfetto se nell'apparire dei più perfetti mancassero

i meno perfetti. Pensa la medesima cosa sulla differenza delle anime. Avrai modo perfino di conoscere che l'infelicità, di cui ti lamenti, serve anche ad uno scopo. Alla perfezione dell'universo infatti non devono mancare anime che son dovute divenire infelici perché hanno voluto peccare. E non si deve affermare che Dio non doveva crearle in quelle condizioni perché deve esser lodato anche se ha creato altri esseri di molto inferiori a quelle infelici.

Per ordine è creata l'anima...

9. 26. Ma sembra che comprendendo meno bene quanto è stato detto, abbia ancora una obiezione. Dice infatti: " Se anche la nostra infelicità completa la perfezione dell'universo, sarebbe mancato qualche cosa e questa perfezione nell'ipotesi che fossimo sempre felici. Quindi se l'anima incontra l'infelicità soltanto peccando, anche i nostri peccati sono necessari alla perfezione dell'universo che Dio ha creato. Come dunque punisce giustamente i peccati dal momento che se fossero mancati, il creato non avrebbe pienezza e perfezione? ". Si risponde che non i peccati o l'infelicità sono necessari alla perfezione dell'universo ma le anime in quanto anime. Se esse vogliono, peccano; se hanno peccato, divengono infelici. Se invece tolto il loro peccato, la infelicità continuasse o anche precedesse il peccato, allora con ragione si direbbe che viene alterato l'ordinato governo dell'universo. Ma a sua volta se si commette il peccato e non ci fosse l'infelicità, ugualmente l'ingiustizia demolisce l'ordine. Ma l'universo ha perfezione, quando c'è felicità per chi non pecca. Ed ugualmente l'universo ha perfezione, quando c'è infelicità per chi pecca. Ma per il fatto che non mancano le anime, le quali hanno l'infelicità se peccano e la felicità se agiscono secondo ragione, l'universo è pieno e perfetto di tutte le determinazioni dell'essere. Infatti il peccato e la pena del peccato non sono esseri determinati ma perturbazioni dell'essere, la prima volontaria, la seconda penale. Ma la volontaria, che avviene col peccato, è una perturbazione contro il fine. Le si applica dunque quella penale che la reinserisca in quel settore dell'ordine, in cui quello stato non è contro il fine e la costringa a conformarsi all'armonia dell'universo. Così la pena del peccato corregge la disarmonia del peccato.

...ma il peccato e l'infelicità...

9. 27. Ne risulta che una creatura più perfetta, se pecca, sia punita dalle creature meno perfette giacché esse sono tanto basse che possono ricevere elevazione anche dalle anime indegne e così adattarsi all'armonia dell'universo. Non v'è in una casa nulla di più degno dell'uomo e nulla di così abietto e basso che la fogna della casa. Eppure lo schiavo sorpreso in una trasgressione tale che sia giudicato degno di curare la nettezza della fogna, la rende degna con la propria

indegnità. Le due cose, cioè l'indegnità del servo e la ripulitura della fogna, sono ormai congiunte e ridotte a una determinata unità, sono inserite così idoneamente nella sistemazione della casa che convengono all'insieme di essa con ordine e decoro. Ma se il servo non avesse voluto peccare, non sarebbe mancato all'organizzazione della casa un altro provvedimento per le necessarie ripuliture. Pertanto il corpo terreno è la cosa più bassa nella realtà. Eppure anche un'anima peccatrice innalza in tal maniera la carne corruttibile da offrirle la perfezione conveniente e il movimento della vita. Dunque una simile anima a causa del peccato non è idonea all'abitazione nel cielo, ma è idonea mediante la pena a quella sulla terra. Quindi, comunque sceglie, l'universo rimane bello in quanto ordinato mediante parti convenienti perché Dio ne è creatore e provvidenza. E le anime più buone finché rimangono fra le creature più basse, non le elevano con la propria infelicità, che non hanno, ma con il loro buon uso. Se poi fosse permesso alle anime peccatrici di raggiungere i luoghi più elevati, sarebbe un disordine in quanto non sono idonee ad essi perché non possono usarne bene né conferire loro una qualche elevazione.

...rientrano nell'ordine.

9. 28. Dunque sebbene l'orbe terrestre sia stato assegnato alle cose materiali, tuttavia conservando, quanto è possibile, l'immagine esemplare più alta, non manca di mostrarcene copie e segni. Supponiamo dunque di vedere un individuo buono e illustre, il quale, sotto l'impulso del dovere dell'umana dignità, lascia bruciare il proprio corpo dal fuoco. Non consideriamo il fatto come pena di un peccato ma testimonianza di forza e di pazienza e stimiamo l'uomo nel momento in cui un'orribile consunzione distrugge le membra del suo corpo più che se non avesse sopportato tale pena perché ammiriamo che l'indole spirituale non muta col mutare del corpo. Ma quando vediamo consumarsi con tale supplizio il corpo di un bandito sanguinario, noi approviamo l'ordinamento delle leggi. Quindi tutte e due le pene elevano, ma la prima come merito della virtù, la seconda del peccato. Se dunque dopo quel tormento o anche prima vedessimo che quell'individuo degnissimo, resosi capace della vita celeste che gli si addice, viene elevato alle stelle, certamente ci allieteremmo. Ma ognuno si sentirebbe offeso nel vedere sia prima che dopo il supplizio, elevato alla dimora eterna della gloria, nel cielo, lo scellerato bandito, se persiste nella malizia del volere. Avviene così che tutte e due hanno potuto elevare le creature meno perfette, ma una soltanto le più perfette. Da ciò siamo indotti a constatare che la mortalità della carne è stata elevata tanto dal primo uomo perché la pena convenisse al peccato, quanto da Nostro Signore perché la misericordia ci liberasse dal peccato. Dunque un giusto ha potuto, perseverando nella giustizia, avere un corpo mortale. Invece un individuo iniquo, mentre rimane iniquo, non

può giungere alla immortalità dei santi, intendi quella più alta e angelica, non di quegli angeli, di cui l'Apostolo ha detto: Non sapete che giudicheremo gli angeli ², ma di quelli, di cui il Signore ha detto: Saranno eguali agli angeli di Dio ³. Coloro invece, che desiderano l'eguaglianza con gli angeli per la propria vanagloria, non vogliono essere eguali agli angeli ma gli angeli a se stessi. Pertanto, se continuano in tale volere, saranno eguagliati agli angeli prevaricatori che amano il proprio potere anziché quello di Dio onnipotente. Ad essi, destinati alla sinistra giacché non hanno cercato Dio passando per la porta dell'umiltà che il Signore Gesù Cristo ha svelato in sé e son vissuti nella superbia senza pietà per gli altri, sarà detto: *Andate nel fuoco eterno che è stato preparato per il diavolo e i suoi angeli* ⁴.

Giusta soggezione al diavolo.

10. 29. Due sono le cause del peccato, una per spontanea determinazione, l'altra per istigazione di un altro. Penso che al caso attiene ciò che dice il Profeta: *O Signore, mondami dai miei peccato occulti e perdona il tuo servo da quelli degli altri* ⁵. Certo l'uno e l'altro sono volontari. Infatti come per spontanea determinazione un individuo non pecca illiberamente, così quando acconsente al cattivo istigatore, acconsente certamente col volere. Tuttavia è più grave non solo peccare per propria determinazione senza l'istigazione di alcuno, ma soprattutto istigare ad altri il peccato per malanimo o inganno che esser trascinato a peccare dall'istigazione di un altro. Dunque nell'uno e nell'altro peccato è stata mantenuta la giustizia del Signore nel punire. Ed anche la istigazione al peccato è stata pesata al vaglio della equità al punto che l'uomo non fu sottratto al potere dello stesso diavolo che se lo aveva assoggettato con la cattiva istigazione. Era ingiusto che non dominasse su chi aveva reso schiavo. È assolutamente impossibile infatti che la perfetta giustizia di Dio vero e sommo, la quale si estende dovunque, abbandoni senza ordinarla al fine persino la rovina di coloro che peccano. Ma l'uomo aveva meno peccato del diavolo. Gli valse dunque per riconquistare la salvezza il fatto stesso che è stato, fino alla mortalità della carne, assoggettato al principe di questo mondo, inteso come parte corruttibile e infima della realtà, cioè al principe di tutti i peccati e signore della morte. Così, sgomento nella consapevolezza della soggezione alla morte, timoroso delle molestie e della morte provenienti da bestie molto spregevoli e abiette e perfino assai piccole, incerto del futuro, ha contratto l'abito di frenare i piaceri illeciti e soprattutto reprimere la superbia poiché per sua istigazione è decaduto. Con questo solo vizio appunto si respinge la medicina della misericordia. Chi infatti ha tanto bisogno di misericordia quanto un miserabile e chi è più indegno di misericordia d'un miserabile superbo?

Ragione teologica dell'Incarnazione.

10. 30. Ne è avvenuto che il Verbo di Dio, mediante il quale tutto è stato fatto e da cui è costituita tutta la felicità degli angeli, ha esteso la propria clemenza fino alla nostra infelicità, è divenuto carne e ha abitato in mezzo a noi. Così l'uomo, senza essere reso eguale agli angeli, avrebbe potuto mangiare il pane degli angeli, se lo stesso pane degli angeli si fosse degnato di eguagliarsi agli uomini. Non è disceso fra noi per abbandonare gli angeli, ma tutto per essi e insieme tutto per noi, cibando quelli nell'interiorità mediante l'essenza divina e insegnando a noi nell'esteriorità mediante l'essenza umana, ci rende idonei con la fede a cibarci egualmente mediante l'apparenza sensibile. La creatura pensante si ciba del Verbo come del suo migliore cibo. L'anima umana è pensante, ma era trattenuta dalla catena della morte per la pena del peccato ed era ridotta a tale imperfezione che si sforzava di pensare gli intelligibili mediante l'esperienza dalle cose sensibili. Pertanto il cibo della creatura pensante è divenuto visibile, non mediante trasformazione della propria natura ma mediante assunzione della nostra per richiamare a sé invisibile esseri che seguono le cose visibili. Così l'anima trovò umile nell'esteriorità colui che aveva abbandonato insuperbendosi nella interiorità. Doveva imitare la sua umiltà visibile e tornare all'altezza invisibile.

Giusto riscatto del diavolo.

10. 31. E il Verbo di Dio, unico figlio di Dio, assunto l'uomo, assoggettò anche all'uomo il diavolo che ebbe sempre soggetto alle proprie leggi. Non gli ha sottratto qualche cosa dominandolo con la forza, ma l'ha vinto con legge di giustizia. Ora il diavolo, ingannata la donna e fatto cadere mediante la donna l'uomo, reclamava alle leggi della morte, sia pur con maligno desiderio di nuocere, ma con legittimo diritto, tutta la discendenza del primo uomo come peccatrice. Quindi il suo potere avrebbe dovuto durare fino a quando non faceva morire il giusto, nel quale non poté riscontrare motivo che lo rendesse degno di morte, non solo perché è stato ucciso senza aver commesso delitto, ma anche perché è nato senza concupiscenza. Ad essa aveva fatto soggiacere gli uomini, che aveva fatto prigionieri, in maniera da trattenere, sia pure con malvagio desiderio di dominare e tuttavia con legittimo diritto di possedere, come frutti del proprio albero, gli uomini che dovevano nascere dalla concupiscenza. Con piena giustizia dunque è costretto a lasciar liberi i credenti in colui che con somma ingiustizia egli ha fatto morire, sicché per il fatto che muoiono nel tempo, paghino ciò che dovevano e per il fatto che vivono per sempre, vivano in lui che ha pagato ciò che non doveva. Il diavolo poi avrebbe avuto con sé compagni in una perpetua condanna coloro che aveva istigato alla continuità

nella ribellione. Avvenne così che l'uomo non fu sottratto al diavolo con la forza perché anche egli non l'aveva preso prigioniero con la forza ma con l'istigazione. E l'uomo che giustamente è stato umiliato di più ad essere schiavo di colui, a cui aveva acconsentito per il male, giustamente era liberato da colui, a cui aveva acconsentito per il bene perché di meno aveva peccato l'uomo col consentire che il diavolo, con la malvagia istigazione.

Anime che peccano ed anime che non peccano.

11. 32. Dio dunque ha creato tutti gli esseri, e non solo quelli che avrebbero continuato nella virtù e giustizia, ma anche quelli che avrebbero peccato, non perché peccassero ma perché avessero conferito armonia all'universo, sia che avessero voluto peccare o non peccare. Se infatti alla realtà mancassero anime che raggiungono fra tutte le creature la perfezione dell'ordine sicché se avessero voluto peccare, s'indebolirebbe e crollerebbe l'universo, verrebbe a mancare un grande principio al creato. Mancherebbe appunto quel principio, senza di cui sarebbe turbata l'invariabile armonia delle cose. Esse sono le ottime sante e altissime creature dei poteri celesti e sopracelesti, ai quali soltanto Dio comanda e cui l'universo è soggetto. Senza la loro funzione di perfetta giustizia non può sussistere l'universo. Egualmente mancherebbe moltissimo, se mancassero anime, le quali, sia che peccino, sia che non peccino, nulla sarebbe tolto all'ordine dell'universo. Vi sono infatti delle anime ragionevoli, differenti dalle superiori per funzione, ma eguali per natura. Sotto di esse vi sono ancora molti gradi inferiori, comunque degni di lode, di cose create da Dio sommo.

I gradi di perfezione nelle anime.

11. 33. Di funzione più alta è dunque quell'essere, il quale non solo se non esistesse, ma anche se peccasse, renderebbe meno perfetto l'ordine dell'universo. Di funzione inferiore è quello che soltanto se non esistesse e non se peccasse, l'universo subirebbe una imperfezione. Al primo è stato dato il potere di contenere nella propria funzione tutto ciò che non può mancare all'ordine delle cose. Esso non persiste nell'ordinato volere perché ha ricevuto questa funzione, ma l'ha ricevuta perché è stato previsto da chi gliela ha data che avrebbe perseverato. E non per propria supremazia contiene tutto, ma unendosi alla supremazia e ubbidendo con assoluta dedizione all'ordine di colui che è principio, ordinatore e fondamento di tutte le cose. Anche all'anima inferiore è data, se non pecca, la potente funzione di contenere tutto, non da sola tuttavia ma con quella superiore perché è stato previsto che peccerà. Gli esseri spirituali infatti hanno fra di sé congiungimento senza accrescimento e separazione senza diminuzione. Dunque l'essenza superiore non è agevolata nel compimento della sua azione, quando le si congiunge la inferiore, né l'azione gli

diventa più difficile se l'altra abbandona la propria funzione col peccato. Le creature spirituali possono unirsi o separarsi secondo concordia o discordanza delle disposizioni e non secondo spazio e tempo, sebbene alcune hanno un proprio corpo.

Anime superiori e inferiori.

11. 34. L'anima ordinata dopo il peccato nei corpi inferiori e mortali domina il proprio corpo non certo arbitrariamente, ma come permettono le leggi dell'universo. Comunque tale anima non è meno perfetta di un corpo celeste, sebbene ad esso siano soggetti i corpi terreni. La veste cenciosa di uno schiavo condannato è molto inferiore alla veste di uno schiavo meritevole e avuto in grande onore dal padrone, ma lo schiavo è migliore di qualsiasi veste preziosa perché è uomo. L'anima superiore dunque si unisce a Dio e in un corpo celeste con potenza angelica eleva e dirige anche il corpo terrestre come gli ordina colui, di cui ineffabilmente intuisce il volere. La inferiore invece appesantita da membra mortali regge all'interno il corpo stesso, da cui è gravata e tuttavia lo eleva quanto può. Quanto ai corpi che le sono vicini all'esterno, può modificarli all'esterno con azione molto più debole.

Il peccato e il non peccato nell'ordine.

12. 35. Se ne conclude che non sarebbe mancata alla infima creatura corporea l'armonia più conveniente, anche se l'anima inferiore non avesse voluto peccare. Infatti l'anima che può reggere il tutto, regge anche la parte, ma non necessariamente quella che può il meno, può anche il più. Un bravo medico sana efficacemente anche la scabbia, ma non necessariamente chi provvede con vantaggio a uno scabbioso, può provvedere a tutta la salute umana. E se si ha la dimostrazione valida dell'evidenza che era necessaria l'esistenza di una creatura che mai ha peccato e mai peccerà, la medesima dimostrazione ci svela anche che essa rifugge liberamente dal peccato e che non è costretta a non peccare, ma lo fa di propria scelta. Ma poniamo che peccasse. Non ha peccato tuttavia come Dio ha previsto che non avrebbe peccato. Comunque se anche essa peccasse, basterebbe a reggere l'universo la grandezza dell'ineffabile potere di Dio. Egli dando a ciascuno secondo convenienza e merito, non permette che in tutto il suo dominio vi sia qualche cosa di deforme e sconveniente. Infatti da un lato, se ogni creatura angelica si fosse ribellata ai suoi ordini col peccato, egli mediante la sua potenza reggerebbe il tutto con assoluta convenienza e bontà, senza i poteri angelici creati a questo scopo. Nell'ipotesi non invidierebbe alla creatura spirituale l'esistenza perché ha prodotto con tanta larghezza di bontà anche la creatura fisica molto inferiore agli esseri spirituali che hanno peccato. Di conseguenza non v'è alcuno, il quale osservando con intelligenza il cielo, la

terra e tutti gli esseri visibili prodotti nei loro generi secondo misura, forma e ordine, pensi che vi sia un altro artefice del tutto fuor di Dio e non confessi che egli si deve onorare con lodi ineffabili. Dall'altro lato non c'è migliore ordinamento della realtà che quello, in cui il potere angelico per superiorità di natura e per bontà del volere eccelle nel governo dell'universo. Ma anche se tutti gli angeli avessero peccato, non produrrebbero impotenza nel Creatore degli angeli a reggere il proprio dominio. Infatti né la sua bontà mancherebbe per una certa qual noia, né la sua onnipotenza per qualche difficoltà di crearne altri da porre nelle sedi che i precedenti avessero abbandonato col peccato. Ed anche se la creatura spirituale in qualsiasi numero fosse condannata perché lo merita, non potrebbe limitare l'ordine che con giustizia e convenienza accoglie tutti i dannati. Quindi, da qualunque parte si volti la nostra considerazione, scopre di dover lodare Dio creatore ottimo e ordinatore giustissimo di tutti gli esseri.

12. 36. Infine, per lasciare la contemplazione dell'armonia delle cose a coloro che per dono di Dio possono vedere e per non tentare di convincere con parole quelli che non possono a intuire l'ineffabile, tuttavia con attenzione a certe persone o cialchiere o deboli o cavillose, svolgiamo l'importante argomento con poche parole.

Bontà degli esseri.

13. 36. Ogni natura, che può divenire meno buona, è buona ed ogni natura corrompendosi diviene meno buona. Difatti o non le nuoce la corruzione, e allora non si corrompe, o se si corrompe, le nuoce la corruzione e se nuoce, fa diminuire un po' del suo bene e la rende meno buona. Che se la priva di ogni bene, quanto di essa rimane non potrà più corrompersi. Non vi sarà appunto il bene, con la cui sottrazione la corruzione può nuocere. E la natura, cui la corruzione non può nuocere, non si corrompe. Ora una natura che non si corrompe è incorruttibile, vi sarà quindi una natura resa incorruttibile dalla corruzione. Ma è un'assurdità il dirlo. Pertanto è assolutamente vero che ogni natura, in quanto natura, è buona. Se è incorruttibile, è più perfetta di una corruttibile. Se poi è corruttibile, giacché corrompendosi diviene meno buona, senza dubbio è buona. Ora ogni natura o è corruttibile o incorruttibile. Quindi ogni natura è buona. Intendo per natura quel che si suol dire esseità. Dunque ogni esseità o è Dio o è da Dio perché ogni bene o è Dio o è da Dio.

Dio si loda anche nel biasimo...

13. 37. Stabiliti validamente questi principi come premesse della nostra dimostrazione, segui ciò che sto per dire. La natura ragionevole, creata con il

libero arbitrio del volere, se persiste nel godere il sommo bene non diveniente, è senza dubbio da lodarsi. Si deve lodare anche quella che tende a persistere. Ma quella che non persiste in lui e non vuole impegnarsi a persistere si deve biasimare, ma solo in relazione al fatto che non è in lui e non si adopera ad esservi. Se dunque si deve lodare la natura ragionevole che è stata creata, non v'è dubbio che si deve lodare chi l'ha creata, e se è biasimata, non v'è dubbio che il suo Creatore si deve lodare per questo stesso biasimo. Se la biasimiamo appunto perché non vuol godere del bene sommo e non diveniente, cioè del suo Creatore, lui senza dubbio noi lo lodiamo. Quanto gran bene è dunque e quanto si deve esaltare e onorare in modo ineffabile da tutte le lingue e anche da tutti i pensieri Dio creatore di tutte le cose perché senza la lode dovutagli noi non possiamo essere né lodati né biasimati. Infatti è possibile biasimarci per il fatto che non persistiamo in lui soltanto perché il persistere in lui è grande, sommo e primo nostro bene. E questo soltanto perché egli è il bene ineffabile. Dunque non si può trovar nulla nei nostri peccati per biasimarlo perché è assurdo il biasimo per i nostri peccati se egli non è lodato.

...meritato dall'essere imperfetto.

13. 38. E cosa dire che nelle stesse cose biasimate si biasima soltanto l'imperfezione? Ma non si biasima l'imperfezione di qualche cosa, se non si loda la natura della cosa stessa. Infatti o è secondo natura ciò che biasimi e allora non è imperfezione e tu piuttosto devi correggerti per imparare a biasimare ragionevolmente, anziché l'oggetto che non ragionevolmente biasimi; ovvero, se è imperfezione, perché si possa biasimare ragionevolmente, è necessario che sia contro la natura della cosa. Ogni imperfezione, per il fatto stesso che è imperfezione, è contro la natura. Se non offende la natura, non è imperfezione, ma se è imperfezione appunto perché offende, è imperfezione perché è contro la natura. Che se una natura si corrompe non per propria imperfezione ma di altri, si biasima ingiustamente. Bisogna ricercare se la natura, dalla cui imperfezione ha potuto esserne corrotta un'altra, non sia già corrotta per una propria imperfezione. E che cos'è essere imperfetti se non esser corrotti da una imperfezione? Ora una natura che non è imperfetta è esente da imperfezione, ma ha certamente imperfezione quella, dalla cui imperfezione è corrotta un'altra natura. Per prima dunque è imperfetta e per prima è corrotta dalla propria imperfezione la natura, dalla cui imperfezione può esserne corrotta un'altra. Se ne conclude che ogni imperfezione è contro la natura della cosa di cui è imperfezione. Ora in ogni essere è biasimata soltanto l'imperfezione ed è imperfezione appunto perché è contro la natura della cosa di cui è imperfezione. Dunque ragionevolmente si biasima soltanto l'imperfezione di una cosa, la cui

natura è lodata. Nell'imperfezione disapprovi ragionevolmente soltanto che rende imperfetto ciò che approvi nella natura.

Ci si corrompe con la propria imperfezione.

14. 39. Si deve esaminare anche se è vero che una natura è corrotta dalla imperfezione di un'altra senza una propria imperfezione. Se infatti la natura, che sopravviene con la propria imperfezione per corromperne un'altra, non trova in essa nulla di corruttibile, non la corrompe. Se ve lo trova, ne compie la corruzione con l'imperfezione che vi trova. Se una natura più potente non vuole essere corrotta da una più debole, non viene corrotta, ma se lo vuole è corrotta prima dalla propria imperfezione che da quella dell'altra. Allo stesso modo se una eguale non vuole essere corrotta da una eguale, non può esserlo. Infatti qualsiasi natura che sopravviene con la propria imperfezione ad un'altra senza imperfezione per corromperla, per il fatto stesso della propria imperfezione non sopravviene eguale ma più debole. Nel caso che una natura più potente corrompa una più debole, la corruzione avviene o per imperfezione d'entrambi, se avviene per inordinato desiderio d'entrambi, ovvero per imperfezione della più potente se è di tanto prestigio di natura che, per quanto imperfetta, è più perfetta della più debole che corrompe. Nessuno infatti potrà biasimare ragionevolmente i frutti del suolo perché gli uomini non ne usano bene e corrotti dalla propria imperfezione li corrompono abusandone a scopo di lussuria. Tuttavia è da pazzi dubitare che la natura dell'uomo, anche imperfetta, sia più nobile e potente dei prodotti della terra, sebbene non imperfetti.

Corruzione non dovuta a imperfezione.

14. 40. Può anche avvenire che una natura più potente ne corrompa una meno perfetta e che avvenga senza loro imperfezione perché si dice imperfezione ciò che è degno di biasimo. Chi oserebbe biasimare un individuo, magari frugale, che cerca nei prodotti della terra soltanto il sostentamento, o gli stessi prodotti che, usati come cibo, si corrompono? Questa abitualmente neanche si dice corruzione perché di solito corruzione è concetto di imperfezione. È possibile inoltre osservare nella realtà quanto segue. Spesso una natura più perfetta ne corrompe una meno perfetta indipendentemente dalla esigenza di soddisfare un proprio bisogno, talora per punire secondo giustizia una colpa, come nella massima enunciata dall'Apostolo: *Se qualcuno corromperà il tempio di Dio, Dio corromperà lui* ⁶; talora in base all'ordinamento delle cose divenienti che si susseguono per le leggi convenienti date all'universo secondo il rango delle singole parti. Se infatti il sole con lo splendore rovina gli occhi di un tale, perché incapace di sopportar la luce, dato il limite della loro capacità, non si deve pensare che esso li trasforma per colmare una carenza della propria luce o

che lo fa per imperfezione, o che si devono biasimare gli occhi perché hanno ubbidito alla persona nell'aprirsi contro luce o alla luce per esser rovinati. Dunque fra tutte le corruzioni soltanto quella dovuta a imperfezione si biasima ragionevolmente. Le altre neanche si possono dire corruzioni, o per lo meno non possono essere biasimevoli perché non sono dovute a imperfezione. Si crede infatti che il termine vituperazione etimologicamente deriva dal concetto che essa è preparata, cioè adatta e dovuta al solo vizio.

Biasimo dell'imperfezione e lode dell'essere.

14. 41. L'imperfezione, come avevo cominciato a dire, è male soltanto perché si oppone alla natura di quella cosa, di cui è imperfezione. Ne deriva con evidenza che questa medesima cosa, di cui si biasima l'imperfezione, è buona di natura. In definitiva dobbiamo ammettere che il biasimo stesso dell'imperfezione è lode delle nature, intendi di quelle le cui imperfezioni si biasimano. E poiché l'imperfezione si oppone alla natura, tanto si aggiunge al male delle imperfezioni quanto si sottrae all'interezza delle nature. Quando dunque biasimi una imperfezione, lodi certamente la cosa di cui desideri l'interezza. E certamente la desideri della natura. La natura perfetta infatti non solo non è degna di biasimo, ma di lode nel suo genere. Tu vedi che manca qualche cosa alla perfezione della natura e la chiami imperfezione, mostrando che la natura la vuoi perché col biasimo della sua imperfezione mostri di volerla perfetta.

Dalla volontà libera dipendono bene e male (15, 42 - 22, 65)

Limiti del contingente.

15. 42. Se dunque il biasimo delle imperfezioni mette in luce la competente dignità delle nature, anche di quelle di cui sono imperfezioni, quanto più si deve lodare Dio, creatore di tutte le nature, e perfino nelle loro imperfezioni. Da lui appunto hanno l'essere ed in tanto sono difettose, in quanto si allontanano dalla sua idea, con cui sono state create, ed in tanto sono ragionevolmente biasimate, in quanto chi le biasima conosce l'idea con cui sono state create e le biasima appunto perché in esse non la trova. E se l'idea, mediante la quale tutte le cose sono state fatte, cioè la somma e immutabile sapienza di Dio ha, come difatti ha, l'essere sommamente intelligibile, puoi vedere dove tende l'essere che da essa si allontana. Ma questo dissolversi dell'essere non sarebbe biasimevole, se non fosse volontario. Rifletti, per piacere, se puoi ragionevolmente biasimare un essere che è come dovrebbe essere. Io non lo penso. Si biasima l'essere che non è come doveva essere. Non si deve ciò che non si è ricevuto, e se si deve, si deve a colui da cui si è ricevuto con l'intenzione di doverlo. Anche le cose che si restituiscono per trasmissione ereditaria, si restituiscono a chi le ha trasmesse.

Ed anche ciò che si rende ai legittimi eredi dei creditori, si rende a coloro, a cui questi secondo la legge succedono. Altrimenti non si deve considerare restituzione, ma cessione, concessione o altro di simile. Pertanto molto illogicamente si dice che non dovrebbero cessar d'essere tutte le cose temporali. Esse sono così disposte nell'ordine della realtà che se non cessano d'essere, non possono le cose future succedere alle passate in maniera che si svolga nel suo genere tutta l'armonia dei tempi. Quanto hanno ricevuto infatti, tanto realizzano e tanto restituiscono a chi devono ciò che sono nei limiti del loro essere. Chi poi si duole che cessano d'essere, deve riflettere sul proprio discorso, quello appunto con cui si lamenta, se lo ritiene giusto e dettato dalla prudenza. Infatti per quanto attiene al suono di questo discorso, se qualcuno ne preferisse una piccola parte e non volesse che essa cessando dia luogo alle altre, le quali trascorrendo e succedendosi danno lo svolgimento dell'intero discorso, sarebbe tacciato di strabiliante pazzia.

Norma del dover essere o restituzione...

15. 43. Non si può dunque ragionevolmente biasimare la fine delle cose che appunto cessano d'essere perché non hanno avuto di essere più a lungo affinché tutte le cose si svolgano nel loro tempo. Non si può dire: " Doveva rimanere ancora ". Non poteva oltrepassare i limiti stabiliti. Nelle creature razionali poi, siano peccatrici o no, si conduce alla perfezione nella misura più conveniente l'armonia universale. In esse o non vi son peccati, che è un'assurdità il dirlo, perché pecca per lo meno chi condanna come peccati azioni che non lo sono; ovvero non si devono biasimare i peccati, ma questo è ugualmente assurdo, perché comincerebbero a non esser lodate neanche le azioni buone e così il disporsi al fine dell'umana ragione sarebbe turbata e sconvolgerebbe tutta la vita; o anche si biasimerà un'azione compiuta come si doveva, e ne nascerà una esecranda pazzia, o tanto per usare un eufemismo, un miserevole errore; ovvero se una valida dimostrazione ci costringe, come ci costringe, a biasimare i peccati e biasimare quanto ragionevolmente si biasima appunto perché non è come doveva essere, cerca cosa deve l'essere che pecca e scoprirai che deve la buona azione, cerca a chi la deve e troverai che la deve a Dio. Da chi ha ricevuto la possibilità di agire secondo ragione se vuole, ha ricevuto anche di essere infelice se non l'ha fatto, felice se l'ha fatto.

...cui segue sanzione.

15. 44. E poiché non si possono superare le leggi dell'onnipotente Creatore, non si permette all'anima di non restituire il dovuto. Perché o restituisce usando bene ciò che ha ricevuto o restituisce perdendo ciò che non ha voluto usar bene. Dunque se non restituisce operando la giustizia, restituisce subendo l'infelicità.

Nell'uno e nell'altro aspetto si manifesta appunto il concetto di dovuto. La massima infatti si può formulare anche in questo modo: " Se non restituisce facendo ciò che deve, restituirà subendo ciò che deve ". I due momenti non sono separati da discontinuità di tempo nel senso che in uno non fa ciò che deve e nell'altro subisce ciò che deve. Neanche in una piccola frazione di tempo deve esser turbata l'armonia dell'universo. Si avrebbe l'indegnità del peccato senza la dignità della punizione. Ma quanto è ora punito occultamente sarà riservato al futuro giudizio per render manifesta la tormentata coscienza della infelicità. Come infatti chi non veglia, dorme, così chi non fa ciò che deve, senza soluzione di continuità subisce ciò che deve poiché è tanto grande la felicità della giustizia, che ce se ne può allontanare soltanto per avviarsi alla infelicità. In tutti i casi di mancanza di essere, o non hanno più ricevuto l'essere le cose che vengono a mancare e non è colpa; ugualmente non è colpa che, mentre ancora esistono, non hanno ricevuto di essere più di quel che sono; ovvero non vogliono essere ciò che potrebbero essere se lo volessero, e poiché è un bene, è colpa se non vogliono.

Dio non deve nulla, noi tutto...

16. 45. Dio non deve nulla a nessuno poiché dà tutto gratuitamente. E se qualcuno dirà che da Dio si doveva qualche cosa ai suoi meriti, almeno l'esistenza, si ricordi che non gli si doveva. Neanche esisteva colui a cui si sarebbe dovuto. E tuttavia quale merito è volgerti a lui, da cui sei, per esser da lui anche migliore perché da lui hai l'essere? E che cosa gli avanzi da chiederglielo come debito? Se non ti vuoi volgere a lui, a lui non manca nulla, a te invece manca lui. Senza di lui sei un nulla e da lui sei un qualche cosa. E se non gli restituirai ciò che da lui sei a lui volgendoti, non diverrai certamente un nulla ma sarai infelice. Tutti gli esseri dunque gli debbono prima di tutto ciò che sono nei limiti del loro essere; tutti gli esseri poi che hanno ricevuto di volere hanno da lui ogni cosa che possono essere di più perfetto, se vogliono, e tutto ciò che è conveniente al loro essere. Quindi non si è rei per il fatto che non si è ricevuto, ma si è meritatamente rei perché non si è fatto ciò che si deve. E si deve se si è ricevuta la libera volontà e una valida capacità di fare.

...fuorché il peccato.

16. 46. Dunque se non si fa ciò che si deve, non è colpa del Creatore, anzi a lui ne viene lode perché si subisce ciò che si deve e per il fatto che si è biasimati non facendo ciò che si deve, è lodato lui a cui si deve. Tu sei lodato quanto t'impegno a conoscere il tuo dovere, sebbene lo conosci soltanto in lui che è l'immutabile Verità. Quanto più dunque è lodato lui, il quale ha comandato il volere, ha offerto il potere e non ha permesso che il non volere rimanesse

impunito! Se dunque si deve ciò che si è ricevuto e se l'uomo è così fatto che pecca necessariamente, deve il peccare. E quando pecca, fa ciò che deve. Ma è delitto dirlo. Dunque non si è costretti a peccare dalla propria natura. Ma neanche da un'altra. Infatti non si pecca quando si subisce ciò che non si vuole. E in definitiva se si subisce giustamente, non si pecca per il fatto che si subisce contro volere, piuttosto si è peccato perché si è agito volontariamente in maniera da subire meritatamente ciò che non si voleva. Se però si subisce ingiustamente, come si pecca? Infatti non è peccato subire ingiustamente, ma agire ingiustamente. Che se non si è costretti a peccare né dalla propria natura né da un'altra, rimane che si pecca di volontà propria. Se poi lo vorrai attribuire al Creatore, scagionerai il peccatore perché non ha fatto altro che eseguire gli ordinamenti del Creatore. Ma se è ragionevolmente scagionato, non ha peccato e non hai quindi di che imputare al Creatore. Lodiamo dunque il Creatore se può esser difeso il peccatore, lodiamolo se non lo può. Difatti se è giustamente scagionato, non è peccatore. Loda dunque il Creatore. Se poi non si può difendere, in tanto è peccatore in quanto si è voltato in altro senso dal Creatore. Loda dunque il Creatore. Pertanto non trovo proprio, anzi affermo che non si può trovare e che non esiste affatto un motivo per attribuire a Dio nostro Creatore i nostri peccati. Anzi io lo trovo degno di lode perfino in essi, non solo perché li punisce, ma anche perché si commettono nel momento in cui ci si allontana dalla sua verità.

E. - Accolgo questi pensieri con molto piacere e li approvo, ed è del tutto vero, son d'accordo, che è assolutamente impossibile imputare i nostri peccati al nostro Creatore.

Obiezione della prescienza.

17. 47. Vorrei sapere tuttavia, se fosse possibile, perché non pecca l'essere, di cui Dio ha preveduto che non avrebbe peccato e perché pecca un altro, di cui egli ha preveduto che avrebbe peccato. Non penso che dalla prescienza di Dio siano costretti l'uno a peccare e l'altro a non peccare. Ma se non ci fosse una causa, la creatura ragionevole non sarebbe così ripartita che una non pecchi mai, un'altra persista nel peccare e una terza quasi di mezzo fra di esse, ora pecchi ed ora si converta ad agir bene. Quale causa le distribuisce in questi ranghi? Non vorrei che mi si risponda " la volontà ". Io cerco la causa della stessa volontà. Infatti non è senza causa che una non vuole peccare mai, che un'altra non vuole mai non peccare e che un'altra ora vuole ed ora non vuole. Sono in definitiva della medesima natura. Mi sembra di capire soltanto questo, che non è senza causa questa tripartizione del volere della creatura ragionevole, ma quale ne sia la causa non so.

Causa prossima del peccato...

17. 48. *A.* - Il volere è causa del peccato, ma tu cerchi la causa del volere stesso. Ora se io potrò trovarla, cercherai anche la causa di quella causa che è stata trovata? E quale limite vi sarà al ricercare, quale termine nel discutere col dialogo, quando è necessario che non ricerchi al di là della radice?. Non pensare che si poteva dire qualche cosa di più vero del detto che la radice di tutti i mali è l'avarizia ², cioè voler di più di quanto basta. E basta quanto richiede, per sé il limite di ogni natura per conservarsi nel suo genere. L'avarizia infatti, che in greco si denomina ϕιλῶνεια, non si dice soltanto per riferimento all'argento e alle monete. Tuttavia ne deriva etimologicamente il nome perché presso gli antichi le monete si facevano prevalentemente di argento ovvero di una lega di argento. Ma si deve intendere anche per riferimento alle cose che si desiderano immoderatamente, e in definitiva in ogni caso, in cui si vuole più di quanto basta. Ora questo tipo di avarizia è desiderio disordinato e tale desiderio è volontà pervertita. Dunque la volontà pervertita è causa di tutti i mali. E se fosse secondo natura, la conserverebbe, non le sarebbe dannosa e perciò non sarebbe pervertita. Ne consegue che la radice di tutti i mali non è secondo natura. È un argomento sufficiente contro tutti coloro che considerano gli essere naturali un male. Ma se tu ti metti a cercare la causa di questa radice, essa non sarebbe la radice di tutti i mali. Sarebbe invece quella che ne è causa. E se la trovassi, dovresti, come ho detto, cercare ulteriormente la causa di questa seconda e non avresti un limite alla ricerca.

...è la stessa volontà...

17. 49. Ma in definitiva quale potrà essere la causa della volontà anteriormente alla volontà? O è la stessa volontà, e non ci si allontana da questa radice della volontà, ovvero non è volontà, e allora non ha alcun peccato. Quindi o è la volontà stessa la prima causa del peccato, ovvero la prima causa del peccato non è peccato. Ora non si può ragionevolmente imputare a qualcuno un peccato, se non pecca. Quindi ragionevolmente si imputa soltanto a chi vuole. Ma non capisco perché vorresti ricercare ancora. Poi, qualunque sia la causa della volontà o è giusta o è ingiusta. Se è giusta, chi le obbedisce, non pecca; se è ingiusta, non le obbedisca e non pecherà.

...quindi è possibile non peccare.

18. 50. Forse è una causa violenta e costringe anche chi non vuole? Ma dobbiamo ripetere tante volte i medesimi concetti? Ricordati, fra le cose già dette da noi, le molte sugli argomenti del peccato e della volontà libera. Ma se è faticoso ritenere tutto a memoria, ritieni questo breve tema. Qualunque sia

codesta causa della volontà, se non è possibile resisterle, si cede ad essa senza peccato; se è possibile, non le si ceda e non si peccherà. Ma forse può ingannare un incauto? Dunque si guardi per non essere ingannato. Ma ha tanto potere d'ingannare che proprio non è possibile guardarsene? Se è così, non si danno peccati. Non si pecca in condizioni, in cui è assolutamente impossibile evitare. Ma si pecca, dunque è possibile evitare.

Condizione dell'uomo decaduto...

18. 51. E tuttavia anche azioni compiute per ignoranza sono disapprovate e giudicate da correggere dall'autorità della sacra Scrittura. Dice l'Apostolo: *Ho ottenuto il perdono perché l'ho fatto per ignoranza* ⁸. Ed il Profeta: *Non ricordare le colpe della giovinezza e della mia ignoranza* ⁹. Si devono disapprovare anche azioni compiute per necessità, quando l'uomo vuole agire bene e non può. Da questo principio derivano le seguenti espressioni: *Non faccio il bene che voglio, ma compio il male che non voglio* ¹⁰ e questa: *Volere il bene è alla mia portata, ma non riesco a compierlo* ¹¹, e ancora: *La carne ha desideri contro lo spirito e lo spirito contro la carne; essi si contrastano a vicenda per non farvi compiere le azioni che volete* ¹². Ma tutto questo è degli uomini che provengono dalla condanna di morte. Se essa non è pena dell'uomo, ma natura, essi non sono peccati. Se non ci si allontana dallo stato, in cui secondo natura l'uomo è stato creato, sicché non può essere in condizione migliore, fa ciò che deve, quando compie le azioni indicate. Se l'uomo fosse buono, sarebbe in una diversa condizione, ma ora perché è così, non è buono, e non ha in potere di esserlo sia che non veda come dovrebbe essere, sia che lo veda e non possa essere come vede che dovrebbe essere. Chi dubiterebbe che questa è una pena? Ora ogni pena, se è giusta, è pena del peccato e si denomina supplizio. Se poi la pena è ingiusta, poiché non v'è dubbio che è pena, è stata imposta da un ingiusto dominatore. Ma è da pazzi dubitare della onnipotenza e della giustizia di Dio. Dunque la pena è giusta e si paga per un peccato. Infatti è impossibile che un qualche ingiusto dominatore abbia sottratto l'uomo a Dio, che non se ne sarebbe accorto, ovvero glielo abbia estorto contro il suo volere mediante il timore o la lotta come a uno più debole per tormentare l'uomo con una pena ingiusta. Rimane dunque che questa giusta pena derivi dalla condanna dell'uomo.

...per soggezione a ignoranza e passione.

18. 52. Non c'è da meravigliarsi che l'uomo o per ignoranza non abbia il libero arbitrio della volontà, con cui scegliere il da farsi secondo ragione, ovvero che per la resistenza dell'abito della passione, sviluppatosi in certo senso come un'altra natura a causa della illibertà nella propagazione della specie, egli

conosca il da farsi e lo voglia, ma non possa compierlo. È pena giustissima del peccato che si perda ciò che non si è voluto usar bene, sebbene fosse possibile senza alcuna difficoltà, se si volesse. È quanto dire che chi, pur conoscendo, non agisce secondo ragione, perde la conoscenza di ciò che è ragionevole e chi non ha voluto agire secondo ragione potendolo, ne perde la possibilità quando lo vuole. Vi sono in realtà per l'anima che pecca queste due condizioni di pena: l'ignoranza e la debolezza. A causa dell'ignoranza ci toglie dignità l'errore, a causa della debolezza ci tormenta il dolore. Ma affermare il falso a posto del vero fino ad errare involontariamente e non poter trattenersi da azioni passionali, perché reagisce con tormento la sofferenza della soggezione alla carne, non è natura dell'uomo in quanto tale, ma pena dell'uomo condannato. Ma quando si parla della libera volontà di agire secondo ragione, si parla di quella, in cui l'uomo è stato creato.

L'uomo può superare errore e passione.

19. 53. Qui si presenta il problema che gli uomini son soliti di rimuginare, giacché in tema di peccato son disposti a tutto fuorché ad accusarsi. Dicono: " Se Adamo ed Eva hanno peccato, che cosa noi meschini abbiamo fatto da nascere con l'accecamento della ignoranza e con le tribolazioni della debolezza? Siamo condizionati ad errare in un primo tempo perché non sappiamo cosa dobbiamo fare, poi, appena ci si manifestano i comandamenti della giustizia, vorremmo eseguirli, ma non ne siamo capaci perché ce lo impedisce non saprei quale necessità della concupiscenza carnale ". A costoro in poche parole si risponde che stiano quieti e la smettano di mormorare contro Dio. Forse si lagnerebbero giustamente, se nessun uomo riuscisse vittorioso dell'errore e della passione. Ma Dio è dovunque presente e mediante la creatura che gli obbedisce come a signore in molti modi chiama chi si è allontanato, insegna a chi crede, consola chi spera, esorta chi ama, aiuta chi si sforza, esaudisce chi invoca. Quindi non ti si rimprovera come colpa che senza volere ignori, ma che trascura di cercare ciò che ignori, ed ugualmente non che non fasci le membra ferite, ma che disprezzi chi ti vuol guarire. Questi sono peccati tuoi. A nessuno è stato negato di conoscere che si cerca con utilità ciò che senza utilità si ignora e che si deve umilmente riconoscere la debolezza affinché a lui, che cerca e riconosce, venga in aiuto colui che, nel venire in aiuto, non erra e non si affatica.

Condizione prima e dopo il peccato.

19. 54. Infatti l'azione che non si compie secondo ragione per ignoranza e quella che non si può compiere secondo ragione anche se si vuole si dicono peccati appunto perché hanno origine dal primo peccato della libera volontà.

Quella premessa ha richiesto queste conclusioni. Si dice lingua non soltanto l'organo che si muove in bocca nel parlare, ma anche l'effetto che consegue al movimento di questo organo, cioè la forma e la sequenza delle parole e in questo senso appunto si dice che la lingua greca è diversa dalla latina. Così non solo si dice peccato quello che propriamente è considerato peccato perché si commette volontariamente e coscientemente, ma anche quello che necessariamente consegue da quella condanna. Allo stesso modo, in termini di natura, la natura dell'uomo, in cui originariamente nel suo genere l'uomo è stato creato innocente, parlando con proprietà s'intende diversamente da questa, in cui dalla pena del primo uomo condannato si nasce mortali, ignoranti e schiavi della carne. In questo senso dice l'Apostolo: *Siamo stati anche noi per natura figli dell'ira, come gli altri* ¹³.

Trasmissione della condanna...

20. 55. Ora dalla prima coppia noi nasciamo nell'ignoranza, nella debolezza e nella mortalità, poiché essi avendo peccato sono stati precipitato nell'errore, nella tribolazione e nella morte. Con assoluta giustizia dunque Dio, sommo ordinatore della realtà, volle che dall'origine apparisse nella nascita dell'uomo la giustizia di chi punisce ed in seguito la misericordia di chi libera. Al primo uomo dopo la condanna non è stata tolta la felicità in maniera da togliergli anche la fecondità. Era possibile infatti che anche dalla sua discendenza, sebbene carnale e mortale, provenisse nel suo genere un conveniente ornamento della terra. Non era certamente giusto che generasse individui migliori di se stesso, ma era necessario che, col volgersi verso Dio, chi voleva non solo non fosse impedito, ma anche aiutato per superare la condanna che col volgersi in altro senso il capostipite aveva meritato. Anche così il Creatore delle cose ha mostrato con quanta facilità l'uomo, se avesse voluto, avrebbe potuto conservare ciò che è stato creato, quando la sua discendenza ha potuto trionfare della condizione in cui è nato.

...nell'ipotesi creazionista...

20. 56. Inoltre se è stata creata una sola anima, da cui sono derivate quelle di tutti gli uomini che nascono, chi può dire di non aver peccato quando il primo ha peccato? Se invece sono create singolarmente in ciascuno che nasce, non è ingiusto, anzi appare come molto conveniente all'ordine che il cattivo merito di chi precede sia natura di chi segue e che il buon merito di chi segue sia natura di chi precede. Che cosa di irrazionale infatti se il Creatore ha voluto anche così mostrare che a tal punto eccelle la dignità dell'anima sulle creature materiali che il sorgere di uno può iniziare da quel punto, in cui si è avuto il tramontare di un altro? Infatti il giungere dell'anima peccatrice all'ignoranza e debolezza si dice

appunto pena perché prima di questa pena è stata più perfetta. Se dunque una ha cominciato non solo prima del peccato, ma addirittura prima della propria vita, ad esser tale, quale un'altra diventa dopo una vita colpevole, possiede ugualmente un grande bene, di cui ringraziare il proprio Creatore perché il suo sorgere e incominciare sono più perfetti di qualsiasi corpo perfetto. Non sono beni mediocri non solo che è anima e che per questo suo essere è più perfetta del corpo, ma anche che può, con l'aiuto del suo Creatore, perfezionarsi e con religioso impegno acquistare e vivere le virtù. Con esse si riscatta dalla debolezza che tormenta e dalla ignoranza che acceca. Che se è vera l'ipotesi, per le anime create l'ignoranza e la debolezza non saranno pena del peccato, ma stimolo ad avanzare e inizio di perfezione. Infatti prima di ogni merito di opera buona non è poco avere ricevuto un naturale criterio con cui l'anima preferisce la sapienza all'errore, la serenità alla tribolazione, per giungervi non in virtù dell'origine ma della scelta. E se l'anima non vorrà farlo, sarà a diritto giudicata rea di peccato, perché non ha bene usato della facoltà che ha ricevuto. Quantunque infatti sia nata nell'ignoranza e della debolezza, non è tuttavia costretta da qualche necessità a rimanere nello stato in cui ha avuto origine. Inoltre soltanto Dio onnipotente ha potuto essere creatore anche di tali anime che non amato crea, amando sana e amato perfeziona. Egli concede di esistere a quelle che non esistono e di esser beate a quelle che lo amano perché da lui esistono.

...nell'ipotesi della preesistenza...

20. 57. Se poi sono mandate ad animare e informare i corpi dei singoli individui che nascono anime preesistenti in un mondo trascendente, esse vi sono mandate con un compito. Dovranno appunto preparare nell'ordine e tempo opportuno anche al corpo il luogo della celeste incorruzione disciplinando bene il corpo stesso che nasce dalla pena del peccato, cioè dalla mortalità del primo uomo, in altri termini dominandolo con le virtù e imponendogli una ben regolata e dovuta soggezione. Esse quando entrano in questa vita sono soggette a portare membra mortali, sono necessariamente anche soggette all'oblio della vita precedente e alla sofferenza della presente. Ne seguiranno la già detta ignoranza e la debolezza che nel primo uomo sono state pena della mortalità nel subire l'infelicità della coscienza e nelle anime l'inizio del dovere a conquistare l'incorruzione del corpo. Anche in tal caso questi non son peccati, salvo che la carne, provenendo dalla discendenza di un peccatore, procura alle anime che vengono in essa questa ignoranza e questa debolezza. Ma esse non si possono imputare a colpa né alle anime né al Creatore. Infatti egli ha dato la capacità di agir bene nel difficile compimento del dovere e la via della fede contro l'accecamento dovuto all'oblio. Ha dato soprattutto il criterio, per cui ogni

anima ammette che si deve ricercare ciò che è utile non ignorare e che si deve attendere con costanza agli impegni del dovere per superare la difficoltà, di agire secondo ragione e infine che si deve chiedere il soccorso del Creatore affinché aiuti chi si sforza. Ed egli, all'esterno con la legge o parlando nella intimità, ha ordinato che ci si deve sforzare e prepara la gloria della città felice a coloro che trionfano del diavolo, il quale ha condotto il primo uomo a questa infelicità con la peggiore istigazione. Ed essi per vincerlo accettano questa infelicità con la migliore fede. Non è di poca gloria vincere in battaglia il diavolo, accettando la pena, a cui egli si vanta di aver condotto l'uomo vinto. Ma chi, preso dall'amore di questa vita, trascura tale impegno, non potrà assolutamente imputare con giustizia al comando del re il delitto della propria diserzione, ma piuttosto sotto il signore di tutti sarà posto nelle schiere del diavolo perché ha preferito il suo soldo ignominioso per disertare gli accampamenti di Dio.

...anche se le anime scelgono la terra.

20. 58. Se poi le anime viventi fuori del corpo non sono mandate da Dio Signore, ma spontaneamente vengono ad abitare nei corpi, è facile comprendere che non si deve assolutamente incolpare il Creatore per qualsiasi effetto di ignoranza e difficoltà che è seguito alla loro stessa scelta. Ma egli sarebbe ugualmente senza colpa, anche se le avesse mandate lui perché malgrado l'ignoranza e debolezza, non ha tolto loro il libero volere di chiedere, ricercare e sforzarsi, pronto a dare a coloro che chiedono, a mostrare a coloro che ricercano, ad aprire a coloro che picchiano. Egli concederà che l'ignoranza e debolezza, le quali devono esser superate dagli individui desiderosi d'apprendere e volenterosi, valgano per conseguire la corona della gloria. Ai negligenti invece che col pretesto della debolezza intendono scusare i propri peccati, non rinfaccerà come peccato la ignoranza e la debolezza, ma li punirà con giusta pena perché hanno preferito rimanere in esse piuttosto che giungere alla verità e vigore spirituale con l'impegno di apprendere nella ricerca e con l'umiltà di lodare Dio nella preghiera.

Cautela sull'origine dell'anima.

21. 59. Di queste quattro teorie sull'anima, e cioè se le anime hanno origine per discendenza, se sono create nei singoli che nascono, se già preesistenti altrove sono da Dio mandate nei corpi degli individui che nascono, ovvero se vi cadono di proprio impulso, non si deve affermare nessuna pregiudizialmente. Infatti o il problema non è stato ancora chiaramente trattato a causa della sua oscurità e incertezza dagli interpreti cattolici dei Libri sacri, ovvero se è stato già fatto, testi simili non sono ancora giunti nelle mie mani. Ma almeno ci sia la fede di

non pensare qualche cosa di falso e indegno della essenza del Creatore. A lui infatti tendiamo per il cammino della religione. Se dunque penseremo di lui altro da quel che è, il nostro proposito non ci indurrà ad andare alla felicità, ma alla vanità. Invece non si ha alcun pericolo se penseremo della creatura qualche cosa di diverso da quel che è, purché non lo riteniamo come conoscenza certa. Infatti non ci si comanda per esser felici di tendere alla creatura ma allo stesso Creatore. E se su di lui ci facciamo una idea differente di quel che conviene e diversa da quel che in effetti è, ci lasciamo ingannare da un errore rovinoso. Non si può giungere alla felicità, se ci muoviamo verso qualche cosa che o non esiste, o se esiste, non rende felici.

La luce della rivelazione...

21. 60. Ma per avviarci alla visione della eternità della verità onde goderne e a lei unirci, alla nostra debolezza è stata indicata la via dalle cose temporali. Dobbiamo appunto accettare per fede avvenimenti passati e futuri in maniera d'averne a sufficienza per il cammino di chi si muove verso l'eternità. E questo insegnamento della fede, affinché s'imponga con l'autorità, è ordinato dalla misericordia di Dio. Gli avvenimenti presenti invece, per quanto attiene alla creatura, sono percepiti come fluenti nel movimento e divenire del corpo e dell'anima. Ma tutto ciò di cui in essi non abbiamo esperienza non può essere oggetto di un'altra qualunque conoscenza. Tutti questi fatti, passati o futuri, relativi a varie creature, ci sono proposti come oggetto di fede dall'autorità di Dio. Di essi alcuni sono già trascorsi prima che noi potessimo percepirli, altri non sono ancora arrivati ai nostri sensi. Essi servono moltissimo a fortificare la nostra speranza e a stimolare la nostra carità facendoci ricordare, attraverso la serie ordinatissima dei tempi, che Dio non abbandona la nostra liberazione. Devono dunque esser creduti senza alcuna esitazione. Ma ogni errore che si arroga il ruolo dell'autorità di Dio si deve respingere soprattutto se viene confutato perché crede o afferma che oltre la creatura v'è qualche altra determinazione del divenire, ovvero che una qualche determinazione del divenire esiste nella sostanza di Dio o se vuol dimostrare che la medesima sostanza sia più o meno che Trinità. Ed è proprio a spiegare, nei limiti consentiti dalla religione, la Trinità, che sta all'erta la vigile difesa della fede ed è indirizzato tutto il suo interesse. Non è qui il posto di trattare dell'unità ed eguaglianza della Trinità e della proprietà delle singole Persone. Infatti proporre su Dio Signore, creatore, causa esemplare e provvidenza di tutte le cose, alcuni temi che attengono alla fede più elementare e con cui vantaggiosamente è aiutato un proposito che ancora ha bisogno di latte e che inizia ad elevarsi dalle cose terrene alle celesti, è molto facile a farsi e da parecchi è stato già fatto. Ma a trattare l'intero argomento e svolgerlo in maniera che ogni intelligenza umana

sia convinta, per quanto è concesso in questa vita, dall'evidenza del ragionamento, non può apparire per qualsiasi uomo, e certamente per me, impresa agevole e facile, non solo in termini di discorso, ma perfino col solo pensiero. Ora dunque, per quanto siamo aiutati e per quanto ci è permesso, continuiamo ciò che abbiamo intrapreso. Si devono credere senza incertezza tutti i fatti che, per quanto attiene alla creatura, ci vengono narrati come passati e preannunciati come futuri e che servono a proporci la perfetta religione stimolandoci al puro amore di Dio e del prossimo. Ed essi si devono difendere contro gli increduli in maniera che o la loro miscredenza sia schiacciata dal peso dell'autorità, ovvero si mostri loro, per quanto è possibile, prima di tutto che non è da ignoranti credere tali cose, poi che è da ignoranti non crederle. Tuttavia è necessario respingere una falsa teoria, non tanto su oggetti passati o futuri, quanto piuttosto su oggetti presenti e soprattutto immutabili, e per quanto è concesso, confutarla con dimostrazione evidente.

...sul nostro passato e futuro...

21. 61. Certamente nella serie delle cose temporali l'attesa del futuro è da anteporsi alla ricerca del passato. Anche nei Libri sacri gli eventi, che si narrano come passati, propongono o una prefigurazione di eventi futuri, oppure una promessa o testimonianza. Infatti anche negli interessi materiali, sia nella prosperità che nell'avversità, non si cerca tanto quel che è stato, ma si concentra tutta l'ansia nell'avvenire che si spera. Non so per quale intimo o innato sentimento i fatti che ci sono occorsi, essendo passati, nel momento della felicità e infelicità, sono considerati come se non fossero mai accaduti. Dunque non mi nuoce certamente se non so quando ho cominciato ad esistere, se io che esisto e non dispero che esisterò nel futuro. Difatti non ritorno ai fatti passati per temere come rovinoso l'errore di pensarli diversamente da come sono, ma con l'aiuto della misericordia del mio Creatore dirigo i passi verso il mio futuro. Se crederò o penserò della mia futura esistenza o di colui presso il quale esisterò, diversamente da come la verità richiede, è questo l'errore che si deve assolutamente evitare. Se qualche cosa mi sembra diversa da come è, potrei non preparare i mezzi necessari, ovvero non raggiungere il fine stesso delle mie intenzioni. Pertanto, come non mi nuocerebbe affatto all'acquisto di una veste il fatto che mi son dimenticato dell'inverno passato, ma mi nuocerebbe se non credessi che il freddo futuro è imminente, così non nuocerà affatto alla mia anima il fatto che ha dimenticato ciò che ha sofferto, purché ora avverta diligentemente e tenga presente il fine, al quale è ammonita di prepararsi. Ad esempio, per chi naviga verso Roma non gli nuocerebbe affatto se gli esce di mente il lido, da cui è salpato, purché non ignori dove dirigere la prua dal luogo dove attualmente si trova, e non gli gioverebbe affatto ricordarsi del lido, da cui

ha cominciato il viaggio, se andasse a finire negli scogli perché è male informato sul porto di Roma. Così se non ricorderò l'inizio della mia vita, non mi nuocerà, purché sappia la fine, con cui la condurrò a riposo. Egualmente non mi gioverebbe affatto la memoria o congettura dell'inizio della vita, se incorressi negli scogli dell'errore, pensando a Dio, la sola fine delle sofferenze dell'anima, diversamente da come si deve.

...poiché la ragione è incompetente.

21. 62. Questo mio discorso non deve avere come risultato da far pensare a qualcuno che io proibisca a coloro che ne sono capaci di ricercare secondo le Scritture ispirate da Dio, se un'anima nasce da un'altra, ovvero se le anime sono create singolarmente in ogni individuo, ovvero se da qualche altro luogo per ordine divino sono mandate a reggere e animare il corpo, ovvero se vi entrano di propria scelta. Basta che un qualche motivo richieda di trattare ponderatamente questi temi per chiarire un interessante problema e che, per indagarli e discuterli, sia a disposizione tempo libero da occupazioni più importanti. Ho detto queste cose prevalentemente perché qualcuno in un argomento simile non si adiri senza motivo contro chi non condivide la sua teoria, o anche perché, se qualcuno ha potuto avere sull'argomento qualche concetto competente e chiaro, non pensi che un altro ha perduto la speranza del futuro, appunto perché non ricorda come è iniziato il passato.

Giusta la pena del peccato...

22. 63. Comunque sia, tanto se l'argomento è addirittura da omettere, come da rimandare per ora e considerare in altra occasione, non viene elusa la conclusione che, come è evidente, le anime scontano le pene dei loro peccati perché si dà la perfettissima, giustissima, immobile e immutabile maestà e sostanza del Creatore. E questi peccati, come da tempo stiamo discutendo, si devono imputare soltanto alla loro volontà. Non si deve cercare altra causa del peccato.

...nonostante difficoltà e ignoranza.

22. 64. Se invece ignoranza e debolezza sono naturali, proprio di lì l'anima inizia a progredire e ad avanzare alla conoscenza e alla serenità fino a che in lei non sia perfetta la felicità. Ma se essa trascurerà di propria scelta, pur essendogliene stata concessa la possibilità, il progresso nelle conoscenze più alte e nella pietà, viene precipitata giustamente in ignoranza e debolezza più gravi, che sono già effetti della pena. E perciò viene posta in un livello inferiore da un equo e convenientissimo ordinamento delle cose. Infatti non viene

all'anima imputato a colpa il fatto che per natura non sa e per natura non può, ma che non si è applicata a sapere e che non ha posto l'impegno ad acquistare la capacità di agire secondo ragione. Non sapere e non poter parlare è naturale per il bambino. E questa ignoranza e incapacità di parlare non solo non è colpevole dal punto di vista delle regole dei grammatici, ma desta perfino una certa carezzevole tenerezza nell'affettività umana. Infatti il bambino non ha trascurato, per un suo vizio, di acquistare quella capacità o perduto, per vizio, una capacità che aveva acquistata. Quindi se la felicità consistesse nell'arte del parlare e fosse considerata colpa lo sbagliare nelle parole, come quando si sbaglia nella vita morale, non si potrebbe incolpare alcuno d'infanzia perché è partito da essa per conseguire l'arte del parlare. Giustamente invece sarebbe condannato, se per cattiva volontà vi fosse ritornato o rimasto. Così anche adesso, se la ignoranza del vero e la difficoltà dell'onesto sono naturali nell'uomo perché da esse cominci ad elevarsi alla felicità della sapienza e della serenità, non si possono ragionevolmente condannare a causa dell'inizio naturale. Se invece non si vuole avanzare o si vuole tornare indietro, molto giustamente si pagherà la pena.

Si loda Dio che crea e salva.

22. 65. Ma il Creatore dell'anima è lodato in ogni caso, sia perché l'ha iniziata fin dal principio alla capacità del sommo bene, sia perché aiuta il suo progresso, sia perché la perfeziona compiutamente, se progredisce, sia perché la sottopone a giustissima condanna secondo i meriti, se pecca, cioè se rifiuta di elevarsi dai propri inizi alla perfezione o se torna indietro dopo aver progredito. Dunque per questo appunto che non è ancor perfetta tanto quanto ha ottenuto di poter essere col progredire, non l'ha creata malvagia. Infatti tutte le perfezioni dei corpi sono inferiori al suo stato originario. Eppure le giudica degne di lode chi sa rettamente giudicare delle cose. Il fatto dunque d'ignorare deriva dal motivo che ancora non ha ricevuto un dono; ma anche questo riceverà, se userà bene di ciò che ha ricevuto. Ha ricevuto di cercare con diligenza e pietà, se vorrà. Inoltre non ha ancora ricevuto di essere capace, conseguentemente alla conoscenza che ha, di compiere ciò che deve fare. È andata avanti appunto una sua parte più nobile per conoscere qual è il bene della buona azione, ma una sua parte più tarda per il peso della carne non necessariamente viene condotta alla norma morale. Così dalla stessa incapacità di agire è ammonita a implorare come soccorritore del proprio perfezionamento colui, al quale ella pensa come ad autore del proprio inizio. Per questo le diviene più caro, perché è innalzata alla felicità, non dalle proprie forze, ma dalla misericordia di colui, dalla cui bontà ha l'esistenza. E quanto è più cara a colui, dal quale esiste, con tanta maggiore tranquillità in lui si riposa e tanto più largamente gode della sua eternità. Infatti

non si può ragionevolmente considerare sterile un arboscello recente e ancora infruttuoso, sebbene trascorra alcune estati senza frutti, fino a che al tempo giusto non manifesta la propria produttività. Si deve dunque lodare con la dovuta pietà il Creatore dell'anima perché le ha concesso un cominciamento tale che progredendo mediante l'impegno può giungere al frutto della sapienza e giustizia e le ha comunicato tanta dignità che ha anche posto in suo potere di tendere, se vuole, alla felicità.

Risposta ad alcune obiezioni (23, 66 - 25, 77)

Obiezione della morte dei fanciulli.

23. 66. A questa dimostrazione si suole opporre dagli ignoranti una obiezione sulla morte dei bambini e su alcuni dolori fisici, da cui spesso li vediamo colpiti. Dicono: " Che bisogno c'era che nascesse, se è morto prima di cominciare ad acquistar merito, ovvero come sarà considerato nel futuro giudizio, se non v'è per lui luogo fra i giusti perché non ha compiuto alcuna opera buona, né fra i malvagi perché non ha peccato ". Si risponde a costoro: In considerazione dell'intero dell'universo e dell'ordinatissimo concatenamento di tutto il creato mediante spazio e tempo, non è possibile che sia creato inutilmente un individuo umano. Perfino una foglia d'albero non è creata inutilmente. Certo però si cercano inutilmente i meriti di chi non ha meritato nulla. Non si deve temere infatti che non si diano una via di mezzo tra la buona azione e il peccato e una sentenza del giudice tra il premio e la pena.

Battesimo dei bimbi e fede degli altri.

23. 67. A questo punto si suole investigare cosa ha giovato ai bambini il sacramento del battesimo cristiano, poiché, ricevutolo, talora muoiono prima che ne abbiano potuto avere conoscenza. Sull'argomento si crede secondo religione e ragione che giova al bambino la fede di coloro, da cui viene presentato al sacramento. E la salutare autorità della Chiesa raccomanda che in considerazione di ciò ciascuno rifletta quanto gli giova la propria fede, se a beneficio di altri, che ancora non hanno la propria, può esser messa a loro disposizione l'altrui. Cosa poteva giovare al figlio della vedova la propria fede, che, essendo morto, certamente neanche aveva? Ma gli giovò per resuscitare la fede della madre ¹⁴. A più forte ragione dunque la fede di altri può soccorrere il bimbo, al quale non si può imputare la mancanza di fede.

I gradi e le sofferenze dei piccoli.

23. 68. Un più grande lamento, quasi a titolo di pietà, si suole levare sulle sofferenze fisiche, da cui sono colpiti i piccoli che a causa dell'età non hanno peccati, nell'ipotesi che le loro anime non hanno cominciato ed esistere prima degli individui. Si dice: " Che male hanno fatto per soffrire così? ". Come se vi possa essere il merito dell'innocenza prima che si possa nuocere. Dio opera un bene nel correggere i grandi, quando sono colpiti dalle sofferenze e morti dei propri piccoli che son loro cari. Ma perché non dovrebbero avvenire queste cose, se una volta passate saranno come non avvenute per coloro, in cui sono avvenute? Coloro poi, per i quali sono avvenute, o diventeranno migliori se, corretti dalle disgrazie temporali, sceglieranno di vivere più onestamente, oppure non avranno scuse nella pena del futuro giudizio perché non hanno voluto approfittare delle angustie della vita presente per convertirsi al desiderio della vita eterna. Ma chi sa che cosa Dio riserva ai piccoli, le cui sofferenze spezzano la durezza dei grandi, ne tengono in esercizio la fede, ne provano la benevolenza, chi sa dunque quale ricompensa riserva Dio ai piccoli nel segreto dei propri giudizi, perché anche se non hanno fatto niente di bene, tuttavia senza aver peccato hanno così sofferto? Infatti non a caso la Chiesa esalta, inserendoli nel numero dei martiri, i bambini che furono uccisi, quando il Signore Gesù Cristo era cercato da Erode per essere ucciso ¹⁵.

Ordine e provvidenza nelle sofferenze dei bruti.

23. 69. Ma questi individui, che fanno tante obiezioni, che non esaminano con lo studio, ma strombazzano con grandi chiacchiere questi problemi, di solito turbano la fede dei meno istruiti allegando anche le sofferenze e le molestie delle bestie. Dicono: " Che cosa hanno meritato di male anche le bestie da soffrire tanti disagi, ovvero che cosa sperano di bene da essere colpite da tanti disagi? ". Ma dicono e pensano così perché giudicano molto male le cose. Non sapendo farsi un'idea dell'essenza e del valore del sommo bene, vogliono che tutte le cose siano come ritengono che è il sommo bene, non riescono a concepire il sommo bene al di sopra dei corpi più perfetti che sono i celesti e che sono i meno soggetti alla corruzione. Per questo molto irrazionalmente chiedono che il corpo delle bestie non subisca né morte né alcuna corruzione, come se non fosse mortale, pur essendo il meno perfetto, ovvero come se fosse un male perché i corpi celesti sono più perfetti. Inoltre il dolore che le bestie sentono pone in rilievo anche nelle anime brute una certa facoltà, nel suo genere ammirevole e degna di considerazione. Da questo fatto appare sufficientemente che esse tendono all'unità nel dominare e animare il proprio corpo. Il dolore non è altro appunto che un sentimento, il quale reagisce alla divisione e dissoluzione. Ne risulta più chiaro della luce quanto l'anima bruta sia desiderosa e conservatrice dell'unità nel complesso del proprio corpo. Essa infatti, non con

soddisfazione e indifferenza ma con resistenza e reazione, si oppone alla perturbazione del proprio corpo, perché avverte con disagio che da essa viene demolita la perfetta unità. Non apparirebbe dunque se non dal dolore delle bestie quale tendenza all'unità hanno le più basse creature animate. E se non apparisse, meno del necessario saremmo avvertiti che tutto ciò è stabilito dalla somma perfetta ineffabile unità del Creatore.

Funzione del dolore e del piacere.

23. 70. E in verità se rifletti con religiosa attenzione, ogni determinazione ed ogni movimento della creatura fanno appello al nostro ammaestramento, stimolandoci insistentemente, mediante inclinazioni ed esperienze varie che sono come un contesto di parole, a riconoscere il Creatore. Non v'è infatti un essere fra quelli che non sentono né dolore né piacere, il quale non raggiunga con una certa unità la perfezione del proprio genere o addirittura una determinata permanenza della propria natura. Egualmente, fra quelli che provano le molestie del dolore e le lusinghe del piacere, non v'è un essere, il quale per il fatto stesso che fugge il dolore e tende al piacere, non suggerisca che fugge il dissolvimento e tende all'unità. Nelle stesse anime ragionevoli la tendenza a conoscere, di cui l'essere pensante gode, riferisce all'unità l'oggetto della conoscenza e nell'evitare l'errore non fugge altro che il dissolversi nell'antinomia che elude l'espressione del vero. E l'antinomia è molesta soltanto perché non è riducibile all'unità. Ne consegue che tutte le cose, sia quando danneggiano o sono danneggiate, e quando diletano o sono dilettrate, dichiarano insistentemente l'unità del Creatore. Se poi l'ignoranza e l'incapacità, da cui la vita presente necessariamente inizia, non sono naturali per le anime, resta che siano state accettate come dovere o irrogate come pena. Ma penso che sull'argomento abbiamo parlato abbastanza.

Possibile stato di mezzo fra sapienza e insipienza.

24. 71. Pertanto si deve investigare più attentamente in quale stato fu creato il primo uomo anziché il modo con cui si è propagata la sua discendenza. Alcuni ritengono di proporre la questione con molto acume, quando dicono: " Se l'uomo è stato creato nella sapienza, perché è stato ingannato? Se invece è stato creato nell'insipienza, in che modo Dio non è autore dei difetti, se l'insipienza è il difetto più grande? ". Dicono così supponendo che la natura umana non possa ricevere uno stato di mezzo fra sapienza e insipienza. L'uomo comincia a divenire o sapiente o insipiente, e quindi il suo stato si può considerare o l'uno o l'altro, soltanto quando può avere la sapienza, se non la trascura, di modo che la volontà sia responsabile dell'insipienza in quanto imperfezione. Non si vaneggia al punto da chiamare insipiente un bambino, quantunque si sarebbe più

irragionevoli, se si volesse chiamarlo sapiente. Dunque un bambino non può essere considerato né insipiente né sapiente, sebbene sia già un uomo. Ne consegue che la natura può ricevere uno stato di mezzo che non puoi considerare né insipienza né sapienza. Così se un individuo ricevesse l'anima nello stato in cui si trova chi è privo di sapienza a causa della negligenza, non si può ragionevolmente considerarlo insipiente perché vi si trova non per imperfezione ma per natura. L'insipienza è infatti non una qualsiasi ma una difettosa ignoranza delle cose che si devono desiderare e fuggire. Per questo non consideriamo insipiente il bruto perché non ha ricevuto la possibilità di essere sapiente. Tuttavia talora consideriamo l'imperfezione, non propriamente ma per analogia. La cecità è infatti il più grande difetto della vista, ma nei cuccioli appena nati non è difetto e neanche si può considerare cecità.

Sapienza e comando nel primo uomo.

24. 72. Dunque l'uomo è stato così creato che, sebbene non fosse ancora sapiente, poteva ricevere il comando, al quale doveva obbedire. Dunque non c'è da meravigliarsi che ha potuto essere ingannato, e non è ingiustizia che paghi la pena perché non ha obbedito al comando. Il suo Creatore inoltre non è autore delle imperfezioni perché non possedere la sapienza non era ancora una imperfezione nell'uomo, se ancora non aveva ricevuto di possederla. Ma aveva un potere con cui, se usato bene, poteva elevarsi a ciò che non aveva. È diverso essere ragionevoli ed esser sapienti. Con la ragione si riceve il comando e ad esso l'uomo deve la fedeltà di osservare ciò che è comandato. E come la natura consegue il comando della ragione, così l'osservanza del comando consegue la sapienza. E ciò che è la ragionevolezza per ricevere il comando, è la volontà per osservarlo. E allo stesso modo che l'essere ragionevole è come un merito per ricevere il comando, così l'osservanza del comando è un merito per ricevere la sapienza. E l'uomo comincia a poter peccare dal momento in cui comincia ad essere capace di comando. In due modi pecca prima di divenir sapiente, o perché non si dispone a ricevere il comando o se l'ha ricevuto, non l'osserva. E quando è già saggio, pecca se si volge in altra parte dalla sapienza. Come infatti il comando non proviene da colui, al quale si comanda, ma da chi comanda, così la sapienza non proviene da chi è illuminato ma da chi illumina. Perché dunque non si dovrebbe lodare il Creatore dell'uomo? L'uomo è un bene, e più perfetto della bestia perché è capace di comando, più perfetto ancora, quando ha ricevuto il comando, ed ancora più perfetto, quando ha obbedito al comando, e di tutti questi più perfetto, quando è felice nella luce eterna della sapienza. Il peccato invece è un male nella trascuranza a ricevere il comando, o a osservarlo, ovvero a conservare la conoscenza intellettuale della sapienza. Da questo si capisce che l'uomo poteva essere ingannato, anche se fosse stato

creato sapiente. E poiché il peccato dipendeva dal libero arbitrio, una giusta pena ne conseguì per legge divina. Così dice anche l'apostolo Paolo: *Poiché dicevano di essere sapienti, son divenuti insipienti* ¹⁶. La superbia infatti volge in altro senso dalla sapienza, e l'insipienza segue a questo volgersi. L'insipienza è appunto una specie di cecità, come dice il medesimo Apostolo: *E si è oscurato il loro cuore insipiente* ¹⁷. E tale oscuramento deriva appunto dall'essersi voltati in altra parte dal lume della sapienza e questo volgersi si ha perché :colui, il cui bene è Dio, pretende di essere bene a sé, come Dio lo è a sé. È scritto appunto: *L'anima mia è volta con turbamento a me stesso* ¹⁸, e ancora: *Mangiate e sarete come dèi* ¹⁹.

Originario stato di mezzo.

24. 73. Turba chi riflette un po' quello che alcuni chiedono: " L'uomo si è allontanato da Dio a causa dell'insipienza, oppure è divenuto insipiente allontanandosi? ". Se risponderai che con l'insipienza si è allontanato dalla sapienza, sembrerà che sia stato insipiente prima che si allontanasse dalla sapienza, di modo che l'insipienza fu causa dell'allontanarsi. Egualmente se risponderai che è divenuto insipiente allontanandosi, chiedono se ha causato il proprio allontanamento con un atto da insipiente o da sapiente. Se l'ha fatto con atto da sapiente, ha agito secondo ragione e non ha peccato, se da insipiente, già esisteva, dicono, in lui l'insipienza, per cui è avvenuto il suo allontanamento. Non poteva infatti fare qualche cosa da insipiente senza l'insipienza. Appare da ciò che v'è uno stato di mezzo, col quale si passa dalla sapienza all'insipienza. E non si può dire di questo stato che sia stato causato da un atto da insipiente o da sapiente, giacché esso si può concepire dagli uomini durante la vita soltanto mediante i due opposti termini. Infatti nessun mortale diviene sapiente, se non passa dalla insipienza alla sapienza. Ora se il passaggio si fa con atto d'insipienza non è un passaggio. Ma è da pazzi dire così. Se poi si fa con un atto di sapienza, già esisteva nell'uomo, prima di passare alla sapienza, la sapienza. Anche questo è un assurdo. Se ne conclude che v'è uno stato di mezzo, il quale non si può dire né l'uno né l'altro e che anche il passaggio, con cui il primo uomo passò dal sommo della sapienza all'insipienza, non fu né insipiente né sapiente. Esemplificando col sonno e la veglia, non è il medesimo dormire e addormentarsi, e così l'esser desti e il destarsi, ma un certo passaggio dall'uno all'altro. La differenza sta in questo, che questi passaggi avvengono il più delle volte senza volontà, gli altri soltanto con la volontà. Per questo li seguono giustissime retribuzioni.

Conoscenza e scelta nel primo uomo.

25. 74. Soltanto un oggetto conosciuto stimola la volontà ad agire. Ora è in potere ciò che si sceglie e ciò che si rifiuta, ma non è in potere l'oggetto, dalla cui conoscenza si è stimolati. Si deve dunque ammettere che lo spirito è stimolato dalla conoscenza di oggetti più perfetti o meno perfetti affinché il soggetto ragionevole scelga dagli uni e dagli altri ciò che vorrà e dal merito della scelta seguano o infelicità o felicità. Nel paradiso terrestre l'oggetto conosciuto è il comando di Dio da un punto di vista superiore e l'istigazione del serpente da un punto di vista inferiore. Infatti non fu in potere dell'uomo né ciò che gli veniva comandato da Dio né ciò che era suggerito dal serpente. Ma per chi è stabilito nella salvezza della sapienza è veramente dovuto a libertà ed esente dai vincoli della soggezione il non cedere agli stimoli della concupiscenza. Lo si può comprendere anche da questo, che perfino gli insipienti li superano nel passare alla sapienza, e perfino col disagio di rimaner privi della morbosa dolcezza di esiziali abitudini.

Conoscenza e scelta nel diavolo.

25. 75. Dato che furono a disposizione dell'uomo dall'una e dall'altra parte gli oggetti, uno dal comando di Dio, l'altro dalla istigazione del serpente, si può esaminare a questo punto da chi fu suggerito al diavolo il consiglio di scegliere la ribellione, per cui doveva precipitare dalle sedi più alte. Se non fosse stato stimolato da un oggetto conosciuto, non avrebbe scelto di fare quel che ha fatto poiché se non gli fosse venuto in mente qualche cosa, non avrebbe volto l'atto del conoscere nell'azione colpevole. Da chi dunque gli venne in mente, a parte quel che gli venne in mente, di macchinare quell'impresa, per cui da angelo buono doveva divenire il diavolo?. Infatti chi vuole, vuole qualche cosa, e non può volerlo se non è stimolato o dall'esterno mediante il senso, ovvero se non gli viene in forma non manifesta. Si devono dunque distinguere i generi degli oggetti. Uno di essi è quello che deriva dalla volontà di chi istiga, come quello del diavolo, al quale consentendo l'uomo ha peccato, l'altro dalle cose sottoposte o all'atto conoscitivo dello spirito o ai sensi del corpo. Sono sottoposti all'atto conoscitivo dello spirito, eccetto l'immutabilità della Trinità che certamente non è sottoposta, ma piuttosto sovrapposta, sono dunque sottoposti all'atto conoscitivo dello spirito, prima lo stesso spirito, per cui sentiamo di vivere, poi il corpo che esso domina del quale, per compiere qualsiasi azione, muove l'organo che conviene, quando conviene. Sono poi sottoposti ai sensi tutti i sensibili.

Peccato nell'uomo e nel diavolo.

25. 76. Nella conoscenza intellettuale della somma sapienza, che certamente non è lo spirito perché è al di sopra del divenire, lo spirito conosce anche se

stesso, che è nel divenire, e in certo senso viene in mente a se stesso. Ma ciò avviene con questa differenza che egli non è eguale a Dio, ma è pur un qualche cosa che può essere amato dopo Dio. È più perfetto, quando dimentica se stesso per amore di Dio immutabile, o nel confronto con lui si disprezza. Se al contrario in un confronto con se stesso si piace per imitare perversamente Dio e per voler godere del proprio dominio, diviene tanto più piccolo, quanto desidera essere più grande. Sta scritto: *Inizio di ogni peccato è la superbia* ²⁰, e ancora: *Inizio dell'umana superbia è distaccarsi da Dio* ²¹. Il diavolo aggiunge alla superbia l'invidia piena di tanta malevolenza da indurlo ad istigare l'uomo alla superbia, per cui egli capiva di essere stato condannato. Ne conseguì che una pena di emendamento anziché di condanna a morte risollevò l'uomo, sicché mentre il diavolo gli si era offerto come esempio di superbia, il Signore gli si è offerto come esempio di umiltà. Per mezzo suo ci si promette la vita eterna. Quindi, dopo indicibili travagli e sventure, nel sangue di Cristo offerto in nostro riscatto, dobbiamo unirci al nostro liberatore con tanta carità ed essere a lui attratti da tanta sua clarità che gli oggetti più bassi non ci distolgano dalla visione verso l'alto. E se qualche cosa di terreno viene suggerito a questo nostro atto conoscitivo dall'appetito degli oggetti più bassi, ci richiamino l'eterna condanna e pena del diavolo.

Il ritorno a Dio.

25. 77. È tanta la bellezza della giustizia, tanto l'incanto della luce eterna, cioè della immutabile verità e sapienza che, anche nell'ipotesi che si potesse rimanere in essa per lo spazio di un sol giorno, per questo stesso motivo si dovrebbero disprezzare molto giustamente innumerevoli anni di questa vita, pieni di delizie e abbondanza di beni temporali. Infatti non è stato detto erroneamente o con scarso sentimento: *Un solo giorno nei tuoi atrii è migliore di mille giorni* ²². Certamente il testo si può intendere in altro senso. I mille giorni potrebbero essere intesi come il divenire del tempo, invece col termine di un solo giorno si potrebbe intendere il non divenire dell'eternità. Non so di aver tralasciato nella mia risposta, per quanto il Signore si è degnato di concedermelo, qualche argomento che lasci insoddisfatte le tue domande. Tuttavia, anche se ti viene in mente qualche cosa, il limite del libro ci costringe a metter fine e riposarci alfine da questa discussione.