

Agostino d'Ippona

La vera religione

Introduzione, traduzione e note
di Pasquale Porro



edizionidipagina

Ristampa in Gold Open Access dell'edizione originaria (Adriatica, Bari 1986)
realizzata nell'ambito delle ricerche del progetto PRIN 2022
finanziato dall'Unione Europea [Next Generation EU, Missione 4, Componente 1]
“Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control
from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]”; Project code: 2022KSEMSR.



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani
PIATTAFORMA
DI SPORTELLI E SOLIDARIETÀ



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI MILANO
LA STATALE

*Per informazioni sulle opere pubblicate
e in programma rivolgersi a:*

Edizioni di Pagina

via Rocco Di Cillo 6 - 70131 Bari

tel. e fax: 080 5031628

<http://www.paginasc.it>

e-mail: info@paginasc.it

facebook account

<http://www.facebook.com/edizioniipagina>

twitter account

<http://twitter.com/EdizioniPagina>

Agostino d'Ippona

La vera religione

Introduzione, traduzione e note
di Pasquale Porro

Presentazione
di Ada Lamacchia



edizioni di pagina

In copertina:
Vittore Carpaccio, *Visione di Santa'Agostino* (1502),
tempera su tela, 141×210 cm;
Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Venezia.

ISBN 979-12-5609-160-7



Quest'opera è coperta da licenza
Creative Commons 4.0 licenza internazionale.

PRESENTAZIONE

È una nuova traduzione italiana integrale del De vera religione. Quest'opera segna un momento decisivo nella formazione del pensiero filosofico di Sant'Agostino poiché è scritta al suo ritorno in Africa, a Tagaste, verso il 390, a compimento di anni intensi e affannosi di ricerca e di lavoro, trascorsi a Cassiciaco, a Milano, a Roma: confluiscono in essa infatti i problemi maturati durante la conversione al cristianesimo. Nel rivolgersi all'amico Romaniano, ancora seguace dei manichei, com'era stato egli stesso, l'Ipponate disegna l'essenziale novità della religione cristiana — donde il titolo La vera religione — nella reintegrazione divina dell'umanità, realizzata nella storia.

Il lavoro di traduzione e annotazione, nonché l'Introduzione muovono da un interesse fondamentalmente storiografico-filosofico. Vengono pertanto seguite due direttrici: il riferimento al contesto culturale delle scuole medio-neoplatoniche, a confronto con le quali Agostino va maturando il suo pensiero; il richiamo alle tematiche filosofiche più significative, come il nesso filosofia-religione, il passaggio dal dubbio alla certezza, il problema della storia nel suo primo affacciarsi, quello dell'illuminazione interiore e del cogliimento della verità; il problema del male e del rapporto tra autorità e ragione. Queste tematiche vengono opportunamente

ricollegate alle analoghe riprese, svolte in altre opere, a partire dalle Retractationes del De vera religione. Ciò favorisce la storicizzazione del testo e un corretto apprezzamento dello stesso all'interno degli sviluppi della produzione agostiniana.

Nella Introduzione, particolare rilievo viene ancora dato, oltre che alla presentazione della struttura dell'opera, alla letteratura sulla stessa, limitatamente agli studi apparsi nell'ultimo secolo. Si ottiene così, mediante il confronto delle più notevoli linee interpretative, una lettura puntuale e critica sul piano storiografico ermeneutico: ove si fa valere nel De vera religione il deciso oltrepassamento dei problemi o del cosiddetto questionario neoplatonico, anche là dove le categorie rimangono apparentemente platoniche (materia, corpo, anima, incorporeità, trascendenza), in favore della esplicitazione di un originale elaborato ontologico, di ispirazione cristiano-trinitaria. Un'ontologia della vita spirituale, come vien letta da E. Zum Brunn, che non è solo una metafisica dell'Esodo, storia di una conversione, ma che non è più nemmeno un'ontologia separata, che si attarderebbe a impoverire o mutilare l'articolazione temporale del progetto soteriologico.

Nella triplice ermeneutica di Essere, Bello e Vero che sottende l'opera, il genio di Agostino vuole invece comprendere il reale per ripristinare — come il Porro intende in una profonda e giovanilmente fresca intuizione — « le condizioni ottimali della più autentica comunicazione col Divino ».

Fedeltà al testo è stata rispettata anche nel lavoro di traduzione, senza tuttavia esagerare nella riproduzione letterale. Ciò si può rilevare sia nella lettura e nella interpretazione dei costrutti elaborati da Agostino, sia nella ricostruzione dello stile. Per questo si è ritenuto opportuno sciogliere le subordinate, privilegiando la coordinazione delle proposizioni.

ADA LAMACCHIA

Bari 1986

INTRODUZIONE

1. *Filosofia e conversione.*

Un titolo come *La vera religione* non è esente da rischi. Può far pensare a un preciso impegno apologetico, o a una specie di sistemazione teologico-dottrinale dei più importanti temi ecclesiologici e religiosi maturati negli ultimi decenni del IV secolo. La sua dedica a un carissimo amico di S. Agostino, Romaniano, per giunta manicheo, e alcune indicazioni delle *Ritrattazioni* possono rafforzare quest'impressione, e così ad alcuni questo scritto è sembrato una lettera un po' troppo lunga che ha finito col meritarsi un posto autonomo nel complesso dell'opera agostiniana. Lo stesso susseguirsi ser-rato degli argomenti, infine, quantunque incentrato su alcuni punti di fondo che riemergono con rassicurante frequenza, potrebbe suggerire una maggiore prossimità allo stile epistolare che all'organica impostazione di un'opera filosofica. E invece, questo scritto, breve ma indubbiamente impegnativo, rappresenta un momento centrale dello sviluppo del pensiero agostiniano. Più che « una breve somma di dottrina cattolica », per usare le parole dello stesso Trapè, il *De vera religione* « rappresenta, meglio di ogni altra opera scritta fino

allora, il pensiero e l'anima di Agostino »¹. La sua genesi si colloca quando Agostino, superate le incertezze e le complesse esperienze spirituali del periodo precedente, ha ormai pienamente maturato la conversione alla fede cattolica, che culminerà, qualche mese più tardi, con l'ordinamento al sacerdozio.

Non è solo il 'tempo forte' della conversione a qualificare il *De vera religione* in modo schiettamente originale: parallelamente, in maniera del tutto complementare, si registra l'acquisizione consapevole di alcune caratteristiche di fondo del pensiero agostiniano, alcune delle quali erano già state delineate, sia pure in un contesto che non si può non ritenere differente, nei dialoghi di Cassiciaco, e altre invece che troveranno compiuta espressione nelle opere successive. E allora si riconosce subito lo spessore teoretico e la densità filosofica di queste pagine in cui si affaccia, in modo multiforme ma sintetico, un'impressionante varietà di temi: il rapporto con il platonismo, quello tra filosofia e religione e quello ancora più a monte tra autorità e ragione; la nascita di una prospettiva filosofica della storia imperniata sull'Incarnazione; la genesi del tema dei due generi di uomini, che porterà alla *Città di Dio*; l'insistenza sulla natura trinitaria di Dio, che sarà sviluppata nel *De Trinitate*; il problema dell'illuminazione interiore e del ritorno alla Verità; la tematica del regresso alle realtà eterne e divine; la confutazione del dubbio scettico attraverso la stessa certezza del dubitare; la prima compiuta sistemazione dell'ontologia agostiniana nei suoi aspetti di fondo. E questo elenco, frettoloso e sommario, non comprende che le questioni principali, alle quali potrebbero essere aggiunti, come corollari, altri temi la cui importanza può essere definita secondaria solo per comodità

¹ A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1979³, p. 159.

storiografica. Il *De vera religione*, allora, è certamente uno scritto dal profondo sapore religioso, ma dal momento che *sic creditur et docetur... non aliam esse philosophiam et aliam religionem*, si arricchisce di un complesso valore filosofico, così come complesso era stato l'itinerario agostiniano verso questa fede e questa filosofia.

2. Da Cassiciaco a Tagaste.

Nel 390 Agostino è a Tagaste, dove è tornato da un paio di anni, e qui porta a termine il *De vera religione*, promesso però a Romaniano fin dal 386 e probabilmente già abbozzato fin dal periodo di Cassiciaco. Sono anni difficili, e non solo per l'esistenza di Agostino. Teodosio, l'imperatore cristiano più caro ad Agostino, deve risolvere l'intricata questione di Tessalonica, e si scontra più volte con Ambrogio, che tanta parte aveva avuto nella conversione di Agostino e che non si mostra affatto disposto a scendere a compromessi con il potere politico, per quanto ormai ufficialmente legato al culto cristiano. Ma non sono questi, almeno per il momento, i temi che avvincono Agostino, preoccupato principalmente delle insidie con cui i Manichei sottraggono i credenti alla fede cattolica.

Se ha già superato la fase scetticcheggiante, prossima ai temi della Nuova Accademia, e ha abbandonato un certo materialismo di impostazione stoica, deve ora porsi concretamente il problema dei rapporti con il platonismo e con i neoplatonici, che pure gli avevano indicato la via del realismo spirituale. Dallo stesso Ambrogio, invece, ha appreso il modo di leggere e interpretare le Scritture, di cui ora dimostra una padronanza reale e brillante: un'arma decisiva contro certe ingenuità e il pedante literalismo dei Manichei, ma anche una chiave efficace per aprire e risolvere i temi filosofici. È su questa stessa base che ad Agostino appare evidente

l'estraneità dei filosofi platonici, che pure non ha difficoltà a riconoscere come i più vicini al cristianesimo, al piano di salvezza. E nelle Scritture, talvolta in un singolo versetto, è spesso racchiusa la migliore strategia ermeneutica per accostarsi al significato di alcuni concetti fondamentali di Agostino.

Negli scritti precedenti sono già state affrontate alcune questioni di notevole rilievo. Quella antropologica, ad esempio, nel *De immortalitate animae* e nel *De quantitate animae*, ma anche i problemi della certezza e dell'errore, del fine dell'uomo e della vera felicità, dell'armonia e della misura, del ritorno in se stessi e dell'ascesi a Dio, come testimoniano i *Dialoghi* di Cassiciaco. Sono stati fronteggiati i Manichei, nel *De moribus Manichaeorum* e nel *De Genesi contra Manichaeos*, e ad essi sono state contrapposte la dottrina e la disciplina della Chiesa cattolica. È stata iniziata l'analisi, conclusa oltre un lustro più tardi, di uno dei temi più cari ad Agostino, ma anche uno tra i più impegnativi: il libero arbitrio. Quasi contemporaneamente al *De vera religione*, infine, Agostino si sofferma sulle posizioni maturate in questo periodo nel *De magistro* e in un altro scritto piuttosto insolito, ma egualmente importante, il *De musica*. Ma il *De vera religione* rappresenta, si è detto, l'opera di maggior vivezza almeno fino alle *Confessioni*: « lucidissima sintesi di ciò che Agostino è venuto pensando finora », per Guzzo, ma anche « professione di fede che è quasi il programma del suo pensiero avvenire »². « Professione di fede » che però compare in effetti solo nelle prime e soprattutto nelle ultime pagine; per il resto la fede, ormai salda e consapevole, sostiene e permea l'intero discorso senza tuttavia esaurirlo: e in questa luce *La vera religione* appare come uno degli

² A. Guzzo, *Agostino dal 'Contra Academicos' al 'De vera religione'*, Firenze 1957², p. 76.

esempi più illuminanti di quell' « umanesimo interiore » che caratterizza, in modo del tutto peculiare, questa fase della produzione agostiniana.

3. *La struttura del testo.*

Coerentemente con queste premesse, una divisione degli argomenti del *De vera religione* appare piuttosto problematica, e comunque inevitabilmente approssimativa. Il punto di avvio è dato da un confronto esplicito con la sapienza filosofica greca, e particolarmente con quella platonica (I-IV). Di contro, emerge la superiorità, anche sul piano della diffusione storica³, del Cristianesimo: anche le alternative religiose, del resto, rimangono nell'errore e nella falsità (V-VI). È allora evidente che la vera religione non può che coincidere col Cristianesimo, di cui si ricordano brevemente i fondamenti: le pagine dalla dedica a Romaniano a quella che potremmo definire la scelta del metodo (VII-X) costituiscono in pratica l'autentica presentazione dell'opera e ne illustrano esplicitamente l'intento.

E poiché gli interlocutori sono in primo luogo i Manichei (ma non soltanto loro, come lo stesso Agostino chiarisce), vengono subito affrontate le questioni relative al male, alla corruzione e al peccato (XI-XXI), ricordando nel contempo come l'intera dottrina cristiana, sia attraverso la vita terrena di Cristo, sia attraverso le Scritture (XVI-XVII) abbia tutti i caratteri dell'insegnamento razionale da contrapporre alle concezioni degli avversari, e come nel mondo intero trionfino l'ordine e l'armonia (XXII-XXIII). Ma la stessa modalità di soccorso della Provvidenza si articola in una duplice connotazione: autorità e ragione (XXIV). Dopo

³ Cf. però *infra*, IV, n. 1.

aver ricordato i benefici dell'autorità, richiamando la distinzione tra i due opposti generi di uomini nella storia e le loro rispettive sei età di sviluppo (XXV-XXIX), Agostino si sofferma progressivamente sulla ragione, sulla facoltà di giudicare e su quelle stesse norme ideali che ci permettono di giudicare: occorre allora distinguere l'Unità ideale da quella che i corpi cercano grossolanamente, o comunque sempre asintoticamente di imitare, perché in caso contrario, giudicando in modo scorretto le realtà inferiori, la mente si perde dietro le proprie vane fantasticherie, e finisce con l'adorare la creatura invece del Creatore (XXX-XXXVII). Ma oltre all'idolatria, rimane sempre l'errore più subdolo di chi ritiene che credere in qualcosa significa necessariamente divenirne schiavi: tuttavia egli non può, secondo Agostino, sottrarsi a una forma ben più grave di schiavitù, sotto il triplice giogo delle passioni, dell'orgoglio e della *curiositas* (XXXVIII).

Come rimedio alle passioni viene indicato il ritorno alla prima e autentica Bellezza (XXXIX-XLIV); ma alla Verità, e quindi alla trascendenza, si arriva attraverso la rinuncia alla dispersione e il richiamo all'interiorità, dove, peraltro, non può esservi spazio alcuno per il dubbio. La carità, o meglio, l'amore in senso ampio viene invece indicato come rimedio alla superbia dell'uomo, che non a torto coltiva grandi ambizioni, perché è fatto a immagine di Dio, e tuttavia è così limitato da aver paura del più piccolo insetto: la vera invincibilità, allora, si ritrova solo nell'essere uniti a Dio (XLV-XLVIII). Alla *curiositas*, cioè allo spreco delle proprie capacità intellettuali in attività inutili e frivole, occorre invece porre rimedio con le autentiche questioni religiose e con l'approfondimento delle Scritture (XLIX-LII).

Tutti e tre i rimedi proposti mirano al ritorno verso le realtà eterne e immutabili, e quindi verso Dio: un tema chiaramente neoplatonico, e segnatamente porfiriano, arricchito però, tra l'altro, dall'osservazione che nelle stesse realtà sensibili e materiali è possibile trovare un'esortazione o almeno

un ammonimento a intraprendere la strada della *regressio*. Ancora una volta la semplice materia, pur occupando l'ultimo posto nella graduazione dell'essere, viene liberata dal sospetto di essere solo una prigioniera per l'anima: l'endiadi σῶμα-σῆμα ha valore solo se l'anima si sceglie il corpo come carcere volontario. L'errore di queste anime è individuato nella confusione tra mezzi e fini, ma anche nello stesso misconoscimento dei fini propriamente umani, cosicché alcuni preferiscono lo stato stesso di tensione piuttosto che la meta da raggiungere (LIII). La vita futura, dopo la resurrezione dei corpi, non farà che portare a compimento e perfezione ciò che gli uomini hanno amato già in questa esistenza terrena: di qui l'importanza di un uso corretto e appropriato del dono della mente che è stato concesso agli uomini.

In queste pagine ricche di effetto, costruite con notevole maestria letteraria e imperniate sapientemente su Mt. 22, ~~19~~¹⁰, il discorso agostiniano assume così uno spessore contemporaneamente carismatico ed escatologico (LIV). La conclusione (LV) riprende in modo esplicito il tema indicato dal titolo dell'opera, e dopo aver denunciato l'inopportunità di ogni altra forma di culto in una specie di gioco a eliminazione diretta, termina in quella « professione di fede » basata fondamentalmente sul riconoscimento della natura trinitaria di Dio, chiave di volta non solo della religione cristiana ma anche, con buona probabilità, di quest'opera stessa.

4. *Filosofia cristiana e 'curiositas' pagana.*

Il *De vera religione* si apre, come si è visto, con la denuncia della contraddizione, intrinseca al sapere e al modo di vita del mondo greco, tra le opinioni filosofiche e le credenze e le pratiche religiose (*scholas habebant dissentientes et templa communia*). Non è superfluo sottolineare come la

condanna non si abbatta sulla filosofia in sé, ma sull'errore di chi, pur avendo a disposizione strumenti concettuali adeguati, non è riuscito a superare i limiti di un apparato rituale ormai stantio e farraginoso, sorretto unicamente dai canoni dell'ufficialità e della tradizione. È un punto fermo, in Agostino, che sia concesso a tutti di attingere Dio e la Verità, e questo evidenzia la grave responsabilità di coloro che si sono avvicinati considerevolmente al cristianesimo sotto il profilo dottrinale, ma sono rimasti nell'idolatria. È questo, per Agostino, il senso di un passo dell'*Epistola ai Romani* (1, 18-25) a cui fa più volte riferimento (LII, 8-10; X, 17-18; XX, 39; XXXVII, 7) e che giustamente viene riconnesso dalla Zum Brunn all'esegesi di Es. 3, 14⁴.

Sono ovviamente i platonici i destinatari delle osservazioni agostiniane, e questo solleva un problema storiografico dalla vita plurisecolare, e spesso incline a opposte, quanto sterili, estremizzazioni. Agostino stesso non esita, qui come altrove, a elencare i più vistosi punti di contatto fra il pensiero platonico e neoplatonico da una parte, e la prospettiva cristiana dall'altra: in primo luogo, ovviamente, quel realismo spirituale su cui Thonnard insiste molto, e che spiega la caratterizzazione sovrasensibile della Verità e la superiorità attribuita senza incertezze all'anima sull'elemento corporeo in senso ampio. Le conseguenze di questa impostazione sono esposte in modo piuttosto dettagliato in una specie di resoconto dell'insegnamento platonico (III, 3): Platone stesso, con Socrate, viene richiamato esplicitamente all'inizio dell'opera e coinvolto, sia pur con qualche attenuante, nella condanna complessiva dell'oriz-

⁴ E. ZUM BRUNN, *Métaphysique augustinienne de l'Exode*, in AA.Vv., *Dieu et l'Être*, Paris 1958, p. 147: « Augustin lit dans ce texte la condamnation des philosophes néo-platoniciens qui ont connu le vrai Dieu, mais ont fini par adorer des idoles, faute d'avoir connu le seul vrai médiateur qui est le Christ ».

zonte filosofico pagano. L'immagine che ne deriva è quella del contrasto tra una posizione elitaria, dominio di pochi pensatori comunque incapaci di assicurarne la diffusione, e la connotazione universale della nuova fede cattolica, contrassegnata da una radicale trasformazione non solo di pensiero, ma anche e soprattutto di condotta di vita.

La differenza nodale tra queste due aree storico-culturali è identificata senza possibilità di equivoco nell'Incarnazione: si potrebbe dire che attraverso l'assunzione della natura umana da parte della stessa Sapienza divina l'utopia platonica si sia trovata improvvisamente realizzata ben oltre i suoi limiti. Non altrettanto esplicito, ma comunque evidente, è il richiamo alle tematiche dei neoplatonici che Agostino, com'è noto, legge in buona continuità con il pensiero del fondatore dell'Accademia. La presenza di Plotino e Porfirio è piuttosto ricorrente: alla loro matrice si possono ricondurre, per citare pochi esempi, il tema della *regressio ad aeterna*, l'accento particolarmente enfatico che accompagna la superiorità delle componenti intelligibili del reale, il modo di qualificare l'eternità e l'unità divine.

Ognuno di questi argomenti è però contraddistinto in Agostino da un timbro particolare: quello della fede che rende ormai inaccettabili i compromessi (ma non i punti di contatto, per così dire, 'accidentali') con un complesso culturale non-cristiano. Ma non soltanto religiose sono le differenze, perché la religione agostiniana è anche filosofia, e questa reversibilità non dev'essere letta unicamente nel senso inverso. L'inferiorità della materia (i *corpora*, nel lessico agostiniano) non è descritta in toni che rasentano la gnosi, come spesso nei neoplatonici: piuttosto, nella polemica anti-manichea, la materia non è neppure in minima parte identificata col male. Essa gode di un grado minore di essere, ma tuttavia è, e in quanto è sussiste in Dio e perciò non può non avere una sua bellezza e un suo ordine, con i quali contribuisce largamente alla perfetta armonia dell'universo. Ogni

ente, come avremo più volte modo di ribadire, si richiama alla matrice trinitaria che ne rappresenta la garanzia ontologica: per il corpo umano, per di più, è sempre e comunque prevista la resurrezione, e non può essere perciò un sepolcro invalicabile per l'anima. Talvolta, può essere d'ostacolo nella ricerca della Verità: ma è la mente che deve orientare correttamente la ricerca stessa, indirizzandola non verso il sensibile, ma verso il trascendente.

Si può quindi ipotizzare che sia la stessa ontologia agostiniana, nonostante alcune affinità, a distinguere il pensiero di Agostino dalle visioni platonizzanti. Questa è un'ipotesi di lavoro su cui occorre tornare. Ma, prima ancora, si può ricordare almeno un altro elemento che si affaccia di frequente nelle pagine del *De vera religione*: la filosofia non cristiana viene caratterizzata come *iactantia* e *curiositas*. Presunzione e vanità di un inutile impegno conoscitivo, intellettualismo, talora ai limiti della malafede, a cui i filosofi pagani non sono riusciti a sfuggire perché estranei alla tematizzazione in chiave apertamente esistenziale del lavoro filosofico che invece opera Agostino: filosofia come rischio e responsabilità, come messa in gioco totale della propria esistenza e trasformazione radicale del proprio stile di vita. Se la filosofia coincide con la religione, esige un impegno di coerenza a cui non ci si può sottrarre nella ricerca della Verità.

5. *Il problema del male.*

In un'opera dichiaratamente rivolta contro le tesi manichee la trattazione del problema del male appare addirittura inevitabile. Il problema è condotto dai Manichei su un piano prettamente ontologico: di marca ontologica, dunque, dev'essere la soluzione, e tuttavia diametralmente opposta. Anche i Manichei rappresentano degli interlocutori sufficientemente colti, e al loro non tanto larvato razionalismo può

essere imputata l'impostazione della loro prospettiva: il classico problema della teodicea, e della giustificazione della presenza inquietante del negativo nel mondo, sfocia nell'ipostatizzazione autonoma del principio del male, secondo un modello caro alle correnti gnostiche o cripto-gnostiche. Del resto, la stessa complessa cosmogonia manichea obbedisce in larga misura ai canoni tradizionali delle religioni dualistiche orientali. In questo caso, la soluzione neoplatonica, e nello specifico, plotiniana, sembra a portata di mano: si tratta, evidentemente, di considerare il male come limite ontologico, non come principio; come non-ente e non-essere, perché al contrario, a godere dell'essere, che è indiscutibilmente qualificato positivamente, è tutto ciò che procede dalle ipostasi superiori.

Il male è dunque privazione: la sua esistenza è puramente umbratile, fantasmatica, e anzi è improprio perfino parlare di esistenza. Il male è il nulla, e, per servirci del lessico contemporaneo, *das Nichts nichtet*: del nulla può predicarsi solo il nulla stesso. Ma in Plotino, e in generale nei neoplatonici, il nulla assume una connotazione ambigua: la stessa materia viene, neppure tanto sorprendentemente, considerata non ente⁵. Se le componenti intelligibili e spirituali hanno un grado di realtà di gran lunga superiore a quello degli oggetti sensibili, non desta stupore che, nel cosmo neoplatonico, la materia scivoli lentamente ma inesorabilmente verso il non-essere. Agostino, evidentemente, non può, come si è detto, considerare con indifferenza questo processo: lo impediscono il concetto stesso rivoluzionario di creazione dal nulla e l'idea dell'armonia complessiva del creato, segno-vestigio della Trinità, in cui ritroviamo una specie di « via semiotica » per rivolgerci alla contemplazione dell'immutabile. Certo il male

⁵ Paradossalmente, e tuttavia in contesti profondamente diversi, solo più tardi Agostino accentuerà il carattere divino della pienezza d'essere fino a far scivolare gli enti in prossimità del non-essere.

rimane contrassegnato come nulla (*nequitia*, per Agostino, deriva da *ne/quidquam*), e come tale non può opporsi dualisticamente, come principio ontologico, all'essere: *essentia non habet contrarium*. Ma la materia non è non-ente, e dunque non è male: è assolutamente escluso da Agostino che una natura, una sostanza o un ente possa rappresentare il male, e la distanza dai neoplatonici appare qui evidente.

Rimane allora da chiedersi da cosa derivi il male nel mondo: niente di più facile, per un cristiano, che indicare l'azione stessa come sorgente del negativo. Il male dev'essere inteso come peccato, e questo, contro ogni forma di intellettualismo post-socratico, per essere tale, dev'essere realmente volontario: il male è dunque introdotto nel mondo dagli enti dotati di volontà, e cioè gli angeli caduti e gli uomini. La prospettiva acquista una nuova colorazione decisamente etica: non è più data la possibilità di addossare il male a principi esterni per evitarne la derivazione da Dio, esso deriva invece fondamentalmente dall'uomo che non utilizza correttamente le proprie facoltà nel rivolgersi alle realtà inferiori, mentre la sua dignità creaturale lo destina a realtà ben più elevate. Perversione morale delle « grammatiche ontologiche » del mondo: questo è tutto il male per Agostino, atto stesso del cadere, duplice defezione rispetto all'ordine del mondo. Ma se la corruzione dipende dall'agire umano, non per questo essa apporta sconvolgimenti imprevisi al corso del mondo, e ne deturpa lo svolgimento sapientemente predisposto. Tutto rientra nei piani della Provvidenza: il negativo presente nel mondo (il peccato e la pena conseguente) si trasforma in momento di crescita per chi sa trarne profitto, perché è proprio della natura razionale dell'uomo il potersi « rialzare sul punto stesso in cui si è caduti ».

Sotto il governo della Provvidenza, il mondo trascorre le sue età senza alcuna perturbazione: può accadere anche a chi si sforza di vivere virtuosamente di incappare in qualche malaugurato incidente, ma egli rimane certo di essere

il reale vincitore di questo metaforico agone della vita. E chi rimane sconfitto (per sua avventatezza), contribuisce comunque alla bellezza dell'insieme, non diversamente da quanto accade nei giochi: la fiducia agostiniana raggiunge toni travolgenti, talvolta affascinanti, e suggerisce davvero l'idea dell'invincibilità di chi si affida unicamente a Dio.

6. *Filosofia della storia e storicità effettiva.*

Non è difficile, poi, individuare il motivo della provenienza del male dall'agire umano, o della creatura razionale in genere. L'uomo è esposto al male, alla corruzione e alla morte a causa della sua creazione *ex nihilo*: la sua natura creaturale è ammantata di positività, poiché, in quanto essente, sussiste in, per e da Dio, e tuttavia egli non possiede l'essere al grado supremo, ed è perciò soggetto alla *mutabilitas*, con i conseguenti rischi di dispersione. L'immutabilità e l'eternità sono l'« oggi » di Dio, ma sono estranee al tempo: ciò che è nel tempo, e perfino l'anima umana, è invece sottomesso al divenire, e può quindi cadere verso ciò che è inferiore. Si tratta di una formula tutto sommato modulata su temi neoplatonici, ma con l'importante e anzi fondamentale differenza più volte richiamata: la natura umana è buona perché riceve il suo essere da Dio, ma può tendere al male perché non è Dio stesso. Una vera e propria differenza ontologica segna non la separazione tra due principi contrapposti, ma la distinzione tra l'immutabilità e la pienezza d'essere proprie di Dio e la possibilità della defezione propria unicamente degli esseri razionali creati dal nulla.

Non a torto si può intravedere in questo testo la genesi della filosofia agostiniana della storia: filosofia della storia in senso stretto, e cioè non semplice interpretazione degli eventi, ma individuazione di un senso soprastorico da cui la

storia stessa è orientata e condotta ad un fine. E tuttavia si possono fare alcune interessanti osservazioni. Si può notare, ad esempio, che l'intera durata dei tempi in sé non ha un senso autonomo, ma è completamente al servizio dell'eternità immutabile. Difficile rinvenire i significati nel tempo, se il tempo stesso è un significante, un messaggio codificato i cui termini sono predisposti dalla Sapienza divina che gode della perfetta extracronotopia. Altrettanto difficile, però, è considerare il tempo come la « morte dei significati », il loro progressivo svilimento come entropia del trascendente. In questo caso la storia stessa assumerebbe una connotazione esclusivamente negativa, e meriterebbe senza dubbio almeno la condanna all'indifferenza da parte del cristiano autentico. Ma Agostino stesso, evidentemente, è ben lontano da questa prospettiva. In effetti, si rimarrebbe nell'imbarazzo qualora si tentasse di definire 'ottimista' o, come la tradizione più volte ha ribadito, 'pessimista' la visione della storia in Agostino. Anche tra tempo e eternità vi è una differenza ontologica, ma vi è pure un rapporto dialettico, « *une dialectique de l'anagogie, qui oppose, pour nous conduire à lui, l'Être à ce qui n'est pas, l'Immuable à ce qui change, l'Éternel à ce qui passe* »⁶.

La soluzione di continuità tra il livello temporale e quello eterno non è allora così netta e insanabile: da una parte, gli uomini possono far sì che il tempo si riallacci all'eternità grazie al progetto redentivo. Dall'altra, è la Provvidenza stessa a intervenire nel tempo e ad assicurarne la trasfigurazione. È ancora la Zum Brunn ad aver colto gli aspetti più interessanti della tensione umana verso l'eternità: « *La façon dont Augustin exprime dans ses 'commentaires' d'Exode 3, 14 la triple dialectique de l'Être et du non être, de l'Immuable et du changement, de l'Éternel et du temporel*

⁶ E. ZUM BRUNN, *cit.*, p. 149.

montre bien que ces notions correspondent pour lui à une aperception foncière. Il cherche à réveiller la connaissance que postule le désir d'être et d'éternité enraciné au tréfonds de chacun de nous, même si nous l'ignorons ou le nions »⁷. La possibilità di risalire il tempo è dunque interna a ciascuno di noi. Ma altrettanto importante è l'intervento della provvidenza attraverso la sua *dispensatio temporalis*: formula frequentemente adoperata da Agostino, e che indica una vera e propria « economia di salvezza » nell'ordinata articolazione del tempo.

Ma Agostino non si limita solo a insistere sulla storicità del soccorso divino, dal momento che le intere basi del cristianesimo vengono ampiamente recuperate in questa prospettiva: « *Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis diuinae prouidentiae pro salute generi humani* » (VII, 13). E il cristianesimo è necessariamente un evento storico perché è un evento collettivo, e il popolo nuovo trascorre le sue età nel tempo per mirare al di fuori di esso. Jules Chaix-Ruy riassume efficacemente questa dialettica tempo-eternità, innervata da profonde relazioni esistenziali e religiose: « *il faut qu'un mouvement constant aille du temps à l'éternité par une insertion mystérieuse, que l'éternité soit dans le temps comme un pressentiment et une espérance. Sans doute le temps pourrait-il s'écouler indéfiniment sans jamais égaler l'éternité: notre erreur est en effet de considérer l'éternité comme ayant précédé le temps et comme devant le suivre, alors qu'elle le soutient seulement de sa permanente présence, et l'empêche de se dissoudre dans une totale discontinuité* »⁸. L'eternità stessa si degna di salvare il tempo dalla dispersione, e quindi dalla dissoluzione: nel

⁷ Ivi, p. 150.

⁸ J. CHAIX-RUY, *La cité de Dieu et la structure de temps*, in AA.Vv., *Augustinus Magister*, Paris 1954, p. 927.

tempo irrompe la nozione, sconosciuta al mondo greco, di grazia divina. E del resto una certa parte di eternità, che comprende e trascende il tempo, si compie nel tempo stesso, ad opera del popolo spirituale.

Si comprende allora perché la filosofia della storia agostiniana sfugga ad ogni connotazione ingenuamente univoca. L'uomo stesso, nella sua responsabilità, decide del valore del suo tempo, orientandolo verso l'annullamento o verso il recupero del suo sostegno acronico. Ma poiché « *in hac area pro uoluntate quisque uel palea uel frumentum est* » (VI, 10), poiché nell'aia del Signore ciascuno può scegliere di essere grano o pula, non si può dire che la filosofia della storia soffochi, in Agostino, la storicità effettiva. Nessuno è sacrificato involontariamente e suo malgrado ad un fine e un senso soprastorici, ma la storia stessa può essere sacrificata, per quanto gli compete, da ciascun uomo. La scelta della solitudine del tempo, l'opzione per il tempo della morte rientrano in quel processo di nientificazione che avvolge inesorabilmente chi interrompe la comunicazione con l'Eternità.

7. Tra ' *auctoritas* ' e ' *ratio* '.

Si è già detto che l'intervento della Provvidenza, che corrisponde *a parte subjecti* alla possibilità di rimontare verso le realtà spirituali ed eterne, si rivela in una duplice articolazione: autorità, appunto, e ragione. Sulla prima Agostino si sofferma lungamente, illustrandone l'utilità nel percorso di salvezza; ma è la seconda a giocare un ruolo capitale, sia pure in un momento cronologicamente posteriore. In una opera sulla vera religione, la filosofia non perde affatto quella connotazione largamente positiva che le era stata attribuita nel periodo di Cassiciaco, ma anzi guadagna in ricchezza e apertura problematica, perdendo ogni minimo alone di gratuità. Tra autorità e ragione non c'è poi quella frattura abis-

sale che potrebbe apparire a prima vista. Il momento razionale rientra nella scelta dell'autorità da seguire⁹, e la verità ottenuta attraverso i procedimenti razionali si ammantava necessariamente, a sua volta, della massima autorità.

I punti di contatto non sono solo estrinseci. Come ha mostrato Lütcke, è la loro origine stessa ad essere coincidente: « *Auctoritas und ratio können bei Augustin dann, wenn er den Ratio-Begriff strengt faßt, nicht in Widerspruch geraten, weil jede 'vera ratio' den gleichen Ursprung hat wie die 'auctoritas divina': im göttlichen Logos* »¹⁰. Ogni contraddizione tra le due possibilità di conoscenza è negata perché entrambe, in ultima analisi, affondano le loro radici nel Verbo, nella Sapienza divina. Cristo è infatti l'autorità suprema di ogni cristiano, e non solo nel suo aspetto trinitario, per cui rappresenta la Verità, ma anche nel suo aspetto storico, attraverso l'Incarnazione. La sua esistenza terrena viene descritta non solo come ammaestramento morale, ma anche come *disciplina rationalis*, in un certo senso decisamente superiore alla stessa autorità vetero-testamentaria.

La luce che illumina la ragione, a sua volta, non è altro che quella luce che in Gv. 1, 9, « *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* » (XXXIX, 73; XLII, 79; LII, 101). Questa luce può essere filtrata dall'opacità dei *phantasmata* umani, delle congetture fantasiose alle quali gli uo-

⁹ Lütcke ricorda la presenza dell'istanza razionale all'interno dell'autorità stessa, alludendo alla comprensione della necessità della fede, alla comprensione della credibilità dell'autorità e alla comprensione del linguaggio dell'autorità: « *So ist der Autoritäts-Glaube keineswegs von der Vernunft isoliert, auch deswegen, weil ihm bereits vernünftige Akte vorgeschaltet sind (Einsicht in die Notwendigkeit des Glaubens, Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Autorität, Verstehen der Sprache der Autorität)* ». Cf. K. H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart 1968, p. 195.

¹⁰ *Ivi*, p. 194.

mini indulgono con frequenza. In questo caso è possibile un contrasto tra *ratio* e *auctoritas*, ma si tratta di una contraddizione apparente, perché meramente apparente è quel concetto autonomo di ragione dietro al quale cercano di trincerarsi gli uomini: « *Wo eine 'ratio' in Widerspruch zur 'auctoritas' gerät, ist nur eine Schein-ratio menschlicher Eigenmächtigkeit* ». Ritroviamo la tipica struttura, insieme parallela e dialettica, che contraddistingue i rapporti tra il livello dell'immanenza e quello della trascendenza, tra l'umano e il divino. La ragione umana indebolita tronca il suo rapporto linfatico con ciò che la illumina e rimane imprigionata dalle sue stesse costruzioni, ma la grazia divina può far sì che essa riprenda vigore per sostenere il chiarore della luce intelligibile (III, 4), e provare come opportuno e razionale ciò che in precedenza era creduto solo per autorità¹¹. La distinzione tra credere e comprendere, per altro, assume un'importanza centrale nel contesto della polemica antimanichea: « *le critère permettant de reconnaître qu'il s'agit de l'Être véritable et non de la représentation imaginaire des manichéens, c'est l'intelligere en tant qu'il se distingue de la simple foi* »¹²; *intelligere*, per la Zum Brunn, può essere considerato l'autentico *Leitmotiv* del *De vera religione*. Le credenze dei Manichei sono sullo stesso piano delle altre elaborazioni teoriche costruite a capriccio dagli uomini: sfugge loro la possibilità di cogliere la differenza tra il semplice credere e il comprendere, possibilità offerta da quella luce che non può certo essere percepita dagli occhi corporei (XLIX, 96). Eppure tutti possono riconoscere la natura di questa luce, e tutti, solo che lo vogliano, possono rivolgersi ad essa:

¹¹ Cf. *ivi*, p. 195: « *Erst die göttliche Gnade, die in der 'auctoritas divina' erscheint, kann die schwache menschliche 'ratio' so umgestalten, daß sie fähig wird, zur Erkenntnis der wahren 'ratio', zur Erkenntnis des Intelligiblen zu gelangen* ».

¹² E. ZUM BRUNN, *cit.*, p. 147.

la via indicata è quella dell'auto-trascendimento, a cui l'endiadi autorità-ragione sembra significativamente rinviare.

8. *Interiorità e illuminazione.*

È possibile individuare nel *De vera religione* almeno una triplice ermeneutica: un'ermeneutica dell'essere, un'ermeneutica del vero e un'ermeneutica del bello. Non può sfuggire la connessione di questa caratterizzazione insieme triadica e unitaria con la natura trinitaria di Dio, ancor più evidente, a ben guardare, se si tien conto del fatto che la bellezza pervade il mondo intero in virtù della Bontà divina, con cui Agostino indica di solito la terza persona trinitaria. Buona parte di quest'opera può essere letta come una vera e propria tematizzazione dell'*analogia pulchri* che lega gli enti creati al Creatore. Tra le ermeneutiche poste in atto da Agostino si registra evidentemente un'osmosi continua, per ritrovare nel complesso della realtà le tracce e i modi per risalire a Dio. La realtà oggetto delle strategie ermeneutiche, come più volte si avrà modo di dire, è un grande sistema segnico, differenziato secondo il grado di essere, verità e bellezza che spetta a ciascun ente. Agostino ha già affrontato questo tema piuttosto estesamente nel *De magistro* e vi tornerà nel *De doctrina christiana*: ogni segno ha la funzione specifica di suscitare nell'interiorità dell'uomo un analogo processo di semiosi e, in senso più ampio, di comunicazione. Il creato è dunque un complesso di indici connesso in prospettiva causale, che permette di risalire all'atto della creazione: non si tratta tuttavia della dimostrazione per via razionale dell'esistenza di Dio, ma del recupero interiore del rapporto personale con la divinità. E questa è una distinzione non trascurabile nei confronti dei successivi sviluppi medievali che privilegeranno, in parte, la curvatura cosmologica dell'argomento. Agostino focalizza il problema dell'interiorità come

sorgente della comunicazione, e non solo di quella umana nella sua dimensione sociale e intersoggettiva, ma anche e soprattutto di quella tra il divino e l'umano.

Poiché nulla sfugge ai piani della Provvidenza, e poiché le sue modalità di intervento sono naturalmente polisemiche e differenziate, tutto sembra assumere un significato parentetico nei confronti dell'uomo, perfino le stesse passioni. Dal desiderio delle bellezze inferiori siamo rimandati alla bellezza suprema, dai singoli « veri » alla Verità stessa: il *medium* di questa metabasi è rappresentato appunto dal processo di interiorizzazione e di auto-trascendimento, che Agostino descrive nelle pagine certamente più note dell'opera (cf. part. XXXIX, 72). Un passo dalla centralità incontestabile, ma che non deve essere isolato troppo frettolosamente dal suo contesto, quello cioè del rimedio alla prima forma di concupiscenza. L'uomo aspira alla bellezza e all'armonia: gli stessi referenti della sua ricerca lo indirizzano là dove armonia e verità devono trovarsi allo stato più puro e più stabile, nella stessa interiorità dell'uomo. Ma l'anima umana non è esente da una certa *mutabilitas*, e il fatto stesso che le realtà supreme debbano essere ricercate e conseguite ne è una prova, e denota ancora la differenza da Dio.

È Dio dunque, assolutamente immutabile, la meta di questo cammino di ricerca che alcuni secoli più tardi, in termini neppure tanto dissimili, S. Bonaventura chiamerà *Itinerarium mentis in Deum*. La Verità abita nell'interno dell'uomo, eppure Agostino si sofferma con insistenza tanto sul carattere sopra-individuale quanto sulla trascendenza della Verità, e non è difficile comprenderne il motivo: la Verità non ha origini umane o semplicemente discorsive, ma è piuttosto la condizione dell'interazione comunicativa tra gli uomini. In quanto tale, però, la Verità non è un valore iperuranico inerte e passivo, che dev'essere soltanto attinto o raggiunto dagli uomini. « *Que l'homme ne sache pas, au début de cette exploration, ce qu'il trouvera, ne veut pas dire*

que la vérité cachée ait été inactive, et pour ainsi dire inerte »¹³: per Allers questa verità è un a-priori, l'a-priori *augustinien*. Definizione suggestiva e per alcuni versi anche accettabile, ma che rischia di rimanere fuorviante: il problema dello statuto della verità ha in Agostino margini ben più ampi della semplice sfera epistemologica o gnoseologica, perché la Verità coincide con Dio stesso.

Le singole verità, che pure 'empiriche' non sono, possono essere considerati come iponimi della Verità divina, che le comprende e le trascende, anche se qualche gioco antanaclastico di Agostino non impedisce una certa ambiguità. Ma come è presente la Verità nell'interiorità umana? Problema non facile e che, chiamando direttamente in causa il concetto di illuminazione, rappresenta uno dei punti nodali delle varie interpretazioni del pensiero agostiniano. S. Agostino respinge infatti l'ontologizzazione delle idee come la soluzione innatistica, la teoria della reminiscenza come quella della visione diretta *in* Dio (e *di* Dio): d'altronde è perfettamente evidente che la Verità in sé non può essere ricavata dall'esperienza attraverso i sensi. Il fatto è che, anche se i sensi possono godere di una certa affidabilità, la Verità cercata da Agostino (e da ogni uomo di buona volontà) è radicalmente eterogenea, ma non estranea, rispetto al sensibile: l'anima razionale deve allora rivolgersi dove risplende lo stesso lume della ragione. Gilson conclude che le verità eterne presenti in ogni uomo, e che dipendono dalla Verità suprema, provengono all'uomo dalla stessa illuminazione intellettuale. Allers non condivide questa posizione sulla base del postulato (in sé discutibile) dell'analogia di fondo che egli rinviene tra i quattro tipi di visione che gli sembrano caratterizzare la teoria agostiniana della conoscenza (*corporelle*,

¹³ R. ALLERS, *Illumination et vérités éternelles. Une étude sur l'a-priori augustinien*, in *Augustinus Magister*, cit., p. 481.

spirituelle, intellectuelle, surnaturelle). Se l'illuminazione non può essere considerata 'forma di trasporto' delle verità, non resta ad Allers che concludere che tali verità sono *sura-joutées*: ma a parte il fatto che lo slittamento lessicale non comporta affatto la soluzione del problema, come lo stesso Allers sembra disposto ad ammettere, occorre sottolineare ancora una volta che l'ambito gnoseologico non è quello opportuno per l'impostazione dell'argomento. La Verità, si è già visto, è quel *lumen quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: la Verità è allora il Maestro Interiore, e cioè Dio, o meglio, Cristo, « *perché uno solo è il vostro Maestro, Cristo* » (Mt. 23, 10). Cristo-Verbo dona all'uomo la parola interiore, quel *Verbum interius* che è fonte di ogni processo di significazione e di comunicazione: tra l'uomo e gli enti, tra l'uomo e i suoi simili, tra l'uomo e se stesso, e naturalmente tra l'uomo e Dio. E non solo la comunicazione, ma anche la comunità trae origine dalla possibilità di far sorgere nell'altro ciò che ogni uomo possiede nella sua interiorità¹⁴. Si comprende allora come, in una prospettiva di questo tipo, l'interiorità agostiniana non abbia niente in comune né con l'immanenza né col solipsismo, come talvolta si è voluto sostenere.

¹⁴ Rimandiamo a un'interessante dispensa di S. BABOLIN, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985, e particolarmente al cap. I, *La struttura triadica del segno*, dove vengono significativamente evidenziati gli sviluppi agostiniani di una teoria semiotica, ma anche l'importanza, presso Agostino, del fondamento sociale dell'attività semiotica: l'umanità come « comunità della comunicazione », come si direbbe nel lessico contemporaneo di K. O. Apel.

9. *Dubbio e certezza.*

La luce della Verità è a fondamento anche della certezza del dubitare, ed è dunque a fondamento di se stessa in un circuito autoamplificantesi: « il dubitare è un giudizio fattuale, vero per la verità stessa »¹⁵. Si è sostenuto talora che il *cogito* è l'autentico fondamento della filosofia agostiniana, ma si potrebbe anche invertire la direzione esegetica: la Verità non è dimostrata, nella necessità della sua esistenza, dalla certezza del dubbio, ma è piuttosto il presupposto anche di quest'ultima, perchè di fatto la trascende e la precede. Solo cronologicamente, per gli uomini che non riescono ad evitare la dispersione dell'esteriorità e ad avviare la ricerca a partire dalla propria interiorità, l'autocontraddittorietà del dubitare può servire come punto di partenza. Il ragionamento umano non può far sì che la Verità esista così come non può concludere che Dio *debba* esistere, e questo perché Dio-Verità è a monte della ragione e del ragionamento: il gioco illusorio degli specchi e delle proiezioni finisce col trarre in inganno non solo gli scettici, ma anche i seguaci di un razionalismo esasperato. Qui corre, ovviamente, anche la distinzione tra la posizione agostiniana e le successive formulazioni dell'argomento del *cogito*, a partire com'è facile prevedere, da Cartesio, e che non riguarda solo la duplicità di piani tra esistenza e pensiero. Ciò che viene progressivamente perso nella storia del pensiero è l'inserimento dell'autoconfutazione dello scetticismo all'interno dell'itinerario verso la trascendenza, itinerario che, per un geniale paradosso, passa necessariamente attraverso l'uomo interiore. In Cartesio, più che in Campanella (più vicino ad Agostino, forse per la mediazione di Enrico di Gand), la certezza del *cogito* serve fundamental-

¹⁵ S. BIOLO, *La coscienza nel 'De Trinitate' di S. Agostino*, Roma 1969, p. 23.

mente ad assicurare stabilità alla nostra conoscenza del mondo esterno. Anch'egli arriva a Dio al termine di questa strada, ma, fondamentalmente, solo perché Dio stesso serve a fornire la garanzia della nostra concreta attività conoscitiva e, per di più, vi arriva attraverso un procedimento che ben difficilmente Agostino avrebbe potuto condividere. L'ambiguità intrinseca della pur brillante soluzione cartesiana, che peraltro faceva leva su un innatismo che abbiamo osservato estraneo alla problematica agostiniana, sarà palesata dalla stessa duplicità storica delle forme epigonali, tra le quali alcune privilegeranno la componente teologico-religiosa, altre procederanno senza esitazione sulla via del meccanicismo scientifico, sacrificando proprio quel ruolo divino che, nonostante tutto, Cartesio stesso aveva collocato in posizione quasi sovrastrutturale. Il Dio cartesiano sembra in parte riferirsi più alla scienza che alla fede: di opinione diversa era certamente Agostino. Inoltre l'uomo interiore di Agostino che cerca, nella storia e nella comunità in cui è inserito, di cogliere il messaggio di Dio che gli parla con la stessa Verità (*De civ. Dei*, XI, 2) ha ben poco in comune con il soggetto epistemico che, da Cartesio in poi, rappresenta il fulcro della modernità filosofica. Così la concezione agostiniana, articolata sul rapporto di comunicazione intima tra il Maestro Interiore e l'uomo libero e responsabile (Cf. *De mag.* XI, 38), presta certo maggior attenzione alla storicità individuale e collettiva rispetto al meccanicismo post-cartesiano.

Naturalmente, la questione è ben più ampia e complessa dell'ambito in cui la circoscriviamo, e può e deve essere affrontata sotto il profilo storiografico dell'individuazione puntuale delle fonti. Suggeriva ma non improbabile, ad esempio, la tesi di Gilson¹⁶, ripresa da Weinberg, che pro-

¹⁶ Cf. E. GILSON, *Le sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, « Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge », Paris 1920-30, vol. III.

pone Avicenna come la fonte più prossima a Cartesio: in tal caso l'argomento agostiniano sarebbe già stato sottoposto a mediazioni determinanti, e forse a cospicue alterazioni semantiche; lo stesso Weinberg¹⁷, poi, propone il *Teeteto* platonico, la *Metafisica di Erennio* e Plotino (*Enneadi*, IV, 8, 1; IV, 2, 2; V, 3) come fonti agostiniane. Più sfumata la posizione di Allers che confronta ciò che egli chiama l'*a-priori agustinien* con quello di Cartesio (di natura materiale) e quello kantiano (di natura formale), e ricorre a una formula generica come quella dei *types mentaux*, che percorrono a ritmo sincopato le volute della storia del pensiero e trovano modo di esplicitarsi quando si prospettano situazioni storico-culturali grosso modo analoghe: Agostino, Cartesio e Kant dovettero, per Allers, fronteggiare comunque interlocutori scettici per poter riattingere la certezza della conoscenza. Superfluo ribadire che Agostino vuole conoscere soltanto Dio e l'anima, e di queste realtà non è la nostra comprensione a fornire la certezza: la *reditio in se ipsum* assume allora i connotati di un preciso impegno insieme etico, religioso e culturale.

10. *Tra ontologia ed ermeneutica della comunicazione.*

Possiamo ora riprendere, in conclusione, l'ermeneutica dell'essere, e tentare di rispondere alla domanda se davvero la stessa ontologia agostiniana oltrepassa in modo determinante quella platonica e neoplatonica, legandosi in modo strutturale al modello trinitario del reale e alle altre due ermeneutiche. A questo scopo, possiamo servirci di una du-

¹⁷ J. WEINBERG, *Introduzione alla filosofia medievale*, tr. it., Bologna 1985, p. 49.

plice griglia metafisica, non necessariamente contrastante, ma utile nel confronto. Il primo parametro può essere identificato in Thonnard, ad esempio, che sostiene la caratterizzazione platonizzante dell'ontologia agostiniana; l'altro ancora in Emilie Zum Brunn, e nella sua ricerca sull'esegesi agostiniana di Es. 3, 14. Inutile sottolineare che il problema non riguarda il nucleo religioso del pensiero agostiniano, ma la sua valenza più strettamente filosofica: Thonnard, come quasi tutti ormai, non nega che la fede agostiniana sia autenticamente cristiana, ma ritiene che il suo apparato filosofico sia comunque fortemente dipendente da quello di impostazione platonica. È evidente allora per Thonnard la diversità dalla linea aristotelico-tomista, poiché ben scarsa attenzione è dedicata in Agostino all'astrazione: privilegiata invece, per Thonnard, è l'intuizione che conduce necessariamente a Dio come Verità sussistente, a conferma di quel realismo spirituale di cui si è avuto modo di parlare. E di fatto anche in Agostino gli oggetti colti attraverso lo sguardo della mente hanno un grado di realtà superiore a quello degli oggetti sensibili, anzi « *sont la réalité même en son son suprême degré* »¹⁸. All'interno dell'itinerario agostiniano, allora, « *l'ontologie comme telle n'y est pas au sommet, mais bien la théodicée* »¹⁹.

Gli aspetti centrali dell'ontologia di Agostino sono tuttavia individuati da Thonnard nell'ordine e nella partecipazione, caratteri comprensibili e accettabilissimi se si tiene conto del fatto che ogni ente creato riceve dalla Trinità il proprio grado di essere, la propria forma, il proprio ordine. Thonnard interpreta il questionario metafisico fondamentale

¹⁸ F.-J. THONNARD, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustiniennne*, in AA.Vv., *Augustinus Magister*, cit., p. 326.

¹⁹ *Ivi*, p. 318.

agostiniano come una ripresa delle classiche questioni di derivazione platonica sul reale. Agostino, invece, sembra rivolgersi senza esitazioni al problema dell'Autore, dello Strumento e del Motivo della creazione: creazione dal nulla e contingenza del mondo rappresentano necessariamente uno scarto, un mutamento decisivo di paradigma. Il modello trinitario si offre facilmente come risposta agli interrogativi di fondo; Dio è *Causa subsistendi*, *Ratio intelligendi* e *Ordo vivendi* perché perfettamente corrispondente, nella sua articolazione trinitaria, agli aspetti del reale, e non per obbedienza ai canoni platonici: « *Unum Deum, quo creatore uiuimus, per quem reformati sapienter uiuimus, quem diligentes et quo fruenter beate uiuimus, unum deum, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia* » suona infatti la conclusione dell'opera (ma cf. pure VII, 13).

Si è visto invece che la Zum Brunn, nell'interpretare l'ontologia del nome divino (Es. 3, 14) si rifaccia sempre all'interpretazione anti-neoplatonica di Rom. 1, 18-25. E questo stesso passo assume un'importanza centrale, perché mostra la possibilità, radicata nell'interiorità di ogni uomo, di risalire a Dio attraverso il rapporto essenziale di questo mondo con il divino, da non intendere però nell'ottica delle 'vie' tomistiche: « *Il faut noter aussi que c'est dans la perspective du retour à la 'ratio' qu'il met en corrélation le verset d'Exode 3, 14 avec celui de Romains 1, 20. Le verset paulinien témoigne pour Augustin, selon l'usage patristique, de la corrélation entre le monde sensible et le monde intelligible, ainsi que de la possibilité de remonter du premier au second, Romains 1, 20 n'est donc pas interprété ici au sens étroitement rationnel d'une preuve de l'existence de Dieu, comme le fera plus tard le Concile du Vatican, selon l'optique de saint Thomas d'Aquin. C'est-à-dire que pour Augustin l'intelligence qui perçoit les 'invisibilia Dei' est celle de l'homme qui, dans la perspective de la religion chrétienne permettant à la philosophie de trouver et d'accomplir*

sa finalité authentique, se tourne vers le vrai avec toutes les puissances de son âme »²⁰.

L'alternativa al ritorno dell'anima verso Dio, nel privilegio assoluto e straordinario della *participation de connaissance et d'amour* di cui godono le creature spirituali, è appunto il processo di annullamento: sull'ontologia in senso stretto prevale ancora la tematica della relazione sull'asse uomo-Dio. E Agostino conduce il suo discorso in un confronto serrato e proficuo con le Scritture, in un senso opposto da quello ipotizzato da Gilson: « *Faut-il, avec Gilson et la plupart des exégètes modernes, lui reprocher d'avoir introduit dans l'Écriture des notions d'origine platonicienne qui seraient étrangères au texte révélé? Ne devrait-on pas plutôt lui être reconnaissant d'avoir traduit les thèmes principaux de cette révélation en un langage accessible aux hommes de sa culture?* »²¹. La Zum Brunn opta allora per un allargamento della definizione gilsoniana di 'metafisica dell'Esodo', proponendo invece una « *ontologie de la vie spirituelle qu'à la limite on pourrait appeller une ontologie sotériologique* »²².

L'elaborazione di un'ontologia pura e separata non è in effetti il compito che Agostino vuole assumersi, tanto meno proponibile quanto più la si considera in stretto rapporto con una staticità antistorica ed eccessivamente razionalistica che mutila e impoverisce l'articolazione temporale del progetto soteriologico. La triplice ermeneutica del reale, se si vuole accogliere questa prospettiva di lettura, deve invece tendere al ripristino delle condizioni ottimali della propria autentica comunicazione col trascendente, come 'rischio di Dio' a cui ogni uomo viene chiamato nella propria interiorità.

²⁰ E. ZUM BRUNN, cit., p. 148.

²¹ *Ivi*, p. 163.

²² *Ibidem*.

AVVERTENZA

La traduzione è stata condotta sull'edizione curata da K.-D. DAUR (*Corpus Christianorum*, SL, XXXII), da cui si riprende la numerazione dei capitoli e gran parte dei riferimenti biblici, e a cui si rinvia per la storia dei codici e delle edizioni. L'attenzione puntuale al testo non ha mai prevaricato sull'intento di rendere più agile lo svolgimento dei temi filosofici di Agostino. Maggiore arbitrio, senza dubbio, ci si è concessi nell'intitolazione dei capitoli, ricorrendo talvolta anche a locuzioni moderne che speriamo contribuiscano a una più agevole comprensione delle tematiche affrontate. Questa traduzione è stata confrontata, in modo particolare, con le seguenti:

La vera religione, a cura di D. BASSI, in 'De magistro' e 'De vera religione', Libreria editrice fiorentina, 1930, pp. 155-323.

Von der wahren religion, a cura di W. THIMME, in *Augustinus Theologische Frühschriften*, Zürich-Stuttgart 1962, pp. 365-553.

La vrai religion, a cura di J. PEGON-G. MADEC, in *Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de saint Augustin*, 8, *La foi chrétienne*, Paris 1982, pp. 22-191.

Il testo delle *Retractationes* è invece riportato dall'edizione della *Patrologia latina*, XXXII.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

a) Repertori bibliografici:

- M. F. SCIACCA, *Augustinus*, in AA.Vv., *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, X, Bern 1948.
T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-60*, Steenbrugis 1963.
C. ANDRESEN, *Bibliographia augustiniana*, Darmstadt 1973³.

b) Studi:

- L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1896.
Pr. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: du Manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918.
Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1920.
E. GILSON, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, « Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge », Paris 1929-30, vol. III (rist. Paris 1981).
R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autocoscienza in Agostino, Tommaso e Campanella*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », Milano 1931, pp. 75-114.
J. GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933.
P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, in « Spicilegium Lovaniense », fasc. 15, Louvain 1934.
P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948.
J. DANÉLOU, *La typologie millénariste de la semaine*, in « Vigiliae Christianae », 2, 1948.

- M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949.
- H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'Histoire chez Saint Augustin*, Paris 1950.
- J. C. PLUMPE, *Mors secunda*, in AA.Vv., *Mélanges Joseph de Ghel- linck*, Gembloux 1951, vol. I, pp. 387-403.
- Ch. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Roma 1953-54.
- AA.Vv., *Augustinus Magister*, Paris 1954.
- S. J. GRABOWSKI, *The All-present God: a Study in St. Augustine*, St. Louis 1954.
- F. KÖRNER, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, in « Theologische Quartalschrift », 134, 1954, pp. 397-447.
- A. LAURAS, *Deux cités, Jerusalem et Babylone. Formation et évolution d'une thèse central du 'De civitate Dei'*, in AA.Vv., *Estudios sobre la 'Ciudad de Dios'*, El Escorial 1954, vol. I, pp. 117-152.
- G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez Saint Augustin*, in « Augustiniana » 4, 1954, pp. 495-515.
- L. BOGLIOLO, *Significato e attualità dell'interiorità agostiniana*, in AA.Vv., *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 319-326.
- J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956.
- M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain 1956.
- AA.Vv., *Dieu et l'Être-Exéges d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1958.
- H.-I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴.
- J. J. O'MEARA, *Augustine and Neoplatonism*, in « Recherches Augustiniennes » I, Paris 1958.
- M. TESTARD, *S. Augustin et Ciceron*, 2 voll., Paris 1958.
- J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of St. Augustine's teaching on the love of God as the motive of Christian Life*, London 1960.
- R. HOLTE, *Beatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962.
- R. HÄUSSLER, *Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs*, in « Hermes » 92, 1964.
- A. LUNEAU, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964.
- K. H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966.
- A. SCHÖPF, *Die Verinnerlichung des Wabreitsproblems bei Augustin*, in « Revue des études augustiniennes », 13, 1967, pp. 85-96.
- K. H. LÜTCKE, *Auctoritas bei Augustin*, Stuttgart 1968.

- S. BIOLO, *La coscienza nel 'De Trinitate' di Agostino*, Roma 1969.
- H. J. KAISER, *Augustinus, Zeit und 'Memoria'*, Bonn 1969.
- U. SIMONE, *Semiologia agostiniana*, in « La cultura » VII, 1969.
- CH. BOYER, *Les voies de la connaissance de Dieu selon Saint Augustin*, in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Milano 1970, pp. 151-59.
- F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1971.
- P. BROWN, *Religione e stato nell'età di S. Agostino*, tr. it., Torino 1975.
- L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza*, Roma 1976.
- A. J. BUCHER, *Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff in Augustinus*, in « Recherches Augustiniennes », XI, 1976, pp. 35-51.
- H. HÄRING, *Die Macht des Bösen: das Erbe Augustins*, Zürich 1979.
- M. R. MILES, *Augustine on the body*, Chico 1979.
- A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1979³.
- A. W. MATTHEWS, *The development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity*, 386-391, Washington 1980.
- H. RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache*, Bern 1981.
- E. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, tr. it., Torino 1983.
- G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1984.
- J. WEINBERG, *Introduzione alla filosofia medievale*, tr. it., Bologna 1985.

Eventuali ulteriori indicazioni bibliografiche sono fornite di volta in volta in nota. Segnaliamo poi, per le preziose appendici:
 AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. ALICI, Milano 1984.

c) Studi specifici sull'opera:

- H. DÖRRIES, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins 'De vera religione'*, in « Zeitschr. f. Neutestamentliche Wissenschaft », XXXIII, 1924, pp. 64-102.
- C. TERZI, *Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino*, Udine 1937.
- A. VECCHI, *Il concetto di filosofia e il problema del corso storico nel 'De vera religione' di S. Agostino*, in « Actes du XI^e Congrès International de Philosophie », Louvain 1953, vol. XIV, pp. 282-291.

- H. C. DE LIMA VAZ, *Um esboço de Filosofia religiosa: O 'De uera religione' de santo Agostino*, in « Verbum » (Rio de Janeiro), XII, 1955, pp. 349-360.
- A. GUZZO, *Agostino dal « Contra Academicos » al « De vera religione »*, Torino 1957² (i.p. pp. 76-90).
- E. HOFFMANN, *Die Anfänge der augustinischen Geschichts-theologie in 'De vera religione'.* Ein Kommentar zu den paragraphen 48-51, diss. Heidelberg 1962, datt.
- B. R. VOSS, *Spuren von Porphyrios 'De regressu animae' bei Augustin 'De vera religione'*, in « Museum Helveticum », 20, 1963, pp. 237-9.
- E. MACCAGNOLO, *S. Agostino e la vera religione*, « Settimane agostiniane pavesi », 6, 1964, pp. 37-57.
- W. HENSELLEK-P. SCHILLING, *'De vera religione' - Werksindex*, Osterr. Akademie der Wissenschaft, Wien 1980.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE PRINCIPALI

- 354 Agostino nasce a Tagaste, in Numidia, da famiglia non particolarmente agiata; la madre, Monica dalla fede schietta e profonda, eserciterà un influsso determinante sulla sua formazione, ben più del padre Patrizio.
- 367 È a Madaura per proseguire gli studi.
- 370 Interrompe gli studi a causa della situazione economica non floridissima. Torna a Tagaste.
- 371 Si reca a Cartagine per ultimare gli studi. Decisivo è l'aiuto di Romaniano, l'amico ricco e generoso a cui sarà dedicato il *De vera religione* e che, alla morte del padre, gli finanzia gli studi. Agostino ricambierà curando la formazione, in Italia, del figlio Licenzio. Con buona probabilità, Romaniano aderisce al manicheismo sotto la spinta agostiniana.
- 372 Nasce Adeodato, da una relazione con una donna al centro di molte discussioni storiografiche. Ma non per questo Agostino non sarà un buon padre.
- 374 È nuovamente a Tagaste, dove insegna grammatica. Di questi anni è la sua adesione al manicheismo, già ricordata.
- 375 Si trasferisce a Cartagine, dove occupa una cattedra di retorica.
- 383 È a Roma, dove tuttavia occupa la stessa cattedra: probabile causa del trasferimento il precario stato di salute, nella speranza di ritrovare a Roma condizioni più agevoli di insegnamento. Frattanto, superata la fase manichea, definitivamente archiviata poi dopo le discussioni con Fausto, piega verso lo scetticismo, probabilmente senza mai abbracciarlo completamente.
- 385 Occupa l'importante cattedra di retorica a Milano, allora sede di corte imperiale: tra le funzioni richieste dal ruolo, si possono ricordare i panegirici e la collaborazione alla stesura dei

- discorsi imperiali. Ambrogio, intanto, inizia a guidarlo nell'approccio alle Sacre Scritture.
- 386 La conversione è ormai matura. Abbandona tanto l'insegnamento quanto la madre di Adeodato e si ritira a Cassiciaco. Nascono i *Dialoghi* e l'amore per la filosofia, probabilmente acceso dalla lettura di Plotino. Le prime opere dunque sono: il *Contra Academicos*, il *De beata vita*, il *De ordine*, i *Soliloquia*, autentica novità, come genere. Di un trattatello precedente, *De pulchro et apto*, non si hanno grandi tracce.
- 387 Riceve il battesimo e scrive il *De immortalitate animae*. Decide di tornare in Africa, ma a Ostia gli viene a mancare la madre Monica, che lo aveva raggiunto in Italia da un paio di anni.
- 388 Inizia la confutazione quasi sistematica delle tesi manichee; a Roma, dove si è fermato, scrive il *De quantitate animae*, il *De moribus Manichaeorum* e il *De moribus Ecclesiae Catholicae*.
- 390 Tornato a Tagaste ormai da un paio di anni, porta a termine, quasi contemporaneamente al *De musica* e al *De magistro*, il *De vera religione*. Anteriore deve essere, sempre nell'ambito della polemica antimanichea, il *De Genesi contra Manichaeos*.
- 391 Diventa sacerdote, a Ippona.
- 396 Divenuto vescovo, deve affrontare delicati impegni pastorali. Nel frattempo però ha scritto il *Contra Fortunatum manichaeum*, il *De utilitate credendi*, il *De duabus animabus*, il *De agone christiano* e il *De diversis quaestionibus* LXXXIII, nonché il *De libero arbitrio*, ideato e iniziato in Italia.
- 400 Scrive il *De cathechizandis rudibus* che con il *De doctrina christiana*, già iniziato ma concluso più tardi, presta particolare attenzione alla questione della catechesi.
- 401 Scrive, dando in pratica vita a un nuovo genere letterario, le *Confessiones*. Inizia la polemica antidonatista con il *De baptismo contra Donatistas*.
- 405 Ancora contro i Donatisti scrive il *Contra litteras Petilianae* e il *De unitate Ecclesiae*.
- 414 Porta a termine il *De Genesi ad litteram*.
- 417 È la stagione della grande polemica anti-pelagiana. Scrive il *De gestis Pelagii*, dopo aver già redatto il *De natura et gratia* e il *De perfectione iustitiae hominis*.
- 421 Porta a termine le *Enarrationes in Psalmos* e il *De Trinitate*, dopo circa un ventennio di elaborazione.
- 423 Contro i Pelagiani è ancora rivolto il *Contra Iulianum*.
- 426 Termina il *De civitate Dei*, iniziato fin dal 412, a due anni

- dal sacco di Roma. Scrive anche il *De gratia et libero arbitrio* e il *De correctione et gratia*. Inizia le *Retractationes*.
- 429 Prosegue nelle campagne anti-ereticali, contro arianesimo e pelagianesimo; il *De haeresibus* è quasi il sunto di questo aspetto della biografia agostiniana.
- 430 Muore a Ippona, mentre la città sta per subire la stessa sorte di Roma ad opera dei Vandali di Genserico.

I

Il comportamento contraddittorio dei filosofi pagani: un sapere per le scuole e un altro per i templi.

1. L'intero cammino di una vita onesta e felice¹ è stato posto nella vera religione che onora un unico Dio e riconosce in Lui, con pietà purissima, il principio di tutte le cose, per il quale l'universo ha il suo inizio, il suo sviluppo e la sua conservazione. Proprio da questo risalta con maggior evidenza l'errore di quei popoli che preferirono adorare una moltitudine di dei piuttosto che il vero Dio Signore di tutto, e cioè che i loro sapienti, che chiamano filosofi, appartenevano a scuole contrastanti, ma frequentavano gli stessi luoghi di culto. Non sfuggiva infatti ai popoli e ai sacerdoti quale diversità di opinioni ci fosse intorno alla natura degli dei, dal momento che ciascuno non esitava a manifestare pubblicamente il proprio pensiero e anzi si sforzava di convincere anche tutti gli altri, e tuttavia tutti con i propri discepoli, che sostenevano posizioni assai diverse, partecipavano senza alcuna restrizione agli stessi riti sacri. Non si tratta ora di vedere chi di loro si sia accostato maggiormente alla verità: si può invece rilevare con certezza, per quanto mi sembra, che in campo religioso essi manifestavano davanti al popolo idee differenti da quelle che sostenevano privatamente, pur con le stesse persone come uditori².

I. ¹ Cf. Gv. 14, 6.

² La contraddizione non riguarda soltanto il rapporto tra teoria e prassi (cf. *Serm.* 142, 3; 241, 2-3), ma anche e soprattutto quello tra le convinzioni filosofiche che l'antichità pagana era riuscita a portare ad un raffinato livello di elaborazione concettuale, e un complicato e dispersivo rituale religioso, che nella *Spätantike* aveva spesso più i caratteri dell'ufficialità o della superstizione che quelli dell'adesione fideistica o razionale. L'immediato riferimento ai filosofi, in un'opera che mira ad esporre i caratteri della sola, autentica reli-

II

La provocazione socratica: dalla lotta alle superstizioni all'incapacità di arrivare al vero Dio.

2. Si racconta che Socrate fosse più audace degli altri, giurando in nome di un qualsiasi cane ¹, di una qualsiasi pietra o di qualunque cosa gli fosse innanzi e, per così dire, gli capitasse in mano al momento di giurare. Egli comprendeva — credo — che tutte le opere della natura, che si producevano secondo il disegno della divina provvidenza, erano di gran lunga preferibili a quelle degli uomini o di un qualunque artista, e perciò erano più degne degli onori divini di tutti quegli oggetti che erano onorati nei templi. Non per questo pensava davvero che un cane o una pietra dovessero

gione, non deve trarre in inganno: il richiamo esplicito al tema è presente soprattutto all'inizio e alla conclusione dello scritto, che si sviluppa invece in un denso susseguirsi di tematiche filosofiche, con rari accenti apertamente apologetici o controversistici. Del resto, come lo stesso Agostino chiarirà nelle *Ritrattazioni* (I, 13, 1), gli interlocutori dell'opera sono principalmente i Manichei: «*Tunc etiam de Vera Religione librum scripsi, in quo multipliciter et copiosissime disputatur, unum verum Deum, id est Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum religione vera colendum: et quanta misericordia ejus, per temporalem dispensationem concessa sit hominibus christiana religio, quae vera religio est, et ad eundem cultum Dei quemadmodum sit homo quadam sua vita coaptandus. Maxime tamen contra duas naturas Manichaeorum liber hic loquitur*». La confutazione del dualismo ontologico dei Manichei non esaurisce però la topica dell'opera. La precisazione cronologica che apre la citazione dev'essere riferita, ovviamente, alla quasi contemporaneità col *De magistro*.

11. ¹ L'espressione $\nu\eta\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{\upsilon}\nu\alpha$ ricorre più volte sulla bocca di Socrate nei dialoghi platonici: cf., per citare un solo esempio, *Gorgia* 466c e 482b. Non sembra però mai giurare su una pietra, come osserva Guzzo (*Agostino dal 'Contra Academicos' al 'De vera religione'*, cit., p. 90n).

essere venerati dai sapienti, ma sperava in questo modo di far comprendere a coloro che ne fossero capaci che gli uomini erano invischianti in una superstizione così profonda che chi riusciva a liberarsi doveva denunciare come immorale una pratica del genere e tuttavia, se si vergognava di adottarla, doveva anche constatare che la sua, ben più turpe, era più immorale ancora.

Contemporaneamente, denunciava anche la vergognosa superstizione di coloro che ritenevano che questo mondo visibile fosse il sommo Dio, insegnando che, in tal caso, sarebbe perfettamente conseguente venerare una qualsiasi pietra come una particella del sommo Dio. E se questo appariva loro esecrabile, dovevano per forza cambiare opinione e cercare l'unico Dio, che è il solo a trascendere la nostra mente e da cui sono stati creati ogni forma di vita e tutto questo mondo. In seguito tornò sull'argomento anche Platone, ma in modo più soave che efficace. Infatti essi non erano nati per riportare la fede dei loro popoli dalla credenza superstiziosa negli idoli e dalla vanità del mondo al culto autentico del vero Dio. Anche lo stesso Socrate, quindi, venerava gli idoli come i suoi concittadini e, dopo la sua condanna e la sua morte, nessuno osò più giurare in nome di un cane né dare il nome di Giove a una pietra, ma ci si limitò ad affidarne il ricordo alla tradizione letteraria. Se l'abbiano fatto per timore o per adeguarsi ai nuovi tempi, non tocca poi a me giudicarlo.

III

Il cristianesimo oltre il platonismo: la diffusione universale della fede.

3. Direi però con la massima sicurezza, e con buona pace di tutti coloro che amano ostinatamente i libri di questi

filosofi, che in questi tempi cristiani non può esservi dubbio alcuno su quale religione e quale via per la verità e la felicità debbano essere seguite senza esitazione. Supponiamo che Platone fosse ancora in vita e non disprezzasse le mie questioni, o, meglio, supponiamo che fosse un suo discepolo a interrogarlo mentre ancora era in vita. Platone gli andava spiegando che la verità non si contempla con gli occhi del corpo, ma con l'animo puro, e che qualsiasi anima che ad essa aderisce, diventa felice e perfetta; che per accogliere la verità non vi è ostacolo più grande della vita data ai piaceri e delle false immagini delle realtà sensibili che, impresse in noi da questo mondo attraverso il corpo, generano svariate opinioni e diversi errori; che perciò bisogna risanare l'anima perché possa contemplare la forma immutabile delle cose e la bellezza sempre identica a se stessa sotto ogni aspetto, senza essere divisibile nello spazio e mutabile nel tempo, e che esiste veramente e al massimo grado anche se gli uomini non vi credono; che tutte le altre realtà, invece, nascono, tramontano, passano e svaniscono¹ e tuttavia nella misura in cui *sono*, sussistono in quanto create da Dio eterno attraverso la sua Verità; che tra queste, solo all'anima dotata di ragione e di intelligenza è stato concesso di poter godere pienamente della contemplazione della sua eternità, di esserne influenzata e di poter diventare degna della vita eterna; che però, infine, questa stessa anima, colpita dall'amore e dal dolore per le cose che nascono e poi passano e schiava delle abitudini di questa vita e dei sensi, si perde in vane illusioni e deride coloro che affermano che esiste una realtà invisibile ai nostri occhi e inaccessibile alla nostra immagina-

III. ¹ Si tratta naturalmente di un'immagine molto comune al patrimonio metafisico dell'antichità, anche se il riferimento diretto, in senso stretto, sembra essere a CICERONE, *Orator*, 10. Sulla presenza di Cicerone in Agostino cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Ciceron*, 2 voll., Paris 1958.

zione, e che può essere percepita solo dalla mente pura e dall'intelligenza. Supponiamo dunque che mentre Platone cercava di convincerlo di tutto questo, il discepolo gli domandasse se ritenesse degno degli onori religiosi quell'uomo grande e divino che riuscisse a convincere la gente comune almeno della necessità di credere in queste cose, se proprio non erano in grado di comprenderle, e assieme a questi anche chi, pur essendo in grado di afferrare tali argomenti perché non più invischiato profondamente nelle insensate opinioni del volgo, rimanesse tuttavia vittima degli stessi errori sul piano pratico. Io credo che egli risponderebbe che un uomo, reso estraneo alla regolarità della natura e guidato fin dalla nascita non dall'ammaestramento umano ma da una illuminazione interiore, non potrebbe far questo se la stessa Sapienza e la stessa Potenza di Dio non lo adornassero di tale grazia, lo rinsaldassero con tanta fermezza, lo elevassero con tale maestà da convertire con l'amore più grande e con l'autorità più alta il genere umano a una fede tanto salutare, disprezzando tutto ciò che gli uomini insensati desiderano, sopportando tutto ciò di cui hanno orrore e operando tutto ciò che in essi desta meraviglia. Riguardo agli onori da attribuire a un uomo del genere, d'altronde, è inutile consultare Platone, essendo assai facile comprendere quali grandi onori si debbano alla Sapienza di Dio, sotto la cui azione e il cui governo un tale uomo, per l'autentica salvezza del genere umano, doveva meritarsi un onore grande e speciale che oltrepassa la sfera umana ².

² Nell'affrontare a viso aperto la sapienza filosofica greca, Agostino chiama subito in causa Socrate e Platone: del primo (come già in *Contra Ac.* III, 17, 37) sottolinea soprattutto l'opera di raffinamento delle tematiche antropologico-morali, spesso condotta in netta opposizione ai tempi, che lo costringevano quindi a ricorrere alle armi dell'ironia e della provocazione. Molto più complessa la questione dei rapporti con Platone, *vir sapientissimus ac eruditissimus*

4. Se tutto questo ormai è accaduto, ed è celebrato da libri e monumenti; se da quell'unica regione in cui si adorava il solo Dio e dove era necessario che tale uomo nascesse, sono stati mandati per tutto il mondo degli uomini scelti che con la loro virtù e la loro predicazione hanno suscitato il fuoco dell'amore divino; se questi hanno lasciato ai posteri la dottrina più salutare ormai consolidata e l'intera terra illu-

temporum suorum (ivi), che è una presenza costante in Agostino il quale, peraltro, ne aveva solo una conoscenza mediata da Plotino e i neoplatonici (considerati per buona parte dei semplici interpreti) e dalle traduzioni latine. Sulla reale influenza di Platone e del neoplatonismo su Agostino nel periodo di Cassiciaco e della conversione, le posizioni degli interpreti sono assai divergenti e danno vita a una nutrita bibliografia. Ci limitiamo a ricordare Ch. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Rome 1953-54, che nega un influsso effettivo del neoplatonismo sulla conversione agostiniana; Pr. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris 1918, che intende invece la conversione come adesione al neoplatonismo, posticipando di molto quella al cattolicesimo, e altre posizioni più articolate e meno radicali, come P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948; J. J. O'MEARA, *Augustine and Neoplatonism*, in « Recherches Augustiniennes », I, Paris 1958; M. F. SCIACCA, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain 1956. Utili e interessanti un'opera abbastanza antica come quella ormai classica di L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le Néoplatonisme*, Paris 1896, rist. Frankfurt e New York 1966 e una più recente come quella di A. W. MATTHEWS, *The development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity 386-391*, Washington 1980. Naturalmente, un corretto approccio storiografico implica però un'analisi differenziale non solo dei singoli periodi, ma dei singoli testi. In queste pagine Agostino riesce a sintetizzare efficacemente i motivi per cui Platone rappresenta, con i neoplatonici, un paradigma filosofico superiore agli altri del pensiero greco, e certo quello più vicino, nell'ottica agostiniana, al pensiero cristiano: eppure la cesura invalicabile trova immediata espressione (cf. anche *infra* IV, 7) e non lascia adito ad equivoci. Sull'argomento, rinviemo a quanto scritto nell'*Introd.*

minata; se oggi (per non parlare di ciò che è passato, che potrebbe anche non essere creduto) si annuncia tra le genti e tra i popoli: « *In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio: questo era da principio presso Dio, per Lui tutto è stato fatto, e senza di Lui nulla* »³; se per farcelo comprendere e amare e farcene gioire, affinché l'anima riacquisti purezza e l'acume della mente riprenda vigore per accogliere tanta luce, si dice agli avari: « *Non vi affannate ad accumulare tesori sulla terra, dove la tignola e la ruggine li consumano e i ladri li scovano e li portano via; accumulatevi tesori in cielo, dove tignola e ruggine non possono consumarli né i ladri trovarli e portarli via: infatti, dov'è il tuo tesoro, lì sarà pure il tuo cuore* »⁴; se ai lussuriosi si dice: « *Chi semina seguendo la carne, dalla carne mieterà rovina; chi invece semina seguendo lo spirito, dallo spirito mieterà la vita eterna* »⁵; se ai superbi si dice: « *Chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato* »⁶; e agli iracondi: « *Hai ricevuto uno schiaffo, porgi l'altra guancia* »⁷; e ai litigiosi: « *Amate i vostri nemici* »⁸; e ai superstiziosi: « *Il regno di Dio è dentro di voi* »⁹; e ai curiosi: « *Non cercate le cose visibili, ma quelle invisibili: le cose visibili sono infatti temporali, quelle invisibili sono eterne* »¹⁰; e infine a tutti: « *Non amate il mondo, né ciò che è nel mondo, poiché tutto ciò che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e ambizione del secolo* »¹¹;

³ Gv. 1, 1-3.

⁴ Mt. 6, 19-21.

⁵ Gal. 6, 8.

⁶ Lc. 14, 11; 18, 14.

⁷ Mt. 5, 39.

⁸ Mt. 5, 44.

⁹ Lc. 17, 21.

¹⁰ II Cor. 4, 18.

¹¹ 1 Gv. 2, 15-16.

5. se tutto ciò viene letto ai popoli in tutto il mondo ed è ascoltato con grande venerazione; se dopo tanto sangue, tanti roghi, tanti tormenti di martiri con maggiore fecondità e abbondanza le chiese hanno trovato diffusione tra le popolazioni barbariche; se nessuno ormai si sorprende delle tante migliaia di giovani e di ragazze che non si curano del matrimonio e vivono in castità (mentre lo stesso Platone, che pure condivise questa scelta, ebbe tanto timore della perversa opinione dei suoi tempi che si racconta abbia offerto sacrifici alla natura perché gli venisse cancellata quasi come un peccato); se una scelta di questo tipo viene accolta in modo tale che mentre prima sembrava una mostruosità l'accettarla, oggi lo sarebbe il rifiutarla; se in tutto il mondo i misteri cristiani sono affidati a questo voto e a questa promessa; se ogni giorno queste massime sono lette nelle chiese e vengono spiegate dai sacerdoti; se quelli che si sforzano di attuarle si battono il petto; se le persone che, dopo aver abbandonato le ricchezze e gli onori di questo mondo, intraprendono questa strada sono così numerose che le isole una volta disabitate e le contrade deserte di molte regioni si riempiono di tutti coloro che vogliono consacrare tutta la loro vita all'unico e sommo Dio¹²; se infine nelle città e nei paesi, nei castelli, nelle borgate, nelle campagne e nelle dimore private si invita al distacco dalle realtà terrene e alla conversione all'unico vero Dio, cosicché ogni giorno, in tutto il mondo, gli uomini rispondono quasi a una voce sola « *di avere i cuoi in alto presso Dio* »¹³: perché sbadigliamo ancora delle orge di ieri e scrutiamo ancora il volere divino

¹² Difficile conservare in italiano il velato gioco di parole: « *si tam innumerabiles aggrediuntur hanc vitam, ut desertis divitiis et honoribus... deserta quondam insulae ac multarum terrarum solitudo compleatur* ».

¹³ Cf. Lam. 3, 41.

nelle viscere delle bestie uccise? Perché, se talvolta ci addentriamo in qualche discussione, smaniamo di avere la bocca piena del nome di Platone, piuttosto che il cuore pieno di verità?

IV

Un'interessante ucronia: gli antichi filosofi di fronte al cristianesimo.

6. Coloro che ritengono inutile o dannoso disprezzare questo mondo e piegare e sottomettere al sommo Dio la propria anima, da purificare mediante la virtù, devono essere confutati con altri argomenti, se pure vale la pena di stare a discutere con loro. Chi invece ammette che tutto questo è buono e desiderabile, si dia alla conoscenza di Dio e si sottometta a Lui, per il quale già tutti i popoli sono stati persuasi della necessità di credere in queste cose. Se anche i filosofi fossero capaci di tanto, lo farebbero senz'altro, o altrimenti, se non lo facessero, non potrebbero sfuggire all'accusa di malafede. Si sottomettano perciò a Colui che è stato capace di farlo, e la curiosità e la vana presunzione non impediscano loro quanto meno di conoscere la differenza tra le tenui congetture di pochi e la salvezza e la redenzione universali ¹.

IV. ¹ L'ottimismo che Agostino nutre, prima della fine del secolo, nei confronti dell'espansione storica del cristianesimo andrà progressivamente scolorendosi col trascorrere degli anni, in concomitanza coll'aggravarsi delle circostanze storiche, ecclesiologiche e personali. Agostino non arriverà mai a condividere i primi tentativi di elaborazione di una « teologia cristiana del potere », come aveva fatto Eusebio e come andava facendo Orosio. A questo dev'essere aggiunta una sorta di « incupimento teologico », come è stato definito, matu-

Se tornassero in vita quelli dei cui nomi i filosofi si gloriano, e trovassero le chiese piene e i templi vuoti, e il genere umano esortato a correre dalla cupidigia dei beni temporali ed effimeri alla speranza della vita eterna e ai beni spirituali e intellettuali, direbbero forse (se fossero davvero così come ci vengono ricordati): « Questi sono gli ideali a cui non abbiamo osato innalzare le folle, e anzi finimmo col cedere alle loro abitudini, piuttosto che condurli alla nostra fede e alla nostra volontà ».

7. Pertanto se quegli uomini avessero potuto tornare nuovamente con noi in questa vita, avrebbero certamente riconosciuto qual è l'autorità che con maggior facilità si cura degli uomini, e, cambiate solo poche parole e poche opinioni, sarebbero divenuti cristiani, come hanno fatto molti platonici del tempo appena passato e del nostro². Se invece

rato nel confronto serrato con le correnti ereticali o scismatiche. Ma neppure in questo periodo egli attribuisce un valore determinante alla categoria del successo storico, dal momento che i motivi effettivi dell'intervento provvidenziale rimangono imperscrutabili: così, non solo « *non possumus enim negare plures esse malos* » (*Enarr. in Ps.* 47, 9), ma è anche possibile che, per ammaestramento o esempio, sia permesso ai malvagi di prevalere sul popolo di Dio. Ma Agostino vuole qui soprattutto legare la forza di diffusione del cristianesimo alla trascendenza e alla soprannaturalità del messaggio: ciò che era impossibile per le forze e le pretese umane è accaduto grazie all'intervento divino, e questo qualifica e distingue il cristianesimo dalle altre forze storiche o correnti di pensiero.

² Nelle *Conf.* VIII, 2, 3 s. Agostino porterà un esempio concreto di conversione di un platonico al cristianesimo, citando il caso, raccontato da Simpliciano, di Mario Vittorino, traduttore di Plotino e Porfirio. Per il resto il destino dei platonici rappresenta un'occasione mancata, un insieme di intuizioni veritiere ma incomplete: « Platone e Porfirio hanno detto tutti e due qualche verità, se avessero potuto intendersi, si sarebbero fatti cristiani » (*De civ. Dei* XXII, 27). Ma la condanna rimane inevitabile, sia pure nei termini dell'apostrofe dolo-

non si ritrovassero d'accordo e non si convertissero, rimanendo nella loro superbia e nella loro invidia, non saprei come potrebbero, invischiati nelle loro abiezioni, innalzarsi di nuovo verso ciò che essi stessi avevano ritenuto necessario amare e desiderare. Non so infatti se uomini di questa statura si lascerebbero sedurre da un terzo vizio assai puerile, quello cioè della curiosità nel consultare i démoni, che rappresenta invece l'ostacolo principale che allontana dalla salvezza cristiana i pagani con cui oggi abbiamo a che fare³.

rosa, come nei confronti di Porfirio: « Se invece avessi conosciuto la grazia di Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo... Ma cosa posso fare? So di rivolgermi inutilmente ad un morto... » (*ivi* X, 29, 1, tr. L. ALICI, Milano 1984, pp. 501-2).

³ Agostino legge l'intera religione romana, e in generale quella pagana in chiave demonologico-evemeristica, ma qui (come altrove: cf. i libri IX e X delle *Conf.* e i libri VIII-X del *De civ. Dei*) affronta anche la demonologia di derivazione neoplatonica, tentativo sempre meno raffinato, soprattutto nelle forme epigonali, di riformulare la strutturazione topografica del rapporto metafisico col trascendente o con la divinità. Ad una rigida connotazione dualistica di questo rapporto, piuttosto estranea al complesso del pensiero greco, il tardo neoplatonismo aveva cercato di ovviare con l'introduzione di una gerarchia di intermediari. Ma alla caratterizzazione del δαίμων come μεταξὺ aveva già provveduto Platone (*Convito*, 203c): lo stesso Eros, figlio di Penia e Poros, assolve alla funzione di mediazione tra sensibile e sovrasensibile. Ma μεταξὺ è termine polivoco nella storia del platonismo, e così anche δαίμων: si vedano APULEIO, *De deo Socratis*; PLUTARCO, *De defectu oraculorum* e *De iside et Osiride*; CELSO, *Verus sermo* VIII, 68; PLOTINO, *Enneadi*, III, 4. La genesi dei demoni in Plotino è piuttosto singolare: essi non sono propriamente spirituali, ma di una specie di « materia intelligibile », e vengono prodotti dall'Anima in rapporto alle esigenze dell'universo, e del resto Plotino prosegue sulla scia platonica introducendo la teoria degli Eroles. Inutile dire che, per Agostino, l'unico vero « mediatore » è Cristo nella sua Incarnazione. La questione era però ulteriormente complicata dalla presenza degli eoni: su di essi e Valentino che li aveva introdotti era già caduta la puntuale condanna di Tertulliano, nel *De praescriptione haereticorum*.

V

La chiesa cattolica e le sue false alternative.

8. Ma, nonostante la presunzione dei filosofi, è facile per tutti capire che la vera religione non può essere ricercata tra coloro che partecipavano con il popolo agli stessi riti sacri e nelle scuole, alla presenza dello stesso pubblico, proclamavano chiaramente opinioni differenti e contrastanti sulla natura degli dei e sul bene supremo. E se anche ci accorgessimo che questo unico vizio è stato risanato dalla condotta cristiana, nessuno potrebbe rifiutarsi di esaltarla con elogi senza pari. Tutte le numerose correnti ereticali lontane dalla regola della cristianità testimoniano che non vengono ammessi alla partecipazione dei sacri misteri tutti coloro che intorno a Dio Padre, alla sua Sapienza e al suo Dono professano opinioni diverse da quelle che esige la verità, e cercano di convincerne anche gli altri. In questo modo, infatti, poiché quelli di cui non approviamo la dottrina non partecipano con noi ai sacramenti, si crede e si insegna un punto essenziale per la salvezza umana: che la filosofia, e cioè la ricerca della saggezza, e la religione sono la stessa cosa¹.

V. ¹ « *Non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem* »: il programma agostiniano è espresso con efficacia icastica nella fermezza del « *Deum et animam scire cupio* » (*Solil.* I, 2, 7), e ad esso viene ricondotta anche la filosofia, che diventa così necessariamente ricerca e amore di Dio (*De lib. arb.* II, 9, 26; *De Trin.* VIII, 2, 3; *Enarr. in Ps.* 41, 8-9; 135, 8; in *De civ. Dei* VIII, 5 questa caratterizzazione è attribuita allo stesso Platone). Con questo risulta evidente anche la distanza da ogni posizione intellettualistica. Opera insostituibile su questo argomento è R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris 1962. Per ulteriori

9. A questo proposito non bisogna meravigliarsi di coloro che vollero differenziarsi nei segni sacramentali, come questi cosiddetti Serpentiniani, i Manichei e alcuni altri². Bisogna invece prestare particolare attenzione a coloro che, pur celebrando gli stessi sacramenti, poiché differiscono da noi nella dottrina e hanno preferito difendere con maggior audacia i loro errori, invece di correggerli con maggior cautela, sono stati esclusi dalla comunità cattolica e dalla partecipazione ai sacramenti che pure erano comuni, e hanno meritato non solo per il linguaggio, ma anche per la loro falsa liturgia, denominazioni e comunità separate, come i Fotiniani, gli Ariani e molti altri³. Per gli scismatici la questione è dif-

indicazioni bibliografiche si rinvia a L. ALICI, cit., app. 14 pp. 1227-8.

² I Serpentiniani o Ofiti, ricordati anche da Ireneo e Epifanio, o Naasseni, come nella terminologia ebraica vengono ricordati da Ippolito, appartenevano a quella ampia *koinè* gnostica che attribuiva grande importanza al serpente della *Genesi* come elemento simbolico della conoscenza del bene e del male. Agostino se n'era occupato nel *De Gen. contra Manich.* II, 26, 40 e vi tornerà nel *De haeres.*, cap. 17. I Manichei, com'è noto, si richiamavano a Mani, sacerdote persiano del III sec., che veniva identificato col Paraclito, l'ultimo e il maggiore dei profeti. Il nucleo principale della dottrina manichea è proprio nella contrapposizione, a livello ontologico, di due principi: quello della luce e quello delle tenebre. Della complessa cosmogonia manichea occorre tuttavia ricordare almeno un altro elemento, e cioè il fatto che il mondo fisico è quasi il risultato della lotta tra i due principi. Cf. anche *infra* IX, n. 1.

³ I Fotiniani si richiamavano a Fotino, discepolo di Marcello e vescovo di Sirmio nella Pannonia inferiore (l'odierna Mitrovica). Le sue tesi, tra l'altro, comportavano una drastica contrazione della distinzione tra le persone della Trinità, per cui la stessa prima persona, ad es., veniva ad essere chiamata *λογόπατορ*. La prima condanna della sua posizione fu già formulata ad Antiochia nel 348, e gli valse il paradossale soprannome di *Σκοτεινός* (tenebroso), in contrapposizione alla radice del suo nome (*φῶς* - luce). Deposto a Sirmio nel 351, tornò in auge sotto Giuliano l'Apóstata, per poi essere

ferente. Infatti l'aia del Signore avrebbe potuto tenerli come puledri fino al tempo della separazione finale, se per il vento della loro superbia e la loro eccessiva leggerezza non si fossero allontanati e separati spontaneamente da noi⁴. I Giudei poi, sebbene rivolgono le loro preghiere all'unico e onnipotente Dio, aspettando da Lui solo i beni temporali e visibili, non vollero, per eccessiva sicurezza, riconoscere nelle loro stesse Scritture gli umili segni di progresso del popolo nuovo, e rimasero perciò ancorati all'uomo vecchio. Stando così le cose, la religione non può essere cercata nella confusione dei pagani, nella feccia degli eretici, nella fiacchezza degli scismatici, nella cecità dei Giudei⁵, ma soltanto tra coloro che si chiamano cristiani cattolici o ortodossi, custodi dell'integrità e seguaci della rettitudine.

definitivamente esiliato sotto Valentiniano fino alla morte, avvenuta nel 376. L'arianesimo data invece dal 317-320 e ha il suo fondatore appunto in Ario (256-336). È appena il caso di ricordare che la caratteristica precipua dell'eresia ariana è rappresentata dalla negazione della divinità del Verbo, considerato inferiore e non consustanziale al padre. In questo modo venivano colpiti alcuni dogmi centrali del cattolicesimo, come il mistero trinitario e quello dell'Incarnazione. Alla rapida diffusione dell'arianesimo, cui si oppose con vigore Atanasio, concorsero indubbiamente motivi storici (come la facile presa su alcune popolazioni barbariche) ma anche dottrinali: il Verbo veniva infatti considerato non consustanziale e non eterno (per quanto creato *πρὸ αἰώνων*, prima dei tempi) per salvaguardare l'assoluta trascendenza e incomunicabilità divina, e l'idea di una creazione interamente *ἐξ οὐκ ὄντος* - *dal nulla*. Veniva però vanificato tutto il senso del piano di Redenzione culminato con la venuta del Cristo. La condanna fu perciò immediata, col Concilio di Nicea del 325.

⁴ Metafora suggestiva, pur nella sua durezza, e centrale nel pensiero agostiniano, fino alla completa formulazione della teoria delle due *civitates*. La stessa immagine, ad es., ritorna nel *Contra Epist. Parm.* II, 19 e trae origine da Mt. 3, 12 e Lc. 3, 17. V. *infra* VI, 10.

⁵ Cf. Is. 6, 9-10.

VI

Anche i non cristiani rientrano nei piani della provvidenza.

10. La Chiesa cattolica, largamente diffusa e consolidata in tutto il mondo, si serve anche di tutti coloro che errano a proprio vantaggio e per la loro correzione, se vorranno aprire gli occhi. Si serve infatti delle nazioni pagane come campo della sua attività, degli eretici come conferma della propria dottrina¹, degli scismatici come prova della propria solidità, dei Giudei come pietra di paragone per la propria bellezza. Quindi invita i primi, esclude i secondi, abbandona i terzi, sopravanza i quarti, a tutti offre il modo di partecipare alla grazia divina, sia che debbano essere ancora formati nel cristianesimo, sia che debbano essere rieducati, sia che debbano essere richiamati, sia che debbano essere ammessi. Quelli poi che, al suo interno, hanno sentimenti terrestri, e cioè vivono e sentono secondo la carne², li tollera come la pula da cui il grano è protetto nell'aia, finché viene mondato da questo rivestimento. Ma poiché in questa aia ciascuno, secondo la propria volontà, può essere o grano o pula, si tollerano i peccati e gli errori di ciascuno finché non si trova un accusatore, o fino al momento in cui egli stesso non cominci a difendere con un accanimento eccessivamente

VI. ¹ La stessa idea verrà espressa in *Contra Faust.* XII, 24; *De civ. Dei* XVIII, 51; *Enarr. in Ps.* 7, 15 e nel *Sermo* 51, 7, 11.

² Vivere secondo la carne, chiarirà definitivamente Agostino nel *De civ. Dei* (cf. XIV, 2-3-4), non significa vivere secondo il corpo in senso stretto, ma secondo l'uomo, e cioè unicamente nella sfera dell'immanenza. È nota l'oscillazione di Agostino nella valutazione del corpo ma in questa circostanza preme soprattutto ad Agostino sottolineare la natura creaturale buona dei corpi, che perciò non possono essere considerati l'origine di tutti i mali, nonostante il permanere di alcune suggestioni platoniche. Cf. IX, n. 3.

ostinato la propria insensata opinione. Gli esclusi poi o ritornano con la penitenza, o abusano della loro libertà fino a scivolare nella dissolutezza, come ammonimento della necessità di vigilare, o creano uno scisma per mettere alla prova la nostra pazienza, o infine escogitano qualche eresia per offrire alla nostra intelligenza un'occasione di esame. Questo è il destino dei cristiani che vivono secondo la carne che non poterono essere né corretti, né tollerati.

11. Talvolta la divina provvidenza permette anche che, per alcune turbolente sedizioni di uomini che vivono secondo la carne, vengano espulsi dalla comunità cristiana perfino degli uomini virtuosi. Se essi sopporteranno questa ingiustizia estremamente offensiva con grandissima pazienza, per la pace della Chiesa, e non fomenteranno nuovi scismi o nuove eresie, insegneranno agli uomini con quale vero amore e con quanta sincerità di carità bisogna servire Dio. Il proposito di tali uomini è ovviamente di tornare, appena calmata la tempesta, ma se questo non è loro possibile, o perché la tempesta continua o perché temono che al loro ritorno ne sorga una anche più terribile, essi conservano la volontà di fare del bene anche a quelli stessi che con i loro disordini e i loro perturbamenti causarono il loro allontanamento, e difendono fino alla morte, senza creare sette separate, e aiutano con la propria testimonianza la fede che sanno predicata dalla Chiesa cattolica. La loro ricompensa la ricevono nel segreto, dal Padre che vede nel segreto³.

Questa eventualità può apparire piuttosto rara, ma pure gli esempi non mancano e anzi sono più numerosi di quello che si creda. In questo modo la divina provvidenza si serve di tutti i tipi di uomini e di esempi per la cura delle anime e l'educazione del popolo spirituale⁴.

³ Cf. Sal. 5, 13; Mt. 6, 4 e 6, 18.

⁴ La provvidenza agostiniana è stata definita un po' « invadente »,

VII

L'impronta trinitaria nella creazione.

12. Avendoti promesso già da qualche anno, mio carissimo Romaniano, di scriverti ciò che penso intorno alla vera religione, mi è parso che ora sia giunto il momento, poiché dato l'affetto che mi lega a te, non potrei permettere più a lungo che le tue acutissime questioni continuino a ondeggiare senza nessuna soluzione determinata ¹.

Lasciamo da parte quindi tutti coloro che non sanno affrontare filosoficamente le questioni religiose e non sanno essere religiosi in filosofia ²; quelli che, rinchiusi nell'orgoglio delle loro opinioni insensate o di qualche rancore, si sono allontanati dalla regola e dalla comunione della Chiesa

ma non ha mai caratteri della *List der Vernunft*, anche se nulla, al di sopra o spesso in contrasto con le volontà dei singoli, sfugge ai suoi piani. Al massimo si può parlare di una specie di « contabilità a partita doppia », sotto il profilo, però, esclusivamente storico: anche alle virtù dei pagani, per es., può essere attribuita una ricompensa, ma solo terrena. V. *infra* XXIII, n. 1.

VII. ¹ Romaniano era una personalità di rilievo a Tagaste, e la sua amicizia con Agostino era effettivamente di lunga data: alla morte del padre di quest'ultimo, era stato proprio Romaniano ad aiutarlo per permettergli di proseguire gli studi superiori a Cartagine. Di Romaniano si parla spesso nel *Contra Ac.* (I, 1, 1; I, 1, 3; II, 1, 2; II, 2, 4; II, 3, 8) e Agostino accennerà ancora a lui, tra l'altro, nelle *Conf.* VI, 14, 24. Le sue benemeritenze principali verso Agostino sono però ricordate soprattutto in una bella pagina del *Contra Ac.* (II, 2, 3). Probabilmente aveva subito una curvatura manichea per opera dello stesso Agostino, che si sentiva quindi doppiamente impegnato nei suoi confronti.

² « *Qui neque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur* », è la ovvia conseguenza, ma non per questo meno importante, della coincidenza appena riaffermata tra *philosophia* e *religio*.

cattolica; quelli, infine, che non hanno voluto accogliere la luce delle Sacre Scritture e la grazia del popolo spirituale che noi chiamiamo Nuovo Testamento, e ai quali ho cercato di far cenno con la maggiore brevità possibile. Dobbiamo quindi attenerci alla religione cristiana e alla partecipazione a quella Chiesa che è cattolica e cattolica viene chiamata non solo da chi ne fa parte, ma anche da tutti gli avversari. Che lo vogliano o no, anche gli stessi eretici e scismatici, quando parlano non tra di loro, ma con gli estranei, la chiamano cattolica, e in nessun altro modo. Non potrebbero infatti essere compresi, se non la distinguessero proprio con quel nome con cui viene chiamata da tutto il mondo.

13. Il fulcro di questa religione che dobbiamo seguire è rappresentato dalla storia e dalla profezia dell'inserzione nel tempo del progetto provvidenziale³ per la salvezza del genere umano, che doveva essere rigenerato e risanato per la vita eterna. Una volta ammesso questo punto essenziale, una condotta di vita in armonia con i comandamenti divini purificherà la mente e la renderà capace di comprendere quelle

³ Così traduciamo, non senza un certo arbitrio, « *dispensationis temporalis diuinae prouidentiae* ». In effetti si potrebbe osservare che il tempo non è il campo in cui si esplica l'azione provvidenziale, ma ne è piuttosto uno strumento, ed anzi le è così funzionale che nasce con la creazione e verrà abolito con l'attuazione del progetto salvifico. Ma il tempo è anche scandito dalla Grazia, in modo niente affatto uniforme o ripetitivo: quando è abbandonato a sé, è *saeculum*, mero susseguirsi di generazioni umane. Esso non viene negato nella sua storicità: ma è storia che conduce alla morte. Ma esiste anche un tempo di riscatto, che si richiama all'eternità e ne accoglie gli sprazzi, e che ha i suoi momenti culminanti, segnati dall'unicità del piano soteriologico e dall'irripetibilità delle scelte. Il tempo è allora sempre sotto il controllo della provvidenza, ma non è sempre, e per tutti, tempo di salvezza: in questo caso si può parlare di « inserzione ». V. *infra* XLIX, n. 3; LII, n. 2.

verità spirituali che non sono né passate né future, ma rimangono sempre le stesse, non essendo soggette al mutamento, e cioè fondamentalmente, che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno stesso unico Dio. Avendo conosciuto, per quanto è possibile in questa vita, la natura di questa Trinità, si riconosce senza alcun dubbio che ogni creatura intellettuale, corporale, dotata di vita riceve dalla stessa Trinità creatrice il suo essere, nella misura in cui è, la sua forma speciale e il perfetto ordinamento del suo corso⁴. Non si deve tuttavia intendere che nell'insieme della creazione una parte sia stata fatta dal Padre, una dal Figlio e un'altra dallo Spirito Santo, ma che il Padre ha creato insieme tutto e ogni singola creatura per mezzo del Figlio nel dono dello Spirito Santo. Infatti ogni cosa, o sostanza, o essenza o natura, o come meglio la si voglia chiamare con altro nome, presenta questi tre aspetti, e cioè: è qualcosa, si distingue da tutto il resto per la sua forma speciale, e si mantiene nell'ordine dell'universo.

⁴ Non è superfluo insistere sul ruolo centrale che la Trinità assume nell'intero sviluppo del pensiero agostiniano: in caso contrario, ci si preclude con molta probabilità la comprensione autentica del significato tanto dell'esperienza interiore quanto della creaturalità. È la stessa *diligentia rationis* « a farci individuare nelle opere di Dio, per una forma misteriosa di linguaggio che attira la nostra attenzione, la presenza stessa della Trinità, attraverso le domande sull'autore di ciascuna creatura, sullo strumento e sulla ragione per cui l'ha creata » (*De civ. Dei*, XI, 24, tr. Alici, p. 546). La stessa triplice struttura dell'interrogazione (*Quis? Per quid? Propter quid?*) rinvia allora, nella veste di *Hauptfrage* ontologico-esistenziale alla matrice trinitaria dell'universo. Alla struttura trinitaria si lega anche il problema dell'autocoscienza, qualificandolo in modo originale rispetto agli sviluppi della tematica del *cogito*. V. anche *infra* XXXIX, 72-73, n. 3-4, e *supra* *Introd.*

VIII

Proprio tra le divisioni si riconoscono i veri cristiani.

14. A questo punto, apparirà chiaro fino a quale limite l'uomo possa spingersi con la sua intelligenza e come tutto sia sottomesso con leggi necessarie, infallibili e giuste al proprio Dio e Signore: perciò tutte quelle cose a cui in precedenza abbiamo prestato fede unicamente in omaggio all'autorità¹, in parte le possiamo comprendere in modo che ci appaiano assolutamente certe, in parte le possiamo riconoscere come possibili, e quindi opportune. E così ci addoloriamo di coloro che, non credendo, hanno preferito deridere la nostra fede precedente, piuttosto che condividerla con noi. Infatti, dopo aver riconosciuto l'eternità della Trinità e la mutabilità degli enti creati, il mistero dell'Incarnazione, quello dell'Immacolata Concezione, la morte per noi del Figlio di Dio, la sua resurrezione dai morti, l'ascensione al cielo, il suo essere assiso alla destra del Padre, la remissione dei peccati, il giorno del giudizio e la resurrezione dei corpi non sono più dei semplici oggetti di fede, ma vengono anche giudicati in rapporto alla misericordia che il sommo Dio mostra nei confronti del genere umano.

15. Ma poiché è stato scritto in modo perfettamente conforme a verità, che « *è necessario che vi siano molte divisioni tra voi, affinché si manifesti chi tra voi è di virtù provata* »², serviamoci anche di questo beneficio della divina provvidenza. Gli eretici vengono da uomini tali, che se anche rimanessero nella Chiesa, continuerebbero nei loro errori. Rimanendo invece all'esterno, ci sono di molto aiuto,

VIII. ¹ Cf. Is. 7, 9.

² I Cor. 11, 19.

non certo perché insegnano quella verità che non possono conoscere, ma perché stimolano i cattolici che vivono secondo la carne alla ricerca del vero, e quelli che vivono secondo lo spirito a manifestarlo. Ci sono infatti nella santa Chiesa molti uomini accettati a Dio che non si rivelano affatto a noi per tutto il tempo in cui, soddisfatti delle tenebre della nostra ignoranza, preferiamo dormire invece di contemplare la luce della verità³. Così, per mezzo degli eretici, molti vengono svegliati dal loro sonno per vedere il giorno del Signore e poterne godere⁴. Serviamoci dunque anche degli eretici non per approvare i loro errori ma perché, difendendo la dottrina cattolica dalle loro insidie, anche se non possiamo ricondurli alla salvezza, diventiamo più vigili e più cauti.

IX

L'intento dell'opera: la fede cristiana non teme le insidie manichee.

16. Spero, con l'aiuto di Dio, che questo mio scritto possa servire, per i lettori che vi si accostano con pietà e buona volontà, non contro un errore soltanto, ma contro tutte le dottrine false e insensate. Tuttavia è rivolto principalmente contro coloro che ritengono che vi siano due nature o sostanze in lotta tra loro, ciascuna col suo principio¹.

³ Cf. Gv. 3, 19-21.

⁴ Cf. Gv. 8, 56.

IX. ¹ Si tratta ovviamente dei manichei (cfr. *supra* V, n. 2). Sull'argomento cf. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1971 e un'opera molto discussa come quella di P.

Disgustati da alcune cose, e dilettrati invece da altre, vogliono che Dio sia autore di quelle che li dilettrano, e non di quelle che li disgustano². E poiché non riescono a dominare le proprie abitudini, imprigionati nei ceppi della carne³, credono che in ogni singolo corpo vi siano due anime: una creata da Dio, e che quindi dovrebbe essere della sua stessa natura, e la seconda da una stirpe delle tenebre, che Dio non avrebbe né generato né creato, né chiamato né respinto; essa avrebbe avuto una vita sua propria, una sua terra, suoi propri prodotti e animali, e infine un suo regno e un suo principio ingenerato. A un certo momento, però, si sarebbe ribellata a Dio, e Dio, costretto dalla necessità, non potendo creare altro e non trovando altro modo di resistere a tale nemico, avrebbe mandato sulla terra un'anima buona, come una specie di particella della sua sostanza. Da questa unione e mescolanza, secondo i loro vaneggiamenti, si sarebbe formato il mondo e il nemico sarebbe stato in qualche modo neutralizzato.

17. Per il momento, non confutiamo neppure le loro idee, cosa che in parte abbiamo già fatto e in parte, se Dio vorrà, faremo ancora; ma in quest'opera cerchiamo di dimo-

BROWN, *Religione e stato nell'età di S. Agostino*, tr. it., Torino 1975. Molto ampia la bibliografia sul problema del male in Agostino; tra gli altri: A. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, Paris 1936² e H. HÄRING, *Die Macht des Bösen: das Erbe Augustins*, Zürich 1979.

² Affermazione molto limpida e psicologicamente interessante: essa racchiude da una parte il problema della teodicea, dall'altra, invece, quello della deresponsabilizzazione individuale, inevitabile con l'ontologizzazione di un principio del male.

³ Molte traduzioni sostituiscono « carne » con « corpo »: sulla base di quanto osservato in VI n. 2, ci sembra importante mantenere la distinzione. Uno studio recente, utile in prospettiva è M. R. MILES, *Augustine on the body*, Chico 1979.

strare, per quanto ci è possibile e con gli argomenti che il Signore si degni di suggerire, come la fede cattolica sia al riparo dalle loro insidie e come non debbano turbare la nostra anima i motivi che di solito spingono gli uomini a passare alla loro dottrina⁴. Ma prima di tutto vorrei che tu, che conosci bene i miei sentimenti, non pensassi che è solo per evitare di sembrare arrogante che dico quasi con solennità che tutto ciò che di errato può trovarsi in questo scritto, dev'essere attribuito a me solo, mentre tutto ciò che è vero e convenientemente esposto dev'essere attribuito a Dio, unica fonte di tutti i beni.

X

La scelta del metodo.

18. Tieni dunque per chiaro e stabilito che nessun errore potrebbe darsi in religione se l'anima, invece di adorare una creatura spirituale¹, o una materiale, o le sue immagina-

⁴ Contro i manichei, infatti, Agostino aveva già scritto nel 388 il *De mor. Eccl.* e il *De mor. Manich.*, oltre al *De Gen. contra Manich.* Il riferimento al futuro concerne probabilmente il *De duab. an.*, che porterà a termine, con il *De util. cred.*, nei due anni seguenti. Ma la polemica proseguirà ben oltre: ne ricordiamo qualche tappa. Sempre del 392 è la *Disp. contra Fort.*; nel 396 è terminato il *Contra Adim.*; nel 397 il *Contra epistulam quam vocant Fundamenti*; nel 400 il *Contra Faust.*; nel 404 il *De actis cum Felice manicheo*; nel 406 il *Contra Secund. manich.*

X. ¹ Cf. *Retract.* I, 13, 2: «*Hic animam pro universa creatura incorporali posui non loquens more Scripturarum, quae animam quando non traslato verbo utuntur, nescio utrum velint intelligi nisi eam qua*

zioni, o due di queste cose o tutte quante insieme al posto del vero Dio, meditasse le realtà eterne, aderendo senza inganni, nel tempo di questa vita, alla società umana, e ado-

vivunt animalia mortalia, in quibus et homines sunt, quamdiu mortales sunt». Si può ipotizzare che un certo influsso del lessico platonizzante abbia momentaneamente allontanato Agostino dalla terminologia scritturale nel designare l'anima come « creatura incorporea » implicitamente contrapposta alla realtà corporea. Nelle *Retract.*, così, superati anche gli ultimi residui lessicali, preferirà l'espressione adoperata poco dopo (X, 19), in cui con lo stesso nome di creatura vengono designate entrambe le realtà (« *Paulo post autem eumdem sensus melius sum breviusque complexus... creaturam quippe uno nomine utramque, id est spiritalem corporalemque significavi* »). A proposito della terminologia agostiniana, ci sembra indispensabile richiamare la schematizzazione ormai classica di Etienne Gilson (*Introduzione allo studio di S. Agostino*, tr. it., Torino 1983, p. 61 n.):

« a) *Anima, animus* - In senso proprio, *anima* designa il principio animatore del corpo considerato nella funzione vitale che vi esercita. L'uomo ha un'*animam*, anche gli animali ne hanno una. *Animus* (termine mutuato da Varrone, *De diis selectis*...), di preferenza viene usato da Agostino per designare l'anima umana, vale a dire un principio vitale che è nel contempo una sostanza ragionevole (...). In questa accezione, *animus* è il *summus gradus animae*... e sembra talora confondersi con *mens*...

b) *Spiritus* - Il termine ha due significati totalmente diversi secondo che Agostino lo fa derivare da Porfirio o dalla Scrittura. Nel significato porfiriano, *spiritus* designa presso a poco quello che chiamiamo immaginazione riproduttiva o memoria sensibile; è quindi superiore alla vita (*anima*) e inferiore al pensiero (*mens*). In senso scritturistico, *spiritus* indica invece la parte razionale dell'anima e diventa quindi una facoltà peculiare dell'uomo non posseduta dagli animali...

c) *Mens. Ratio. Intelligentia*. - Il pensiero, *mens*, è la parte superiore dell'anima ragionevole (*animus*): è essa infatti che aderisce agli intelligibili e a Dio... Il pensiero contiene naturalmente la ragione e l'intelligenza... La ragione (*ratio*) è il movimento con il quale il pensiero passa dall'una all'altra delle sue conoscenze per associarle o dissociarle... I due termini *intellectus* e *intelligentia* erano imposti ad Agostino dalla Scrittura... entrambi significano una facoltà supe-

rando il solo Dio, la cui immutabilità è condizione necessaria dell'esistenza di tutto l'essere mutevole. Che l'anima possa mutare non nello spazio, ma nel tempo, è facile accorgersene

riore alla *ratio*. L'*intelligentia* è ciò che vi è nell'uomo, e quindi nella *mens*, di più eminente... Per questa causa essa si confonde spesso con *intellectus*...

d) *Intellectus* - L'intelletto è una facoltà dell'anima, propria dell'uomo, che appartiene più specificamente alla *mens* e che è illuminata direttamente dalla luce divina... L'*intellectus* è una facoltà superiore alla ragione, perché si può avere la ragione senza aver l'intelligenza; ma non si può avere l'intelligenza, senza avere dapprima la ragione, e proprio perché possiede la ragione l'uomo vuol raggiungere l'intelligenza... In breve l'intelligenza è una visione interiore... con cui il pensiero percepisce la verità che la luce divina gli scopre...». Nonostante la lunghezza, la citazione non potrebbe essere completa senza richiamare alcune osservazioni di B. R. Voss, *Spuren von Porphyrios «De regressu animae» bei Augustin «De vera religione»*, «Museum Helveticum» 20, 1963, p. 237: «Zwar kommt der Wortstamm 'spirit-' auch in «Regr.» vor, doch ist er bei Porphyrios dem Bereich des nicht wirklich Seienden zugeordnet, bei Augustin - in «Ver. rel.» - dagegen ausdrücklich mit den Attributen des unveränderlichen Seins versehen und Gott gleichgesetzt. Bei Porphyrios ist die Relation πνεῦμα-νοῦς, wobei das πνεῦμα als das Geringerwertige erscheint, bei Augustin anscheinend, vielleicht im Anschluß an Paulus, πνεῦμα-σάρξ, und dem πνεῦμα kommt absoluter Wert zu». Voss, che rinviene nell'«idoneità» dell'anima a percepire le realtà spirituali (cf. *supra* VII, 13) un chiaro retaggio porfiriano, osserva dunque la presenza della radice *spirit-* anche nel *De regressu animae*, ma nota anche che nel *De vera relig.* Agostino la qualifica in modo apertamente diverso, dal momento che è esplicitamente provvista dei caratteri dell'Essere immutabile e viene identificata con la sfera divina. E mentre la relazione centrale in Porfirio è quella «spirito-mente», in cui lo spirito appare come l'elemento di minor valore, in Agostino la diade principale, in conformità alla I lettera ai Corinzi e alla sua esegesi agostiniana (v. VI, n. 2; IX, n. 3), sembra essere quella «spirito-carne», in cui è allo spirito che spetta decisamente il valore.

dai propri sentimenti ². Il corpo, invece, come è facile osservare, muta nello spazio e nel tempo. Le immaginazioni non sono altro che figurazioni ricavate con i nostri sensi dalla forma dei corpi, che noi possiamo affidare alla memoria così come le abbiamo ricevute, ma che possiamo anche separare, moltiplicare, ridurre, estendere, riordinare, confondere o trasformare assai facilmente in qualsiasi modo col pensiero: ma nella ricerca del vero è poi difficile guardarsi dal loro influsso e sfuggirvi.

19. Evitiamo dunque di servire la creatura al posto del Creatore, e di perderci nelle nostre fantasie ³: ecco la religione perfetta. Aderendo al progetto del Creatore eterno, riceveremo necessariamente anche noi l'impronta dell'eternità. Ma poiché l'anima, oppressa e sopraffatta dai suoi peccati, non potrebbe da sola scorgere e raggiungere questo ideale, e non c'è alcun gradino tra le cose umane su cui l'uomo possa innalzarsi dalla vita terrena al regno di Dio e alla somiglianza con Lui, Dio stesso, nella sua ineffabile misericordia, offre nel corso del tempo il suo soccorso tanto ai singoli quanto all'intero genere umano, servendosi proprio della creatura mutabile, che tuttavia è sottomessa alle leggi eterne, per ricordare agli uomini la perfezione della loro natura originaria. Tale è ai nostri tempi la religione cristiana ⁴ e il conoscerla e seguirla è il mezzo più certo di salvezza.

² Cf. *Enarr. in Ps.* 41, 7: l'anima « cerca una sostanza immutabile e senza limiti. Ma essa stessa non è tale: infatti cade e avanza, conosce e ignora, ricorda e dimentica; ora vuole, ora non vuole ». Sulla *mutabilitas* dell'anima, contrassegno della creaturalità, cf. AGOSTINO, *La città di Dio*, tr. Alici, cit., app. 9, pp. 1215-6.

³ Cf. Rom. 1, 21-25.

⁴ Nelle *Retract.* I, 13, 3 Agostino chiarisce che la limitazione « ai nostri tempi » si intende riferita solo all'uso recente della denominazione « cristiana », perché, nella sostanza, la religione che ha

20. Questa religione potrebbe poi essere difesa in molti modi contro chi vaneggia, e in altrettanti modi potrebbe essere spiegata a chi la ricerca⁵; del resto Dio stesso dimostra da sé la verità e aiuta coloro che hanno buona volontà, per mezzo degli angeli buoni e di alcuni uomini, a scorgerla e comprenderla. Ciascuno però si serve di quel metodo che ritiene più adatto a quelli con cui sta trattando. Da parte mia, osservando da lungo tempo con attenzione chi siano, tra tutti quelli con cui ho avuto a che fare, quelli che abbaiano contro la verità e chi siano invece quelli che la cercano, e ricordandomi di come io stesso ero sia quando abbaio, sia quando cercavo⁶, ho ritenuto opportuno adottare questo metodo.

Attieniti a ciò che riterrai essere vero, e attribuisilo alla Chiesa cattolica; respingi ciò che è falso, perdonando me che non sono che un uomo. Ciò che è dubbio, credilo, finché la ragione non ti dimostri o l'autorità non ti comandi che deve essere respinto, o che è vero, o che si deve perseverare a crederlo. Presta attenzione a ciò che segue, per

cominciato a chiamarsi così dopo l'Incarnazione di Cristo, esisteva ed aveva caratteristiche tali sin dall'inizio del genere umano: « *nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio humani generis, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae iam erat, coepit appellari christiana* ». Così Agostino può scrivere che « tale è ai nostri giorni la religione cristiana » « *non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit* ».

⁵ Cf. Mt. 7, 7.

⁶ Il riferimento al passato biografico e alla diversità delle proprie esperienze è costante in Agostino: la centralità della sua complessa personalità e della sua storia riempie di sé non solo l'itinerario di fede, ma anche l'opera filosofica. Non per niente, come osservò Goethe e riprese Husserl « *Man ist gegen nichts strenger als gegen erste abgelegte Irrtümer* » (Contro nulla si è più forti che contro gli errori di cui ci si è riusciti a liberare).

*quanto ti è possibile, con scrupolo e rispetto. A tali uomini, infatti, Dio offre il suo soccorso*⁷.

XI

La morte come perversione dell'anima.

21. Non c'è vita che non provenga da Dio, perché Dio è la vita per eccellenza e la stessa fonte della vita; né la vita, in quanto è tale, è male, ma lo è in quanto tende alla morte. Ma la morte della vita non è altro che l'iniquità, che è detta così dal fatto che non è nulla¹: perciò gli uomini iniqui vengono chiamati uomini da nulla. La vita dunque, se per atto volontario si ribella a Colui che l'ha creata e della cui essenza gode, e vuole godere contro la legge divi-

⁷ Il corsivo è nostro. Cf. *Retract.* I, 13, 4: « *Quod non ita intelligendum est, quasi tantummodo tales adjuvet, cum adjuvet etiam non tales ut sint tales, id est, ut diligenter et pie quaerant: tales autem adjuvat ut invenient* ». In mezzo, ovviamente, c'è stata la controversia donatista: il soccorso divino non tocca solo chi è già sulla strada della vera religione, ma anche chi vi si accosta: essenziale è la risposta umana.

XI. ¹ « *Mors autem vitae non est, nisi nequitia, quae ab eo quod ne quidquam sit, dicta est* »: difficile rendere in italiano il gioco linguistico *ne-quitia/ne quidquam*, che Agostino recupera da Cicerone (*Tusc.* III, 8, 17-21), in conformità ad una concezione piuttosto diffusa nell'antichità (p. es. PLATONE, *Repubblica* 508d-509c e PLOTINO, *Enneadi* I, 8, 3-7-9). Del resto lo stesso Agostino aveva esposto una analoga derivazione in *De beata vita* 2, 8: « *Etenim ipsam nequitiam matrem omnium vitiorum, ex eo quod nequidquam sit, id est ex eo quod nihil sit, veteres dictam esse voluerunt* ». Cf. anche *ivi* 4, 30.

na delle realtà corporee su cui Dio ha voluto che comandasse, tende al nulla: e questa è l'iniquità, non perché il corpo, di per sé, sia nulla. Infatti anch'esso gode dell'armonia delle sue diverse parti, senza la quale non potrebbe affatto esistere. Quindi anche il corpo è stato fatto da Colui che è il principio di ogni armonia. Inoltre il corpo ha anche un certo equilibrio della sua forma, senza di cui, di nuovo, non potrebbe sussistere. Quindi anche il corpo è stato creato da Dio, dal quale deriva ogni genere di pace, ed è forma increata e superiore alle altre in perfezione. E ancora il corpo possiede un certo aspetto di bellezza, senza di cui non sarebbe tale. Se allora ci si domanda chi abbia formato il corpo, occorre cercare chi è la bellezza per eccellenza e la fonte di ogni bellezza. Ora, chi può essere questi se non l'unico Dio, l'unica verità, l'unica salvezza per tutti, l'essenza prima e suprema, da cui ogni cosa, in quanto è, dipende? E infatti ogni cosa, in quanto è, è buona.

22. La morte dunque non viene da Dio. « *Dio infatti non ha fatto la morte, e non si compiace della rovina dei viventi* »²: l'essenza suprema infatti fa essere ogni cosa che è, e perciò si chiama essenza. La morte invece costringe ciò che muore, in quanto muore, a non essere. Se ciò che muore, morisse totalmente, si ridurrebbe certamente al nulla, ma in realtà muore soltanto in misura inversamente proporzionale alla propria partecipazione all'essenza o, detto più brevemente, tanto più si muore, quanto meno si è. Il corpo poi è inferiore a qualsiasi vita, perché, per quanto poco possa rimanere nella sua forma, vi rimane comunque grazie a quella vita da cui è retto ogni animale e l'intera natura³. Il corpo

² Sap. 1, 13.

³ È una vera e propria differenza metafisica, per cui mai il corpo più perfetto potrà eguagliare l'anima più peccatrice: cf. *De lib. arb.*

quindi è esposto in misura maggiore alla morte ed è più vicino al nulla: per questo la vita che per i piaceri del corpo disprezza Dio, tende al nulla, e questa è l'iniquità.

XII

Nel ritorno all'immutabilità divina la sconfitta della morte.

23. In tal modo la vita diventa carnale e terrestre e per questo motivo si chiama carne e terra¹, e per tutto il tempo in cui rimane così non potrà possedere il regno di Dio, e perde ciò che ama. Infatti l'oggetto del suo amore è proprio ciò che vale meno della vita, e cioè il corpo, e per questo suo stesso peccato² ciò che ama diviene corruttibile. Così, con lo scorrere della vita, il corpo abbandona chi lo ama, perché questi, a sua volta, amando il corpo, ha abbandonato Dio. Infatti non ha tenuto in nessun conto il comandamento del Signore che ha detto: « *Mangia questo, e rifiuta quello* »³. Viene perciò trascinato alla punizione, perché, con l'amare cose a sé inferiori, si orienta verso l'inferno, dove si ritroverà privo dei piaceri e in mezzo ai tormenti. Cos'è infatti il dolore fisico se non l'alterazione improvvisa della salute di ciò che l'anima col suo uso inappropriato ha condannato alla corruzione? E cos'è il dolore

III, 5, 16; *De mor. Eccl.* IV, 8. Sull'anima come vita del corpo cf., tra gli scritti di questo periodo, *De b. vita* 2, 7; *De quant. an.* 1, 2; 2, 3; *De mus.* 6, 4, 7; 6, 5, 13; *De lib. arb.* II, 6, 13; 16, 41.

XII. ¹ Cf. I Cor. 15, 50.

² Cf. Rom. 8, 10.

³ Gen. 2, 16-17.

dell'anima se non la privazione dei beni effimeri di cui godeva, o aveva sperato di poter godere? ⁴ Questo è tutto ciò che viene chiamato il male: il peccato e la pena del peccato.

24. Se invece, in questo stadio della vita umana ⁵, l'anima riuscirà a dominare quelle passioni che ha nutrito contro se stessa col godimento dei beni caduchi, e crederà, servendo Dio con la mente e con la buona volontà, di essere aiutato a vincerle dalla grazia divina, senza dubbio sarà rigenerata, e dalla molteplicità delle realtà mutabili, risanata per opera di quella Sapienza che non fu creata, ma attraverso la quale tutto è stato creato, si rivolgerà all'unica realtà immutabile, e grazie allo Spirito santo, dono di Dio ⁶, potrà godere del Signore.

Così si ha l'uomo spirituale « *che giudica ogni cosa senza poter essere giudicato da nessuno* » ⁷, amando il Signore Dio suo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, e amando il prossimo non secondo la carne, ma come se stesso ⁸. E ama se stesso secondo lo spirito chi ama Dio con tutte le sue forze. « *Da questi due precetti dipendono tutta la legge e i profeti* » ⁹.

25. Di conseguenza, dopo la morte corporale dovuta al primo peccato, a suo tempo e nell'ordine suo, questo corpo sarà restituito alla sua condizione primigenia ¹⁰, che ria-

⁴ Cf. PLOTINO, *Enneadi* I, 4, 6.

⁵ Per l'adozione del termine « stadio » cf. I Cor. 9, 24.

⁶ Cf. At. 2, 38.

⁷ I Cor. 2, 15.

⁸ Cf. Mt. 22, 37-38.

⁹ Mt. 22, 40.

¹⁰ *Retract.* I, 13, 4: « *Quod sic accipiendum est, quia etiam pristina stabilitas corporis quam peccando amisimus, habebat tantam felicitatem, ut in defectum non vergeret senectutis. Huic ergo pri-*

vrà non certo con le sue stesse forze, ma attraverso l'anima ben salda in Dio. E l'anima, appunto, a sua volta non è stabile in sé, ma in Dio, di cui può godere: perciò avrà maggior vigore del corpo. Il corpo, infatti, avrà vigore per l'anima, e l'anima per la verità immutabile, che è il Figlio di Dio¹¹: così anche il corpo avrà vigore per lo stesso Figlio di Dio, poiché tutto esiste per mezzo suo¹². Allo stesso modo, per opera del Dono che Egli concede all'anima, e cioè per opera dello Spirito Santo, non essa soltanto riceverà pace, salvezza e santità, ma anche il corpo sarà vivificato e diverrà purissimo nella sua natura. E infatti Cristo ha detto: « *Purificate ciò che è interno, ed anche l'esterno sarà mon-*

stinae stabilitati restituetur hoc corpus in resurrectione mortuorum. Sed habebit amplius, ut nec alimentis corporalibus sustentetur; sed ad sufficientiam vivificetur solo spiritu, cum resurrexerit in spiritum vivificantem, qua causa etiam spirituale erit. Illud autem quod primum fuit, quamvis non moriturum, nisi homo peccasset, tamen animale factum est in animam viventem ». Il primo uomo, dunque, fu creato in un'anima vivente, mentre lo spirito vivificante gli fu promesso come premio per la sua obbedienza. Se non avesse peccato, il suo corpo non sarebbe stato soggetto alla morte, ma tuttavia avrebbe avuto sempre necessità di alimentarsi per sostenersi. Diversa da questa condizione originaria, per altro ineluttabilmente infranta, e ancora migliore sarà quella dei corpi dei giusti dopo la resurrezione: essi potrebbero essere definiti, appunto, « corpi spirituali », caratterizzati non dall'anima vivente ma dallo spirito vivificante; conserveranno la sostanza della carne (a differenza di quanto pensavano gli origenisti) ma senza subirne la corruzione, e senza alcuna necessità di sostenerla mangiando. Agostino, tra l'altro, chiarisce la natura dei corpi spirituali, in *De civ. Dei* XIII, 22 e 23. In proposito cf. Ch. JOURNET, *Saint Augustin et l'exégèse traditionnelle du « Corpus spirituale »*, in AA.Vv., *Augustinus Magister*, Paris 1954.

¹¹ « La vita del corpo è l'anima, la vita dell'anima Dio » (*Sermo* 180, 8) « Come le anime non possono vivere se Dio non è la loro vita, così esse sono la vita dei corpi » (*In Jo. Ev.* XXIII, 7). V. *supra* XI, n. 3.

¹² Cf. Gv. 1, 3.

do »¹³. E l'Apostolo dice: « *Darà la vita anche ai vostri corpi mortali in forza dello spirito che abita in voi* »¹⁴.

Una volta cancellato il peccato, dunque, sarà cancellata anche la pena del peccato: e allora dov'è il male? « *O morte, dov'è la tua forza? Dov'è il tuo pungiglione?* »¹⁵. L'essere vince il nulla, e la morte è assorbita nella vittoria¹⁶.

XIII

La defezione degli angeli malvagi.

26. L'angelo malvagio, che viene chiamato diavolo¹, non potrà fare danno alcuno a chi è stato santificato: anch'egli, d'altronde, non è malvagio in quanto è angelo, ma in quanto è perverso per propria volontà. Bisogna infatti ammettere che anche gli angeli sono mutevoli, se solo Dio è immutabile: ma per quella volontà che fa loro amare Dio più che se stessi, rimangono saldi e stabili in Dio, e, sottomessi del tutto spontaneamente al Signore soltanto, godono della sua maestà. L'altro angelo, invece, amando più se stesso che Dio, non volle essergli sottomesso, si gonfiò di superbia, si allontanò dall'essenza suprema e cadde; ed è inferiore a quello che fu, perché volle godere di ciò che era inferiore, quando volle compiacersi della sua potenza più che di quella di Dio. Infatti, senza avere l'essere al sommo

¹³ Mt. 23, 26

¹⁴ Rom. 8, 11.

¹⁵ I Cor. 15, 55.

¹⁶ Cf. I Cor. 15, 54.

grado, che è proprio solo di Dio, aveva tuttavia certamente un grado superiore di essere quando godeva dell'Essere supremo. Tutto ciò che diventa inferiore a ciò che era, è male, non in quanto è, ma in quanto è inferiore, e appunto per questo essere inferiore a ciò che era, tende alla morte. Perché meravigliarsi allora se da questa privazione nasce l'indigenza, e dall'indigenza l'invidia, per cui il diavolo è senza dubbio tale? ²

² Sulla scelta degli angeli cf. *De Gen. ad litt.* XI, 14-26; *De correct. et gratia* X, 27; *De civ. Dei* XI, 13-15-19-33 e XXII, 1. Sulla natura del demonio cf. *De civ. Dei* XIX, 13, 2 (tr. Alici): « non può esistere invece una natura nella quale non vi sia alcun bene. Per la qual cosa, neppure la natura del diavolo, in quanto natura, è male: ciò che la rende malvagia è la sua perversità ». Del male come limite del bene, Agostino aveva già parlato a lungo nel *De mor. Manich.* II, 2, 2; 3, 5; 4, 6; 8, 11; 9, 16. Vi tornerà nelle *Conf.* III, 7, 12; *De Gen. ad litt.* VIII, 14, 31; *Enchiridion* III, 11; IV, 12. Si tratta di un tema neoplatonico a cui Agostino aggiunge la tematica del male morale basato sulla volontarietà della defezione. Lo stesso termine *defectus* indica il venir meno dell'essere, ma anche il venir meno al progetto divino: si tratta di una duplicità semantica non trascurabile. Duplicità che però è soprattutto complementarietà: al limite ontologico (diminuizione della pienezza d'essere) si congiunge la prospettiva morale. Il *De civ. Dei* offre pagine illuminanti al proposito, come in XII, 7 e soprattutto XII, 8 (tr. Alici): « Il male non è infatti ciò verso cui si cade, ma riguarda l'atto del cadere; non si cade cioè verso nature cattive, ma si cade in modo cattivo, perché si agisce contro l'ordine naturale, volgendosi dall'essere sommo verso l'essere inferiore ». Ma, dal punto di vista storiografico, l'argomento era già stato sviluppato nel *De b. vita*, a proposito dell'opposizione pienezza-privazione.

XIV

Si pecca sempre volontariamente.

27. Se questa defezione avvenisse contro la volontà, come ad esempio quando si prende la febbre, logicamente la pena, che è conseguenza del peccato e che si chiama dannazione, sarebbe ingiusta. Ma il peccato è a tal punto un male volontario, che in nessun modo sarebbe peccato, se non fosse volontario¹, e questo è così evidente che non dissentono né

XIV. ¹ *Retract.* I, 13, 5: « *Potest videri falsa haec definitio: sed si diligenter discutatur, invenietur esse verissima* ». Infatti bisogna in primo luogo distinguere il peccato dalla pena del peccato, e quindi osservare che anche quei peccati che non vengono solitamente considerati volontari, perché commessi nell'ignoranza o sotto costrizione, devono essere pensati come compiuti con l'assenso della volontà: « *Quamvis et illa quae non immerito non voluntaria peccata dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omnimodo possunt sine voluntate committi: quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum* ». Diversa è la questione del peccato originale nei bambini, che potrebbe ugualmente essere chiamato volontario perché derivante, come una specie di eredità, dall'uso sconsiderato del proprio libero arbitrio da parte del primo uomo (« *Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium* »). Per i sostenitori di un Agostino proto-esistenzialista, queste considerazioni potrebbero suggerire perfino un parallelo con l'analisi sartriana della « condanna alla libertà » e delle finzioni della malafede. Ma non è questo l'intento agostiniano, che si arricchisce invece di una dimensione teologica e di una filosofica. Sotto il primo aspetto, troppo spesso si dimentica l'insistenza dell'Ipponate sulla responsabilità individuale e collettiva, che costituisce invece l'altro fondamentale piatto della bilancia rispetto alla teoria della predestinazione e della grazia. Sotto il profilo filosofico, Agostino ribalta decisamente quell'intellet-

il numero ristretto dei dotti, né la folla degli indotti. Perciò o bisogna negare che sia stato commesso un peccato, o ammettere che è stato commesso volontariamente. Chi confessa che l'anima si corregge col pentimento, che a chi si pente viene concesso il perdono e che chi persevera nel peccato viene dannato per giusta legge di Dio, non ha il diritto di negare che l'anima abbia peccato. Infine, se il peccato non derivasse da una volontà malvagia, nessuno dovrebbe essere rimproverato o ammonito: eliminate queste funzioni, la legge cristiana e tutta la disciplina della religione verrebbero necessariamente a cadere. Si pecca quindi volontariamente²; e dal momento che non c'è alcun dubbio che si pecca, non vedo neppure come si possa dubitare del fatto che l'anima disponga del libero arbitrio della sua volontà. Infatti Dio ha giudicato che i suoi servi migliori fossero tali solo se lo servissero liberamente, il che non potrebbe aver luogo in nessun modo se lo servissero non con la volontà, ma per necessità.

28. Gli angeli, pertanto, si sottomettono a Dio liberamente, e questo non giova a Dio, ma a loro stessi. Dio infatti, poiché è per se stesso, non ha bisogno del bene altrui. E Colui che è stato generato da Dio, non è che Egli stesso, perché non è stato creato, ma generato. Gli enti creati, invece, hanno bisogno del bene di Dio, che è il Bene supremo, cioè l'essenza suprema. Essi, volgendosi in misura minore verso il Signore per il peccato dell'anima, diventano

tualismo etico che aveva percorso la filosofia antica da Socrate ad Aristotele, da Platone allo stoicismo.

² « *Voluntate ergo peccatur* »: è l'esatto rovesciamento del socratico e platonico « nessuno pecca volontariamente » (cf. *Leggi* V, 731c; IX, 860d-e; *Timeo* 86e). Tesi analoghe sono espresse da Agostino in *De lib. arb.* III, 17, 47-49; *Enarr. in Ps.* 31, II, 16; 40, 6; 70, d. 2, 5; 118, d. 3, 1; 140, 9.

inferiori a ciò che erano, ma tuttavia non si distaccano completamente da Dio, altrimenti cesserebbero di essere. Ciò che accade all'anima per le passioni, accade al corpo per le posizioni nello spazio: la prima infatti si muove secondo volontà, il corpo invece secondo lo spazio. L'uomo ha acconsentito con la sua volontà anche a ciò che si dice gli sia stato suggerito dal diavolo: e in effetti, se l'avesse fatto per necessità, non sarebbe colpevole di nessun peccato.

XV

La corruzione e la morte dei corpi non sono solo una punizione.

29. Il fatto poi che il corpo umano, perfetto nel suo genere prima del peccato, sia diventato dopo il peccato debole e soggetto alla morte, quantunque rappresenti una giusta punizione, mostra più la clemenza che la severità del Signore. In tal modo infatti veniamo persuasi della necessità di rivolgere il nostro amore dai piaceri corporali verso l'eterna essenza della verità. Ed è per l'armonia della giustizia, nella sua bellezza, e della misericordia, nella sua grazia, che, ingannati dalla dolcezza dei beni inferiori, facciamo esperienza dell'amarezza delle pene. Infatti la divina provvidenza ha moderato le nostre pene in modo tale che anche in questo corpo così soggetto alla corruzione ci fosse permesso di tendere verso la giustizia, e messa da parte ogni superbia, di sottometterci all'unico vero Dio, senza confidare affatto in noi stessi, ma affidandoci a Lui solo perché ci conduca e ci protegga. Sotto la sua guida l'uomo di buona

volontà¹ trasforma i tormenti di questa vita in altrettante occasioni per temprare la sua forza; nell'abbondanza dei piaceri e nella prosperità delle realtà temporali mette a prova e irrobustisce la sua temperanza; nelle tentazioni, infine, affina la sua prudenza, non solo per non cadervi², ma per essere più vigilante e più pieno di ardore nell'amore della verità, che è l'unica a non ingannare.

XVI

La vita di Cristo come insegnamento morale.

30. Dio offre il suo soccorso alle anime in tutti i modi, secondo le opportunità dei tempi già preordinate dalla sua meravigliosa sapienza, e delle quali non si deve trattare se non tra persone di perfetta pietà. Ma in nessun modo Dio ha aiutato con maggior bontà il genere umano di quando la sua stessa Sapienza, cioè l'unico Figlio consustanziale e coeterno al Padre, si è degnata di assumere l'intera natura umana, e « *il Verbo si fece carne e dimorò fra noi* »¹. Così ha mostrato agli uomini che vivono secondo la carne, schiavi dei sensi corporei e incapaci di contemplare con la mente² la verità, quale posto privilegiato abbia la natura umana tra le creature, dal momento che è apparso agli uomini non solo sotto forma visibile (ciò che avrebbe potuto fare in una spe-

XV. ¹ Cf. Lc. 2, 14.

² Cf. Mt. 6, 13; 26, 41.

XVI. ¹ Gv. 1, 14. (Sull'Incarnazione contro la posizione dei platonici cf. *Conf.* VII, 18, 24 e s.; *Epist.* 136, 1; 264, 3).

² Per l'uso del termine mente v. *supra* VIII, n. 1.

cie di corpo etereo reso percepibile ai nostri occhi) ma sotto la forma di vero uomo: doveva infatti assumere quella stessa natura che doveva riscattare. E affinché nessun esponente dei due sessi potesse pensare di esser stato disprezzato dal Creatore, si fece uomo, nascendo dalla donna ³.

31. Non si servì affatto della forza, ma solo della persuasione e dell'ammonimento ⁴. Tramontata l'era dell'antica servitù, era sorto il tempo della libertà: diveniva ormai opportuno e salutare ricordare all'uomo con quale libero arbitrio fosse stato creato. Con i miracoli, Egli ottenne dagli uomini il riconoscimento della natura divina, con la passione il riconoscimento di quella umana. Perciò, parlando come Dio alle folle, non riconobbe come madre quella che gli veniva annunciata, e tuttavia, come dice il Vangelo, da fanciullo era obbediente ai genitori ⁵. Per la sapienza appariva Dio, per il succedersi degli anni, uomo. Sul punto di trasformare l'acqua in vino, parlando da Dio dice: « *Allontanati da me, donna; che c'è tra te e me? Non è ancora venuta la mia ora* » ⁶. Venuta poi l'ora in cui come uomo doveva morire, dall'alto della croce riconobbe la madre e l'affidò al discepolo che prediligeva tra tutti gli altri ⁷.

Le folle cercavano in modo funesto le ricchezze in compagnia dei piaceri: Egli volle essere povero ⁸. Erano avidi

³ V. *infra* XLI, n. 5.

⁴ Nelle *Retract.* (I, 13, 6) introduce delle limitazioni sostanzialmente irrilevanti, come la cacciata dei mercanti dal tempio e l'allontanamento dei demoni dai posseduti: « *non mihi occurrerat quod vendentes et ementes flagellando ejecit de templo. Sed quid hoc, aut quantum est? Quamvis et daemones nolentes ab hominibus, non sermone suasionis, sed vi potestatis ejecerit* ».

⁵ Cf. Lc. 2, 51.

⁶ Gv. 2, 4.

⁷ Cf. Gv. 19, 26-27.

⁸ Cf. II Cor. 8, 9.

di prestigio e di potere: Egli non volle essere re⁹. Tenevano in gran conto la procreazione secondo la carne: Egli rifiutò un'unione e una discendenza di questo tipo. Nella loro grande superbia avevano orrore degli oltraggi: Egli tollerò ogni sorta di oltraggio. Ritenevano insopportabili tutti i torti: e quale torto è maggiore dell'essere condannati pur essendo giusti e innocenti? Maledicevano il dolore fisico: Egli fu flagellato e sottoposto ai tormenti¹⁰. Temevano la morte: Egli fu condannato a morte. Consideravano la morte sulla croce la vergogna più grande: Egli fu crocifisso. Tutte le cose che desideravamo avere e che ci impedivano di vivere rettamente, Egli le ha disprezzate privandosene. Tutte le cose che cercavamo di evitare allontanandoci così dall'amore per la verità, Egli le ha rigettate sopportandole. Nient'altro è allora il peccato, se non il desiderare ciò che Egli ha disprezzato o il rifiutare ciò che Egli ha sopportato.

32. Tutta la sua esistenza sulla terra, attraverso la natura umana che si è degnato di assumere, è stata un insegnamento morale. La sua resurrezione dai morti ha indicato chiaramente come nulla perisca della natura umana, perché tutto è salvato da Dio; come tutto sia al servizio del Creatore per punire i peccati o per liberare l'uomo, e con quanta facilità il corpo si disponga al servizio dell'anima se questa è sottomessa a Dio¹¹. In quest'ultima condizione, non solo ogni

⁹ Cf. Gv. 18, 36-37.

¹⁰ Cf. Mt. 27, 26.

¹¹ Ancora il tema per cui il vero equilibrio è la sottomissione del corpo all'anima e di questa a Dio: v. *supra* XII, n. 11. È forse opportuno richiamare ancora un passo molto più tardo, ma utile per comprendere come in assenza di questo duplice e inscindibile rapporto, anche quelle che sembrano virtù sono in realtà dei vizi: « Anche quando potrebbe sembrare che l'anima comandi in modo encomiabile sul corpo e la ragione sui vizi, se l'anima e la ragione

sostanza non può essere male in sé (cosa del resto assolutamente impossibile) ma non può neppure essere corrotta da alcun male che il peccato o la punizione avrebbero potuto arrecarle. Questa è la dottrina cristiana della natura, oggetto di fede senza riserve per i più semplici, e libera da ogni errore per i dotti.

XVII

Differenze e unitarietà tra l'Antico e il Nuovo Testamento.

33. Il metodo stesso di tutta la dottrina cristiana, in parte chiarissimo di per sé, in parte adattato per via di similitudini, nei detti, nei fatti e nei segni sacramentali, alla formazione teorica e pratica di tutta l'anima, non risponde forse alle norme di un insegnamento razionale? Infatti perfino l'esposizione dei misteri si lega a ciò che è stato enunciato con la massima chiarezza. Se tutte le verità fossero di assai facile comprensione, non si avrebbe né l'ardore della ricerca né la dolcezza della scoperta¹. E se nelle Scritture ci fossero segni sacri nei quali mancassero i segni della verità, non ci sarebbe pieno accordo tra la conoscenza e l'azione².

non sono al servizio di Dio come Egli ha comandato di essere servito, non possono assolutamente comandare in modo giusto al corpo e ai vizi (...) In tal senso le virtù che l'anima crede di avere e per le quali comanda al corpo e ai vizi (...) se non sono riferite a Dio, sono anch'esse vizi, piuttosto che virtù » (*De civ. Dei* XIX, 25, tr. Alici, p. 985).

XVII. ¹ Cf. Mt. 7, 7.

² La teoria dei segni assume una posizione di assoluta centra-

Ora, poiché, la pietà inizia col timore e si perfeziona nel-

lità nel pensiero agostiniano, e non solo a partire dalla tarda elaborazione del *De doct. christ.* In questo campo Agostino raggiunge risultati davvero considerevoli e sorprendenti, soprattutto a proposito della scoperta di uno spazio semiologico autonomo della struttura di referenzialità del segno. All'importanza da attribuire al segno, fin nella sua prima produzione. (*De quant. animae* 32, 65; *De mag.* 10, 29) Agostino è spinto da motivi differenti, tra cui ci permettiamo di ricordare, senza pretesa alcuna di sistemazione: a) l'approccio, inequivocabilmente anche semiologico, alle Scritture, dal momento che viene privilegiata una lettura tipologico-figurale e che i segni sacramentali in esse contenuti non si esauriscono, come qui si mostra, nell'auto-referenzialità - b) la visione cosmologica che culmina nel riconoscimento della creaturalità e del ruolo che in essa svolgono le vestigia del Creatore: in questo senso gli enti creati sono segni di una realtà metempirica a cui rimandano - c) l'impostazione del problema gnoseologico a proposito del rapporto tra i sensi e la realtà, e del messaggio dei sensi alle facoltà conoscitive - d) il tema del soggetto interiore spirituale, emittente dei significati - e) l'articolazione degli spazi linguistico-simbolici. Si aggiungono poi applicazioni complesse e specifiche: Cristo, ad es. è segno di Dio, la Legge è segno della volontà divina e così via. Quanto ai segni sacramentali, come ha finemente colto Alici, *dupliciter accipiuntur*: da una parte, essi si riferiscono alla volontà e all'azione che li ha consacrati, dall'altra, alla propria essenza di realtà consacrate. Sull'argomento cf. L. ALICI, *Il linguaggio come segno e come testimonianza*, Roma 1976; H. RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache*, Bern 1981; U. SIMONE, *Semiologia agostiniana*, in « La cultura » VII (1969); molto utili le indicazioni di R. LAMBERTINI, in « Versus » 38-39, nell'ambito della ricerca condotta da Eco e dai suoi collaboratori sulla semiologia medievale, a cui è dedicato l'intero numero. Un'altra osservazione importante, della quale siamo ancora debitori ad Alici (*Il linguaggio*, cit., pp. 155 e sgg.), è data dal fatto che la stessa oscurità di alcuni passi biblici non è un ostacolo, ma anzi favorisce la ricerca. Non solo, infatti, la verità è trascendente, ma gli stessi segni scritturali possono appartenere ad un codice linguistico-semiotico non del tutto coincidente con quello dell'attuale soggetto interpretante. A buon diritto questo atteggiamento è stato definito di « pluralismo ermeneutico »: « Pertanto la stessa oscurità della parola divina torna utile in quanto

l'amore³, al tempo della servitù nella vecchia legge, il popolo, oppresso dal timore, era sotto il peso di una molteplicità di segni sacri, che erano utili per far desiderare loro la grazia di Dio annunciata dai profeti. Con la sua venuta, quando la stessa Sapienza di Dio s'incarnò nell'uomo dal quale siamo stati chiamati alla libertà⁴, furono istituiti pochi segni di rigenerazione che garantissero la coesione del popolo cristiano, cioè di una moltitudine libera sotto l'unico Dio. Molti segni, poi, che erano stati imposti al popolo Ebreo (cioè a una moltitudine in ceppi, sia pur sotto lo stesso Dio) sono stati aboliti nella pratica e sono rimasti soltanto come oggetti di fede e di interpretazione. Così, al momento attuale, non servono ad opprimerci come schiavi, ma a formare nella libertà il nostro animo.

34. Chi poi, sulla base del fatto che il nostro popolo non è vincolato a quegli stessi segni a cui erano e sono ancora sottoposti i Giudei, nega che il Vecchio e il Nuovo Testamento provengano dallo stesso Dio, è come se dicesse che un padre di famiglia assai giusto non può comandare una cosa a quelli per cui ritiene utile una servitù assai dura, e un'altra a quelli che si degna di adottare come figli⁵. Se poi

genera e porta alla luce molte interpretazioni della verità » (*De civ. Dei* XI, 19). Cf. anche G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1984.

³ Cf. Sal. 2, 11. Interessante annotazione di antropologia religiosa, dalla *Wirkungsgeschichte* secolare: da Stazio, prima di Agostino (*Tebaide*, III, 661: « *Primos in orbe Deos fecit timor* ») a Vico, che vi si richiamò nella *Scienza Nuova*.

⁴ Cf. Gal. 5, 13.

⁵ Agostino, come già nel *De mor. Eccl.*, confuta la tesi manichea della separazione delle Scritture e contesta il loro letteralismo esasperato, come nel *De Gen. contra Manich.* Tipica di Agostino è invece la tesi per cui il Nuovo Testamento serve a *intelligere* e illuminare l'Antico.

ci si impressiona per il fatto che i precetti morali sono minori nella vecchia legge, e ben più importanti nel Vangelo, e per questo si ritiene che entrambi non provengano dallo stesso Dio, è come se ci si lasciasse impressionare dal fatto che uno stesso medico, per ristabilire e far recuperare la salute, prescriva una cura per mezzo dei suoi aiutanti ai più deboli, e un'altra direttamente egli stesso ai più robusti. Come infatti l'arte della medicina, pur restando sempre identica e non cambiando in alcun modo, differenzia le prescrizioni in rapporto ai pazienti, perché è la nostra stessa salute a cambiare, così la divina provvidenza, assolutamente immutabile, offre in vari modi il suo aiuto alle creature mutevoli, e secondo la diversità delle malattie ora ordina una cosa, ora ne proibisce un'altra, affinché le creature che nella loro defezione tendono al nulla siano sottratte al vizio, che è principio di morte, e alla morte stessa, e siano ristabilite nella loro condizione naturale.

XVIII

La creazione dal nulla.

35. Ma mi dirai: perché le cose create vengono meno? Perché sono soggette al mutamento. Perché sono soggette al mutamento? Perché non godono della pienezza d'essere¹. E

XVII. ¹ La pienezza d'essere è il carattere divino per eccellenza: questa convinzione rimane costante in Agostino sin dai suoi primi scritti («Dio non è altro che l'essere stesso» - *De mor. Eccl.* XIV, 24). L'essere, propriamente, può predicarsi solo di ciò che è immutabile, indefettibile e immortale (*Solil.* I, 15, 29: «*Nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia*»), sulla base di analoghe considerazioni platoniche (*Parmenide*, 155e-157b) e neoplatoniche, per

perché non hanno la pienezza d'essere? Perché sono inferiori a chi le ha create. Chi le ha create? Chi gode della pienezza d'essere. E cioè? Dio, Trinità immutabile, poiché le ha create per mezzo della Sapienza suprema e le conserva con la suprema Bontà². Perché le ha create? Perché fossero. Infatti

quanto, probabilmente, sfugge ad Agostino la subordinazione plotiniana dell'essere all'Uno. Dio è Colui che è semplicemente: esistenza, felicità e intelligenza coincidono col suo essere. Più volte nel *De Trin.* (V, 2, 3; 5, 6; VI, 6, 8; VII, 5, 10; XV, 5, 8) Agostino chiarisce che Dio è essenza e non sostanza perché è assolutamente semplice e privo di ogni accidente. Tuttavia ritiene anche che *essentia*, che considera un neologismo, sia la migliore traduzione del greco οὐσία: « Essendo quindi Dio essenza suprema, cioè essendo in modo supremo e perciò immutabile, ha dato l'essere alle cose create dal nulla, ma non l'essere supremo, come Egli è, e ne ha dato ad alcune in misura maggiore, ad altre in misura minore, ordinando in questo modo le nature secondo i gradi delle loro essenze (come infatti da 'sapere' viene 'sapienza', così da 'essere' viene 'essenza', termine questo indubbiamente nuovo, non usato dagli antichi autori latini, ma già in uso ai nostri giorni, perché non mancasse alla nostra lingua ciò che corrisponde al greco οὐσία, che appunto letteralmente significa 'essenza') » (*De civ. Dei* XII, 2, tr. Alici, p. 563). Ma secondo Quintiliano (*Institutio oratoria*, II, 14, 2; III, 6, 23) il termine era già presente in Plauto, e secondo Seneca (*Epist.* 58) in Cicerone. Ma a tutto questo si sovrappone in modo determinante l'influsso dell'« *Ego sum qui sum* » di Es. 3, 14, già ampiamente recuperato da Filone d'Alessandria (*De vita Mosis*, I, 75; *De somniis*, I, 230; *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 160). Filone intende l'ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν in senso forte: solo a Dio, cioè, compete l'essere, perché Dio solo sussiste nell'essere (θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν). Inostituibile sul tema AA.Vv., *Dieu et l'Être-Exéges d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1958 (su Filone E. STAROBINSKI-SAFRON, *Exode 3, 14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, ivi, pp. 47-55). V. *supra* introd. e *infra* XXXII, 60; XXXIV, 63; XLIX, 97).

² Ancora una sottolineatura del motivo trinitario: abbastanza frequente, in Agostino, l'identificazione dello Spirito Santo con la bontà divina, più che con la sua potenza. Non sfugga la novità, però, della bontà come motivo della creazione, dal momento che

ogni essere, per quanto piccolo, è un bene, poiché il bene supremo è l'essere supremo. Da dove le ha create? Dal nulla. Ogni cosa che esiste deve necessariamente avere la sua specie, per quanto piccola: così, per quanto possa essere minima, tuttavia sarà un bene e verrà da Dio. Poiché la specie suprema è il bene supremo, la specie minima è un bene minimo. Ogni bene o è Dio, o viene da Dio. Da Dio deriva allora anche la specie più piccola. E ciò che si è detto per la specie vale anche per la forma. Non a sproposito, infatti, si pongono come equivalenti negli elogi «*speciosissimus*» e «*formosissimus*». Ciò da cui Dio ha creato tutto non ha né specie né forma, poiché il nulla non è altro che nulla³. Quello

«*omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo est*». Solo Filone, com'era facile aspettarsi, aveva compiuto passi decisivi su questa strada: del resto, egli era stato il primo a introdurre nel paradigma classico l'idea di un Dio creatore (κτίστης) che ha portato gli enti ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι (*De vita Mosis*, II, 267) superando gli stretti orizzonti della mera azione demiurgica. E il motivo della creazione è rappresentato appunto dall'ἀγαθότης καὶ χάρις τοῦ θεοῦ (*Legum allegoriae*, III, 78). Stando alla testimonianza di Ierocle, anche Ammonio Sacca, maestro di Plotino, doveva interpretare in questa chiave un passo molto discusso del *Timeo* platonico (28a-31b). Il rapporto Agostino-Filone non pone grandi difficoltà storiografiche, perché anche Filone, che peraltro Agostino doveva conoscere tramite Ambrogio, prendeva le mosse dalla rivelazione scritturale. Più interessante invece il confronto col *Timeo* platonico attraverso la traduzione ciceroniana: ad essa infatti, come Testard ha mostrato, Agostino apporta variazioni significative e illuminanti (*genero*, ad es., diventa *creo*; *probus*, riferito a Dio, diventa *bonus*). Infine, anche l'idea per cui la possibilità della defezione dipende dalla creazione *ex nihilo* è un tema filoniano (*De opificio mundi*, 15), già ripreso in ambito patristico da ORIGENE (*De principiis*, II, 9, 2).

³ «*Quod nihil est aliud quam nihil*»: in questo Agostino sembra invece più vicino a Plotino che a Platone, non cogliendo forse in pieno la portata del «parricidio parmenideo». Il non-essere non ha i caratteri della materialità, ma è privazione dell'essere, opacità; così Agostino si era già espresso nel *De imm. an.*, 12, 19: «*omnis*

poi che, in confronto di ciò che è perfetto, viene considerato informe, se ha una qualche forma, per quanto esigua o appena abbozzata, non può essere considerato come nulla: dunque, nella misura in cui è, riceve il suo essere da Dio.

36. Di conseguenza, se anche il mondo è stato creato da qualche materia informe, questa stessa è stata creata interamente dal nulla. Ciò che non ha ancora una forma, può tuttavia riceverla, e può riceverla per la bontà divina: l'avere una forma è infatti un bene. Quindi anche la possibilità di ricevere una forma rappresenta un certo bene: di conseguenza l'Autore di ogni bene ha donato non solo la forma, ma anche la possibilità di riceverla. Così tutto ciò che è, in quanto è, e tutto ciò che non è ancora, in quanto può essere, dipende da Dio. O in altri termini: ogni cosa che ha una forma, in quanto la ha già ricevuta, e ogni cosa che non ha ancora una forma, in quanto la può ricevere, dipende da Dio⁴. Niente perciò realizza completamente la sua natura, senza l'integrità dei suoi caratteri specifici, e questa integrità può provenire solo da chi è fonte di ogni bene. Ma fonte di ogni bene è Dio: da Dio, dunque, deriva ogni integrità.

enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium».

⁴ Nel *De lib. arb.* (II, 17) Agostino si era servito di questo argomento quasi come prova dell'esistenza di Dio: tutto ciò che è mutevole, infatti, può acquistare una forma, ma d'altra parte non può attribuirselo da sé, perché nessun ente creato *col tempo* può auto-attribuirsi *nel tempo* una qualità che non possedeva dall'origine. Basandosi anche sul *De imm. an.* (cf. ad es. 8, 14: «*nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset*») J. Weinberg ritiene questo argomento una riproposizione della prova cosmologica fondata sul principio di causalità, abbastanza simile alla concezione aristotelica e molto cara ai successivi pensatori medievali: ma in questo testo ci sembra di gran lunga prioritaria l'intenzione di superare la tesi demiurgica e di riaffermare la positività del creato. Cf. J. WEINBERG, *Introduzione alla filosofia medievale*, tr. it., Bologna 1985, pp. 35-50.

XIX

Gli enti possono corrompersi solo se naturalmente buoni.

37. A questo punto, quelli che hanno gli occhi della mente ben aperti e non sono né anneriti né turbati dal desiderio funesto di una vana vittoria, comprendono facilmente che le realtà che si corrompono e muoiono sono un bene, quantunque la corruzione e la morte siano di per sé un male¹. Se infatti non fossero private della loro integrità, la corruzione e la morte non arrecherebbero loro di fatto nessun danno: ma se la corruzione non arrecasse nessun danno, non sarebbe davvero tale. Se dunque la corruzione si oppone all'integrità, e non c'è dubbio che l'integrità sia un bene, sono buone tutte le realtà a cui la corruzione si oppone. Ma tutte le realtà a cui si oppone la corruzione, finiscono evidentemente col corrompersi: sono quindi un bene tutte le realtà che si corrompono, e si corrompono perché non sono il bene supremo. Poiché dunque sono buone, vengono da Dio, ma poiché non sono il bene supremo, non sono Dio. Il solo bene che non può corrompersi è infatti Dio. Tutti gli altri beni derivano da Dio e possono, di per sé, corrompersi, perché, di per sé, sono niente: grazie all'intervento divino, invece, o sfuggono alla corruzione o, una volta corrotti, possono essere risanati².

XIX. ¹ Cf. *supra* II, n. 2; *infra* XX, n. 1.

² Se non fossero naturalmente buoni gli enti non potrebbero corrompersi: sembra un paradosso, e invece è l'applicazione di un ragionamento elementare. La corruzione, per essere tale, deve nuocere di fatto, deve essere, cioè, una forma di degenerazione: ma può degenerarsi solo ciò che prima era buono. Cf. anche *De civ. Dei*, XIX, 13.

XX

La malvagità nell'azione, non nella sostanza - L'errore di divinizzare le realtà materiali.

38. Il primo vizio dell'anima ragionevole è la volontà di fare ciò che l'intima e suprema verità proibisce. Per questo motivo l'uomo fu cacciato dal paradiso in questo mondo, passando così dalle realtà eterne a quelle temporali, dall'abbondanza alla povertà, dalla stabilità all'insicurezza: non dunque dal bene sostanziale al male sostanziale — perché nessuna sostanza è un male — ma dal bene eterno ai beni temporali, dal bene spirituale al bene carnale, dal bene intelligibile al bene sensibile, dal bene supremo al bene più basso. C'è dunque un bene amando il quale l'anima razionale commette un peccato, perché tale bene è di ordine inferiore: infatti, è il peccato in sé che è un male, non la sostanza che si ama peccando¹. Non è allora un male quell'albero che si dice situato al centro del paradiso, ma la trasgressione del comando divino, a cui segue la giusta condanna: così, da quell'albero toccato contro il divieto divino, deriva la conoscenza del bene e del male². L'anima infatti, invischiata nel peccato, scontando la pena impara a riconoscere la differenza tra il precetto che non volle osservare e il peccato commesso, e così impara, provandolo, quel male che non conobbe invece cercando di astenersene, e nel confronto ama con più ardore quel bene che, nella disobbedienza, aveva amato in misura minore.

XX. 1 « *Ipsum peccatum malum est, non ea substantia quae peccando diligitur* ». V. *supra* XIII, n. 2; XIX, 37.

² Cf. Gen. 2, 17.

39. Il vizio dell'anima consiste in ciò che ha fatto, e la difficoltà che ne segue è la punizione che deve affrontare: e questo è tutto il male. Agire e soffrire non sono però sostanze: perciò la sostanza non è un male. L'acqua quindi non è un male, come non lo è l'animale che vive nell'aria, poiché si tratta di sostanze: il male è invece il precipitarsi volontariamente nell'acqua e l'annegamento a cui va incontro chi si è tuffato. Lo stilo di ferro è fatto con maestria con un'estremità per scrivere e un'altra per cancellare, è bello nel suo genere e adatto al nostro uso. Ma se uno volesse scrivere con la parte con cui si cancella e cancellare con la parte con cui si scrive, non renderebbe in nessun modo lo stilo un male, ma sarebbe giustamente biasimato per il suo stesso modo di fare: e infatti, qualora si correggesse, dove sarebbe il male? Se qualcuno ad un tratto si mettesse a fissare il sole in pieno giorno, gli occhi, colpiti, rimarrebbero abbagliati; non sarà allora il sole un male, o gli occhi? Niente affatto, poiché sono sostanze: il male è il guardare scriteriatamente, insieme all'abbagliamento momentaneo che ne consegue, e non sarà più tale una volta che gli occhi saranno ristorati dal riposo e si rivolgeranno alla luce in modo conveniente. E neppure quando la stessa luce visibile, che è percepibile dagli occhi, viene venerata al posto della luce della sapienza, che può essere percepita dalla mente soltanto, il male è rappresentato dalla luce: il male è invece la superstizione, per la quale preferiamo servire le creature piuttosto che Dio³. Questo male sparirà del tutto quando l'anima, riconosciuto il Creatore, si sottometterà a Lui solo e si accorgerà che tutto il resto gli è sottomesso per opera sua.

40. Così ogni creatura corporea, se è legata ad un'anima che ama Dio, rappresenta un bene, per quanto infimo, e nel suo genere è una bellezza, perché ha una sua specie e una sua

³ Cf. Rom. 1, 25.

forma. E se anche fosse amata da un'anima che trascura Dio, neppure in questo caso sarebbe un male. Ma poiché invece è un male il peccato di chi la ama in questo modo, diventa causa di pena proprio per chi la ama, lo getta nei travagli, e lo nutre di piaceri fallaci, perché non durano e non saziano, e anzi lo tormentano di dolori. In effetti quando l'armoniosa mutabilità dei tempi compie il suo corso, la bellezza ardentemente desiderata abbandona chi l'amava, si distacca dai suoi sensi mentre soffre nei tormenti, e lo lascia nei crucci del suo errore: egli infatti prende come bellezza suprema una bellezza di infimo ordine, quella della natura corporea, che la carne, attraverso sensazioni ingannevoli, gli ha manifestato in un perverso compiacimento, cosicché, quando pensa, crede di comprendere, e invece è illuso dalle ombre dell'immaginazione. Se poi talvolta, senza osservare integralmente l'ordine della divina provvidenza, ma illudendosi di osservarlo, cerca di resistere alla carne, egli arriva fino alle immagini degli oggetti sensibili, e dona a questa luce che vede circoscritta entro limiti precisi proporzioni immense, ma vane. Egli s'immagina anche la bellezza della dimora futura che si è così costruita, senza accorgersi di portarsi dietro la concupiscenza dei proprio occhi, e di voler uscire da questo mondo con questo stesso mondo. Egli non riesce ad accorgersi che si tratta, in effetti, dello stesso mondo, perché con la sua falsa immaginazione non fa che dilatare all'infinito la parte più fulgida di questo mondo sensibile. E lo stesso può dirsi non solo per la luce, ma anche per l'acqua, il vino, il miele, l'oro, l'argento, la carne, il sangue, le ossa di un qualsivoglia animale e altre cose di questo genere. Non c'è nulla di materiale, infatti, che visto anche una sola volta, non possa essere moltiplicato all'infinito con l'immaginazione, o che, visto in un piccolo spazio, non possa essere esteso all'infinito dalla stessa forza di immaginazione.

Ma se è facile maledire la carne, difficilissimo è invece non giudicare secondo la carne.

XXI

La dispersione del divenire.

41. Per questa perversione dell'anima, conseguenza del peccato e della pena, ogni natura corporea diventa, come dice Salomone, « *Vanità di uomini vani, e tutto vanità. Che vantaggio viene all'uomo da tutto il lavoro per cui si affatica sotto il sole?* »¹. Non inutilmente è stato aggiunto « *di uomini vani* », perché se toglì gli « *uomini vani* », i quali vanno dietro alle realtà di ultimo ordine come se fossero le prime, il corpo non sarebbe di per sé vanità, ma rivelerebbe, senza alcun errore, una sua bellezza, benché minima. La poliedricità delle bellezze temporali, che provengono dall'unità divina, attraverso i sensi corporei ha posto la divisione nell'uomo decaduto, e con la mutevole varietà, ne ha moltiplicato i desideri: così, mentre insegue ora una cosa, ora un'altra, e niente gli rimane, hanno preso piede questa abbondanza stancante e, se si può dire, questa ricca povertà².

Così dal tempo del frumento, del vino e dell'olio è caduto nella dispersione³, in modo tale da non poter più ritrovare l'identico, cioè la natura immutabile e unica, seguen-

XXI. ¹ In realtà Eccl. 1, 2-3. In Agostino « *vanitas vanitatum* »: così si spiega la traduzione e la successiva precisazione agostiniana. Cf. *Retract.* 1, 7, 3 (a proposito, però, del *De mor. Eccl.* e del *De mor. Manich.*): « *Item, quod posui de libro Salomonis, 'vanitas vanitatum', dixit Ecclesiastes; in multis quidem codicibus legi, sed hoc Graecus non habet: habet autem 'vanitas vanitatum', non 'vanitatum'* ».

² « *Ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas* »: è lo « stadio estetico » della vita, caratterizzato dalla dispersione e dal continuo rinvio di un impossibile appagamento.

³ Cf. Sal. 4, 8 e l'esegesi corrispondente in *Enarr. in Ps.* 4, 9.

do la quale non potrebbe sbagliare e che una volta raggiunta lo libererebbe dal dolore. In questo caso godrà anche della redenzione del corpo ⁴, che non sarà più soggetto a corruzione. Ora, invece « *un corpo corruttibile appesantisce l'anima e la dimora terrena opprime la mente piena di sollecitudini* » ⁵, perché l'esigua bellezza dei corpi è imprigionata dall'ordine del divenire. E infatti è la bellezza più bassa proprio per questo motivo, perché non può averne tutti i tratti insieme, ma essi si succedono di continuo, e in questo modo compongono in un'unica bellezza il numero delle forme temporali.

XXII

L'armonia complessiva del mondo.

42. Tutto questo, però, non è male per il fatto che passa. Allo stesso modo, infatti, anche il verso è bello nel suo genere, quantunque non si possano affatto pronunciare due sillabe contemporaneamente. Quando si pronuncia la seconda, la prima è già passata, e così successivamente si giunge al termine, in modo tale che l'ultima sillaba risuona senza le precedenti, e tuttavia si lega ad esse per ottenere il ritmo e la bellezza metrica. Ma non per questo l'arte della metrica, con la quale si costruisce il verso, è così schiava del tempo, che la sua bellezza sia ripartita nel succedersi dei piedi: essa comprende simultaneamente tutti gli elementi di cui si forma il verso, il quale a sua volta non li comprende

⁴ Cf. Rom. 8, 23.

⁵ Sap. 9, 15.

tutti nello stesso tempo, poiché le sillabe successive eliminano le precedenti. E tuttavia anche il verso è bello, perché mostra le ultime tracce di quella bellezza che l'arte metrica conserva costantemente e immutabilmente.

43. Come però alcuni, dal gusto anomalo, amano più il verso che l'arte stessa con cui viene formato il verso, perché si curano più dell'udito che dell'intelligenza, così molti amano le realtà temporali e non cercano la divina provvidenza creatrice e ordinatrice dei tempi. Nel loro amore per le realtà temporali, essi non vorrebbero che passasse ciò che amano, e in questo sono tanto illogici come chi volesse, nella recitazione di qualche splendido carme, sentire sempre pronunciare una stessa sillaba. Non è dato però di trovare questo genere di amatori della poesia, mentre il mondo è pieno di gente che stima le cose proprio in questo modo, e la ragione è che non c'è nessuno che non possa udire facilmente non solo un verso, ma l'intero carme, mentre nessun uomo può cogliere nel suo insieme la serie dei secoli¹. A questo bisogna aggiungere il fatto che noi non facciamo parte della poesia, mentre siamo condannati a partecipare allo svolgersi dei secoli. La recitazione di un carme è sottoposta al nostro giudizio, i secoli si compiono invece col nostro lavoro.

Non piacciono i giochi del circo a chi rimane sconfitto: e tuttavia il suo insuccesso serve al loro successo², e questa non è che un'imitazione della vera realtà. La sola ragione infatti per cui gli spettacoli ci sono interdetti è il pericolo

XXII. ¹ L'esaltazione della bellezza e dell'armonia del creato ricorre di frequente nell'opera agostiniana, come, per citare alcuni esempi, in: *De ord.* I, 8, 25 (dove l'armonia traspare perfino dal combattimento dei galli) e II, 11, 33-34; *De mus.* VI, 17, 57-58; *Conf.* I, 3, 3; X, 6, 8; XIII, 32, 47; *Enarr. in Ps.* 144, 13; *Sermo* 141, 2.

² Ancora un efficace gioco basato sull'allitterazione: « *sed tamen* (scil. *ludi*) *cum ejus dedecore decori sunt* ». V. anche *supra* IV, n. 1.

di allontanarsi, ingannati dalle ombre delle cose, dalla vera realtà, di cui essi, appunto, sono come ombre. Così la fondazione e la conduzione del nostro universo dispiacciono solo alle anime empie o ai dannati; ma nonostante la loro sventura, piacciono ai molti che sono vincitori sulla terra o contemplano dal cielo senza più pericolo: niente di giusto, infatti, può dispiacere al giusto.

XXIII

L'ordine del creato.

44. Se l'anima razionale è infelice per le sue colpe, o beata per le sue virtù; se ogni creatura irrazionale deve cedere a una più potente, o obbedire a una migliore, o misurarsi con una uguale, o tenere in esercizio chi lotta, o nuocere a chi è condannato; se infine ogni corpo è al servizio dell'anima, nella misura in cui questa lo merita e per quanto lo permette l'ordine delle cose, niente vi è di malvagio nell'intera natura: il male viene a ciascuno per le sue proprie colpe.

Inoltre, quando l'anima rigenerata dalla grazia divina, ristabilita nella sua integrità insieme al corpo restituito alla sua primigenia stabilità, soggetta all'unico Dio da cui è stata creata, comincerà a dominare il mondo senza esserne dominata, non potrà esservi più alcun male per lei. Infatti quella bellezza inferiore delle vicende temporali che prima si attuava *con lei*, si attuerà invece *sotto* la sua direzione, e vi saranno, come è scritto, « *Cielo nuovo e terra nuova* »¹, senza che le anime si affatichino su una parte soltanto, perché regneranno su tutto. « *Tutto è vostro* » — dice infatti

XXIII. ¹ Ap. 21, 1; cf. Is. 65, 1.

l'Apostolo — « voi appartenete a Cristo, e Cristo a Dio »² e « capo della donna è l'uomo, capo di ogni uomo è Cristo, e capo di Cristo è Dio »³. Poiché dunque la corruzione non è nella natura dell'anima, ma è ad essa contraria, e si esaurisce nel peccato e nella sua pena, è facile comprendere che nessuna natura, o meglio, se si vuole, nessuna sostanza o nessuna essenza è male.

D'altronde, i peccati e le pene dell'anima non possono in nessun modo deturpare l'universo. Infatti la sostanza razionale⁴, purificata da ogni peccato e sottomessa a Dio, domina le altre, che le sono sottomesse. A chi poi ha peccato viene invece riservato il posto che si addice al suo stato, affinché tutto, sotto l'azione di Dio che ha creato e governa l'universo, conservi il suo decoro. Anzi, la bellezza dell'intero creato rimane inattaccabile proprio per queste tre componenti: la condanna dei peccatori, la condotta dei giusti, la perfezione dei beati⁵.

² I Cor. 3, 22.

³ I Cor. 11, 3.

⁴ « *Rationalis substantia* »: Agostino nel *De ord.* (II, 11, 31), richiamandosi piuttosto genericamente a *doctissimi viri*, aveva tracciato una sottile ma non del tutto necessaria distinzione tra *rationale* e *rationabile*: « *nam rationale esse dixerunt quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum* ». Si tratta appunto della distinzione tra la facoltà e i suoi prodotti: il traduttore (cf. S. AGOSTINO, *Dialoghi*, a cura di D. GENTILI, Roma 1970, p. 329) rende *rationale* con ragionevole e *rationabile* con razionale. In questo testo, tuttavia, ci pare che l'uso di razionale in riferimento alla facoltà non dia adito ad equivoci, e sia sufficientemente vicino all'uso italiano.

⁵ Il tema dell'*εὐκωσύα* e dell'ordine supremo armonizzatore dei contrasti era abbastanza diffuso nell'antichità. Una linea ideale, alquanto sommaria, comprenderebbe: ERACLITO (D.K. 22 B 8); FILOLAO (D.K. 44 A 1); PLATONE (*Timeo* 56c, *Repubblica* 430e-431e); ARISTOTELE (*Metafisica*, A, 5, 985b-23 a proposito delle concezioni pitagoriche); CICERONE (*De natura deorum*, II, 47-53); PLOTINO (*Enneadi*, V, 1, 53) e *Corpus hermeticum*, I, 14-19.

XXIV

Autorità e ragione.

45. Perfino la stessa cura che la divina provvidenza ci offre nella sua ineffabile bontà è di un'ammirevole bellezza nei suoi gradi e nel suo sviluppo. Essa comprende infatti l'autorità e la ragione ¹. L'autorità richiede la fede, e prepara

XXIV. ¹ Cf. *Contra Ac.* III, 20, 43; *De ord.* II, 9, 26; *De mor. Eccl.* I, 2, 3; *De util. cred.* 1, 9; *De Trin.* XV, 2, 2 (« La fede domanda e la ragione trova »); *Sermo* 118, 1 (« La fede precede e l'intelligenza segue »). Il *De ord.* è particolarmente significativo: « *Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum obscuritas nos movet, aut rationem, aut certe auctoritatem* » (II, 5, 16). Si chiarisce già che « *tempore auctoritas, re autem ratio prior est* », dal momento che « *evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam* », così che « *quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimaee praecepta sectatur* » (II, 9, 26). Si hanno quindi autorità e ragione; questa ha la priorità, nella sostanza, ma è cronologicamente preceduta dalla prima: l'*auctoritas* è la propedeutica necessaria ad avviare la ricerca non solo in campo metafisico e morale, ma anche in campo fisico (*magna*). Ciò che viene creduto sulla base dell'autorità sarà poi nella ricerca riconosciuto provvisto dei caratteri della razionalità: certo vi sono anche coloro che si accontentano della sola autorità, e vivono onestamente e con pietà. Ad essi sarà certamente riservato il regno dei cieli: ma è difficile considerarli pienamente felici nella vita terrena. Affermazione, questa, che dovrebbe far riflettere chi legge Agostino in chiave esclusivamente fideistica e volontaristica. Ma l'*auctoritas* « *partim divina est, partim humana: sed vera, firma, summa ea est quae divina nominatur* » (*De ord.* II, 9, 27). Si è sostenuto talvolta che Agostino è forse il primo ad attribuire tanta importanza all'*auctoritas*, condizionando così il pensiero medievale. Ma occorre distinguere: l'*auctoritas* dei testi profani non è mai sclerotizzata alla certezza inoppugnabile, e se riguarda autori pagani, il problema non si pone neppure, data la loro estraneità al piano soteriologico. Semmai si può rimproverare ad Agostino una cultura profana un po' troppo erudita e libresca, che

l'uomo al ragionamento. La ragione conduce l'uomo alla comprensione e alla conoscenza. Ma anche nell'autorità rientra la ragione, nella scelta di chi debba esser creduto: del resto, la stessa verità ormai conosciuta e chiara rappresenta l'autorità suprema. Ma poiché siamo immersi nelle realtà temporali e per amore di esse siamo allontanate da quelle eterne, viene prima, cronologicamente, e non per natura e eccellenza, la cura temporale che ci chiama alla salvezza non per la via della conoscenza, ma per quella della fede. Infatti è sul luogo stesso in cui cade che ciascuno deve appoggiarsi per rialzarsi. Dobbiamo quindi fare affidamento sulle stesse forme corporee che ci tengono schiavi per conoscere quelle che la

si giustifica non solo in relazione alla collocazione storica ormai banale del patrimonio retorico dell'epoca, ma anche per la sua scarsa « *curiositas* » per la vecchia cultura, via via più marcata nel segno della coscienza della superiorità e della reale capacità sostitutiva della nuova cultura cristiana (sul problema: H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴; per l'*authoritas* nell'antichità cf. PLATONE, *Fedone* 85b; SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, I, 23-24; CICERONE, *De natura deorum* I, 5, 10). C'è poi l'*authoritas* delle Scritture che diventa addirittura, non senza rischi, la principale fonte di ricostruzione storiografica per Agostino (ad es. *De civ. Dei*, XI, 2-3), pur nell'ampio spettro di possibilità offerto da quel « pluralismo ermeneutico » di cui si diceva. La vera *authoritas*, per Agostino, è però quella del Maestro Interiore, di Cristo, superiore a quella scritturale e a quella del magistero ecclesiastico, come ben coglie Lütcke (*Auctoritas bei Augustin*, cit., p. 125): « *Augustin gründet also die 'divina auctoritas' auf die Autorität Christi, genauer in der Terminologie der gegenwärtigen theologischen Diskussion formuliert, auf die Autorität des historischen Jesus; die Autorität der Kirche und der Bibel ist einer von dieser Autorität abgeleitet. Jesus ist der 'auctor' der christlichen Wahrheit, der 'auctor' der christlichen Predigt* ». Per la *ratio* (v. *supra* X, n. 1) cf. *De ord.* II, 11, 30: « *Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens* »; si può anche ipotizzare la sua distinzione dalla *mens* come un abbozzo di distinzione tra una tipologia funzionale e una strutturale. Sull'argomento v. anche *supra* introd.

carne non può presentarci. Chiamo forme corporee quelle che sentiamo con il nostro corpo, cioè per mezzo degli occhi, delle orecchie e degli altri sensi. Che nella fanciullezza si sia attirati dall'amore delle forme della carne e dei corpi, è una necessità; nell'adolescenza quasi una necessità; in seguito, col procedere degli anni, non lo è più.

XXV

L'autorità da seguire.

46. La divina provvidenza si cura non solo, per così dire, privatamente, dei singoli uomini, ma anche, si potrebbe dire, pubblicamente, dell'intero genere umano¹. La sua azione sui singoli la conoscono Dio, che agisce, e gli uomini che ne sono beneficiati. La sua azione sull'intero genere umano volle che ci fosse manifestata attraverso la storia

XXV. ¹ Anche questa appare come una specie di « contabilità a partita doppia » (v. *supra* VI, n. 4), condotta, però, su di un unico registro: Agostino ha sempre strenuamente sostenuto la tesi per cui la salvezza, anche se non è raggiunta da tutti, rimane un evento più collettivo che individuale. Fuori dalla Chiesa, intesa non rigidamente come istituzione, ma come struttura sacramentale e città terrena pellegrina (almeno in parte), è difficile trovare salvezza. La Chiesa sovratemporale, a sua volta, si caratterizza significativamente come *socialis vita sanctorum*. Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, q. 44. Inoltre la precisazione agostiniana non è affatto superflua se si considera che anche laddove il pensiero greco era arrivato all'idea di provvidenza (πρόνοια), come negli stoici, essa era caratterizzata impersonalmente e non si rivolgeva ai singoli. Così anche in Plotino, il cui secondo trattato della terza *Enneade* (Περὶ προνοίας) doveva essere ben noto ad Agostino.

e la profezia. La fede nelle vicende temporali, sia passate sia future, è una questione che attiene più al credere che al comprendere. Ma è compito nostro considerare a quali uomini o a quali libri si debba credere per venerare convenientemente Dio, unica nostra salvezza. La prima questione è allora quella di sapere se si debba credere a coloro che ci invitano al culto di molti dei, o a coloro che ci invitano ad adorare un unico Dio. Chi potrà dubitare che bisogna seguire senza esitazione questi ultimi, tanto più che gli stessi sostenitori del politeismo finiscono col convenire su questo unico ordinatore e Signore di tutti? Certamente i numeri cominciano dall'unità: prima di tutto, allora, bisogna seguire coloro che affermano che si deve onorare soltanto l'unico sommo Dio come il vero Dio. Se presso di questi la verità non splendesse chiara, allora soltanto si dovrebbe cambiare². Come nell'ordine naturale è maggiore l'autorità di uno solo, che riporta tutto all'unità, e come tra gli uomini la moltitudine non dispone di nessuna potenza, se non è unitaria, se non condivide, cioè, le stesse opinioni, così in campo religioso l'autorità di coloro che richiamano all'unità deve essere più grande e più degna di fede.

47. Una seconda considerazione riguarda il dissenso nato tra gli uomini a proposito del culto da prestarsi all'unico Dio. Ma noi sappiamo che i nostri antenati, grazie a quel

² Nelle *Retract.* I, 13, 6 Agostino si affretta a chiarire che questo passo, in sé effettivamente piuttosto ambiguo, dev'essere inteso come misurato all'interlocutore, e non come se egli dubitasse veramente dell'assoluta certezza dell'unico Dio cristiano: «*Quod ita potest videri dictum, quasi de hujus religionis veritatem dubitaverim. Dixi autem sicut ei congruebat ad quem scribebam. Sic enim dixi, 'si apud hos veritas non eluxerit', nihil dubitans quod apud eos elucesseret; quemadmodum ait Apostolus, 'Si Christus non resurrexit' (I Cor. 15, 14), non utique dubitans quod resurrexit*».

gradino della fede col quale ci si eleva dalle realtà temporali a quelle eterne, si sono lasciati guidare — e non poteva essere diversamente — dai miracoli visibili: e questo fu fatto, per loro tramite, affinché tali segni non fossero più necessari per i discendenti. Una volta stabilitasi e diffusasi su tutta la terra la chiesa cattolica, Dio non ha concesso che tali miracoli continuassero fino ai nostri tempi, perché l'anima non chiedesse sempre segni visibili, e la loro stessa frequenza non raffreddasse il genere umano, che si era invece infiammato per il loro carattere di novità³. E non c'è dubbio che bisogna credere a coloro che, pur predicando quelle verità a cui pochi riescono ad arrivare, riuscirono tuttavia a convincere le folle a seguirli.

³ I grandi segni che caratterizzarono il tempo forte dell'Incarnazione e quello dell'universalizzazione della Chiesa cattolica nella vigorosa spinta evangelizzatrice non hanno ormai più luogo. Ma ciò non vuol dire che talvolta non continuino a verificarsi, spesso segretamente, miracoli compiuti nel nome di Cristo. Così nelle *Retract.* I, 13, 7: «*non enim nunc usque cum manus imponitur baptizatis, sic accipiunt Spiritum sanctum, ut loquantur linguis omnium gentium; aut nunc usque ad umbram transeuntium praedicatorum Christi sanantur infirmi; et si qua talia facta sunt, quae postea cessasse manifestum est. Sed non sic accipiendum est quod dixi, ut nunc in nomine Christi fieri miracula nulla credantur. Nam ego ipse quando istum ipsum librum scripsi, ad Mediolanensium corpora martyrum in eadem civitate caecum illuminatum fuisse jam noveram, et alia nonnulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere, nec ea quae cognoscimus, enumerare possimus*». Agostino richiama quindi un miracolo a cui egli stesso ebbe modo di assistere, la guarigione di un cieco, e che dovette essere pressoché contemporaneo alla stesura dell'opera. Tale esperienza gli rimarrà quasi come cavallo di battaglia, giacché la ricorda anche nelle *Conf.* IX, 7, 16, nei *Sermones* (318, 1; 286, 5) e nel *De civ. Dei*, XXII, 8, 3. I corpi dei martiri a cui si fa riferimento nel testo delle *Retract.* sono quelli dei santi Protasio e Gervasio, ritrovati grazie ad una rivelazione ricevuta in sogno da Ambrogio. E difatti il miracolo viene ricordato anche da Ambrogio: cf. *Epist.* 85 e *Sermo* 91.

Ora si tratta, in effetti, di vedere a chi si debba prestar fede, prima che ciascuno sia in grado di iniziare un ragionamento sulle realtà divine e invisibili: infatti nessuna autorità umana può essere anteposta alla ragione stessa di un'anima assai pura, che ha raggiunto l'evidenza della verità. Ma a questa verità nessuna superbia ci potrà condurre. E senza la superbia, non ci sarebbero né eretici, né scismatici, né circoncisi secondo la carne, né adoratori delle creature o dei simulacri. Eppure, se non ci fossero uomini di questo genere, prima della perfezione promessa del popolo, la ricerca della verità sarebbe condotta con molta maggior pigrizia.

XXVI

Le sei età del vecchio e del nuovo uomo.

48. Ecco dunque come la divina provvidenza distribuisce nel tempo il suo soccorso a coloro che, col peccato, hanno meritato questa condizione mortale. Di ogni uomo che nasce ci si preoccupa, per prima cosa, della sua natura e della sua istruzione. La prima età, l'infanzia, viene impiegata tutta per nutrire il corpo, e con la crescita viene completamente dimenticata. All'infanzia segue la fanciullezza, della quale cominciamo a trattenere i primi ricordi. Alla fanciullezza succede l'adolescenza, a cui la natura concede la possibilità di generare e di diventare padri. All'adolescenza segue la gioventù piena, l'età delle funzioni pubbliche e della responsabilità giuridica, in cui la proibizione più rigida dei peccati e la pena che costringe in schiavitù i peccatori provocano nelle anime che vivono secondo la carne sussulti passionali

particolarmente violenti e raddoppiano le colpe commesse. Non è più un semplice peccato, infatti, rendersi colpevole di un'azione che non è solo malvagia in sé, ma è anche espressamente proibita. Dopo le difficoltà della gioventù, la piena maturità apporta un certo riposo. Da qui ci conduce fino alla morte l'età peggiore e più soggetta alle malattie. Questa è la vita dell'uomo che vive secondo il corpo e rimane prigioniero del desiderio delle realtà temporali. Questo è quello che viene chiamato uomo vecchio, uomo esteriore e uomo terreno¹, quand'anche riuscisse a raggiungere quella che il volgo chiama felicità in uno stato ben regolato, sotto i re o sotto i principi, sotto le leggi o sotto tutte queste cose insieme. Del resto, anche il popolo che insegue le realtà terrene non potrebbe essere ben organizzato diversamente: anch'esso gode infatti di un suo grado di bellezza.

49. Questo tipo di uomo, che abbiamo descritto come vecchio, esteriore e terreno, sia che rimanga nei limiti della sua natura, sia che oltrepassi la misura di una giustizia servile, alcuni lo portano con sé dalla culla alla tomba. Altri invece, pur iniziando necessariamente la vita con questo modello, rinascono internamente, e con la forza dello spirito e il progresso della sapienza distruggono e uccidono le sue parti restanti per sottoporsi alle leggi celesti, nell'attesa del rinnovamento completo dopo la morte visibile. Questo è l'uomo nuovo, interiore, celeste², che, analogamente, ha anch'egli le sue età spirituali, scandite non dagli anni, ma dai progressi. La prima età si compie nel seno della storia, che lo nutre di utili esempi. Nella seconda, in cui non è più tenuto nel seno dell'autorità umana, ma si volge con i passi della ragione verso la legge suprema e immutabile, già si scosta dalle realtà umane per indirizzarsi a quelle divine.

XXVI. ¹ Cf. Rom. 6, 6.

² Cf. Ef. 4, 24.

Nella terza, già più gagliarda, cerca di far sposare i desideri della carne con la forza della ragione, e quando la vita si unisce con l'intelligenza e si ricopre del velo del pudore, gioisce internamente di una dolcezza quasi coniugale, in modo da vivere giustamente non per costrizione, ma perché, se anche tutti lo permettessero, non avrebbe più alcun piacere a peccare. Nella quarta compie queste stesse cose in modo molto più risoluto e ordinato, e procede verso l'uomo perfetto³, ormai in grado di sostenere e di infrangere tutte le persecuzioni, le tempeste e i flutti di questo mondo. Nella quinta gode sotto ogni aspetto della pace e della tranquillità, e vive nelle ricchezze e nell'abbondanza del regno immutabile e della somma e ineffabile sapienza. Nella sesta, età della trasformazione totale nella vita eterna, compie il passaggio, fino all'oblio completo della vita terrena, alla forma perfetta che è fatta ad immagine e somiglianza di Dio⁴. La settima è già la pace dell'eternità, la felicità perpetua che non ammette più distinzioni di età⁵. Come infatti la morte è la fine dell'uomo vecchio, così la vita eterna rappresenta la fine dell'uomo nuovo⁶: il primo è infatti l'uomo del peccato, l'altro quello della giustizia⁷.

³ Cf. Ef. 4, 13.

⁴ Cf. Gen. 1, 26 (27).

⁵ Cf. Gen. 2, 1-3.

⁶ Cf. Rom. 6, 21-23.

⁷ Le età sono dunque propriamente sei, perché la settima si colloca fuori dal tempo. È forse opportuno ricordare la terminologia latina adottata da Agostino in questa periodizzazione: *infantia* (che comprende più o meno i primi 7 anni di vita); *pueritia* (dai 7 ai 17 anni circa); *adulescentia* (fino ai 30 anni circa); *iuventus*; *aetas senior*; *aetas debilis*. Nel *De div. quaest.* e nel *De civ. Dei* a queste due si sostituiscono *gravitas* e *senectus*: nel *De civ. Dei*, soprattutto le sei età scandiscono in senso storico l'intera *Heilsgeschichte* dell'umanità (cf. X, 14; XVI, 24; XXI, 16; XXII, 30; e, in modo particolare, XVI, 43). Le fonti sono svariate: dalla *Repubblica* platonica a GIULIO

XXVII

Due generi di uomini nella storia.

50. Questi due uomini, senza alcun dubbio, sono tali che uno di essi, quello vecchio e terreno, può essere portato da un solo uomo per tutta la vita, mentre nessuno può portare quello nuovo e celeste, in questa vita, senza quello vecchio: infatti bisogna cominciare e continuare col vecchio, sebbene venga sempre più meno mentre l'altro progredisce, fino alla morte visibile. Così, analogamente, tutto il genere umano, che può essere considerato come la vita di un solo uomo da Adamo alla fine del mondo ¹, è governato dalle leggi della divina provvidenza in modo tale da sembrarci

FLORO (*Epitome*, I, 1) secondo Scholz, ma anche Seneca il Vecchio, AMMIANO (XIV, 6, 3) e la *Vita Cari* (2, 1) dell'*Historia Augusta*, secondo Loi. Numerose anche le fonti cristiane, già segnalate da Scholz e da Alici: BARNABA, *Epist.* XV, 4; IRENEO, *Adversus haereses*, V, 28, 3; LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, VII, 14; AMBROGIO, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII, 7; CIPRIANO, *Ad Fortunatum*, 2; GIROLAMO, *Epist.* 140, 8. Tra la letteratura, oltre all'opera dello SCHOLZ (*Glaube und Umglaupe in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, Leipzig 1911, pp. 154-165), segnaliamo: K. H. SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre*, Bonn 1966; R. HÄUSSLER, *Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs*, in «Hermes» 92, 1964; S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1959, pp. 27-39; IDEM, *Il pensiero storico classico*, II, Bari 1966, pp. 247-263. Sul problema del ritmo esamerale della creazione, la concezione esamilenaristica della storia e, in generale, sulla dottrina delle sei età in ambito patristico cf. J. DANIELOU, *La typologie millenariste de la semaine*, in «Vigiliae Christianae» 2, 1948; A. LUNEAU, *L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964. V. *infra* XXVII, 50.

XXVII. ¹ V. *supra* XXVI, n. 7.

diviso in due generi². Uno è rappresentato dalla folla degli empi, che riproducono, dall'inizio alla fine del mondo, l'immagine dell'uomo terreno³. L'altro è dato dalla successione del popolo dedito al culto dell'unico Dio, che tuttavia, da Adamo a Giovanni il Battista, conduce la vita dell'uomo terreno con una giustizia in qualche modo servile: la sua storia viene chiamata Antico Testamento, e sembra indicare la promessa di un regno terreno. Ma questa storia, nel suo insieme, non è altro che un'immagine del nuovo popolo e del Nuovo Testamento, promessa del Regno dei cieli⁴. La vita nel tempo di questo popolo si estende dalla venuta di Cristo nell'umiltà fino al giorno del giudizio, quando tornerà nello splendore⁵. Dopo il giudizio, distrutto l'uomo vecchio, avrà luogo quel cambiamento che promette una vita simile a quella degli angeli: « *Tutti infatti risorgeremo, ma non tutti saremo cambiati* »⁶. Risorgerà dunque il popolo pio, per trasformare nell'uomo nuovo ciò che resta del vecchio. Risorgerà anche il popolo degli empi, che ha portato

² Si affaccia qui forse per la prima volta, assieme alla metafora di V, 9 (v. anche n. 4), quell'idea così centrale in Agostino che un donatista *sui generis*, Ticonio, esprimerà con la celebre formula del *corpus bipartitum*. Solo Guitton tende a posticipare la genesi di questa concezione di qualche anno, rinvenendola nel *Contra Faust.* (397-8). Lo sviluppo fino all'affresco finale del *De civitate* è noto: *De cathechiz. rud.* 19, 31; *Contra Epist. Parm.* II, 9; *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20; *Enarr. in Ps.* 9; 145, 20; 147, 5; 148, 4. Si tenga però presente che, proprio contro i donatisti, fino al giudizio finale tale *corpus bipartitum* rimane sempre *corpus permixtum*, come l'immagine ricorrente del grano e della zizzania dimostra. Sull'argomento: A. LAURAS, *Deux cités, Jerusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du 'De civitate Dei'*, in AA.VV., *Estudios sobre la 'Ciudad de Dios'*, El Escorial 1954, vol. I, pp. 117-152.

³ Cf. I Cor. 15, 49.

⁴ V. *supra* XVII, n. 5.

⁵ Cf. Mt. 24, 30; 25, 31.

⁶ Così, probabilmente, Agostino intende I Cor. 15, 51.

dall'inizio alla fine l'uomo vecchio, per precipitare nella seconda morte⁷.

Chi legge con attenzione le Scritture vi ritrova l'articolazione delle età, e non ha timore né della zizzania né della pula. L'empio infatti vive per l'uomo pio, e il peccatore per il giusto, affinché questi, stimolato dal confronto, si elevi con più impegno fino a raggiungere la perfezione.

XXVIII

Le diverse modalità d'intervento della provvidenza.

51. Tutti coloro che ai tempi del popolo terreno meritano di giungere all'illuminazione dell'uomo interiore, aiutarono secondo le circostanze il genere umano, mostrando ciò che quella determinata età richiedeva, e velando con la profezia ciò che allora non era opportuno svelare. Così appaiono i patriarchi e i profeti a chi si accosta alle Scritture non in modo puerile, ma approfondendo con rispetto e diligenza il segreto tanto salutare e tanto grande delle realtà umane e divine. La stessa cosa mi sembra sia praticata con grande cautela anche nei tempi del popolo nuovo da uomini insigni che, seguendo la Chiesa cattolica, vivono secondo lo

⁷ Cf. Ap. 2, 11; 21, 8. La seconda morte, per Agostino, non comporta l'annullamento totale dell'anima e del corpo, e neppure la perdita della sensibilità, come nel caso della prima morte: ma questa sensibilità non potrà percepire che dolore, e sotto questo profilo non è impropria l'adozione del termine morte. Sull'argomento esiste uno studio di J. C. PLUMPE, *Mors secunda*, in AA.Vv., *Mélanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux 1951, vol. I, pp. 387-403.

spirito. Essi, quando hanno a che fare con le folle, evitano di trattare argomenti che non sono ancora alla loro portata: e così nutrono costantemente e con abbondanza di latte i più, che, pur desiderosi, non sono ancora in grado di reggere quel nutrimento più consistente che viene riservato a un numero ristretto di sapienti. Espongono, cioè, la sapienza a chi è perfetto¹, mentre agli uomini che pur appartenendo al popolo nuovo vivono secondo la carne ad un livello più elementare, nascondono alcune verità, come se fossero ancora piccoli, ma senza mai mentire². Non si curano infatti della vanità degli onori e della vuotaggine degli elogi, ma soltanto del bene di coloro con cui hanno meritato di esser compagni in questa vita. Questa è infatti la legge della divina provvidenza: nessuno sarà aiutato a conoscere e ad accogliere la grazia di Dio da chi gli è superiore, se non aiuterà con affetto puro, allo stesso fine, chi gli è inferiore. Così dal peccato che la nostra natura³ ha commesso nel primo peccatore, il genere umano è diventato una grande gloria e un grande gioiello dell'intero creato, e viene governato con tanta saggezza dalla divina provvidenza che il suo inefabile soccorso ha trasformato la stessa deformità del vizio in non so quale genere peculiare di bellezza.

XXVIII. ¹ Cf. I Cor. 2, 6.

² Cf. I. Cor. 3, 1-3; Eb. 5, 12.

³ Qui *natura* denota proprio il genere umano: non si tratta, cioè, di una deroga al principio per cui il male non deriva dalla natura, ma dall'azione.

XXIX

La ragione, privilegio degli uomini.

52. Poiché — mi sembra — abbiamo parlato a sufficienza, almeno per il momento, dei benefici dell'autorità, vediamo fin dove possa avanzare la ragione, innalzandosi dalle realtà visibili a quelle invisibili, dalle realtà temporali a quelle eterne. Non deve essere per noi inutile e vano contemplare la bellezza del cielo, l'ordine degli astri, lo splendore della luce, l'alternarsi del giorno e della notte, i cicli mensili della luna, la ripartizione dell'anno in quattro stagioni in parallelo al numero degli elementi, la grande potenza dei semi che producono le specie e i numeri¹, e tutti gli enti che nel loro proprio genere conservano il proprio carattere e la propria natura. Quando consideriamo tutte queste cose, non dobbiamo esercitare una curiosità vana ed effimera, ma dobbiamo servircene come un gradino verso le realtà immortali ed eterne². Il passo immediatamente successivo è infatti quello di rivolgere l'attenzione a cosa sia questa natura vivente in grado di avvertire tutti questi fenomeni, e che deve essere necessariamente superiore al corpo, dal momento che gli conferisce la vita. Una qualunque massa, per

XXIX. ¹ V. *infra* XL n. 2.

² « *Semper manentia* »: il μένειν è un attributo tradizionale delle realtà supreme, particolarmente rivalorizzato dal neopitagorismo e dal neoplatonismo. Per Numenio caratterizza solo la prima ipostasi, la cui immutabilità viene definita come « movimento connaturato », non tanto difformemente, in fondo, dalla definizione aristotelica del motore immobile. Con Plotino, e più ancora con Proclo, la μὴνὴ diventa tipica dell'attività di ogni ipostasi, di cui rappresenta il primo momento: il permanere, appunto.

quanto possa splendere di questa luce visibile, non merita un posto elevato nella nostra stima, se è priva di vita³.

53. Ma poiché nessuno contesta che anche gli animali irrazionali vivano e sentano, l'eccellenza dell'animo umano risiede non nel sentire, ma nel giudicare le realtà sensibili. La gran parte degli animali ha la vista più acuta di quella degli uomini, e percepisce con maggiore precisione le proprietà dei corpi; ma formulare giudizi sui corpi non è proprio della vita che si limita a sentire, ma di quella che usa anche la ragione: ed è questa che manca alle bestie e che ci rende superiori. È estremamente facile capire che chi giudica è superiore alla cosa giudicata, e per di più la vita della ragione non giudica solo le cose sensibili, ma anche i sensi stessi. La vista, infatti, può solo registrare il fenomeno, ma non può in alcun modo spiegare perché il remo, specchiandosi nell'acqua, appaia necessariamente infranto, e perché gli stessi occhi non possano percepirlo diversamente⁴. È

³ Quella che sembra una riproposizione del classico argomento teleologico piega subito, in modo sorprendente, verso il soggetto umano, unico centro di attribuzione dei significati e unico essere, sulla terra, in grado di giungere alla verità trascendente. Non è irrilevante che la bellezza del creato venga riferita non direttamente a chi ne è stato l'Autore, ma alla creatura umana, capace di percepirla, di averne coscienza e di coglierne il significato. V. *infra* XXXIX, 72, n. 3.

⁴ La posizione di Agostino sulla conoscenza sensibile è piuttosto complessa. È ovvio che *ratio* e *intellectus* sono strumenti conoscitivi decisamente superiori, ma non per questo le informazioni dei sensi sono prive di una certa validità: « Essa (scil. la città di Dio) crede ai sensi, di cui l'anima si serve per mezzo del corpo dinanzi all'evidenza di qualunque cosa, poiché ben più infelice è l'errore di chi pensa che non si debba mai credere ad essi » (*De civ. Dei*, XIX, 18, tr. Alici, p. 973). Inoltre, l'unità anima-corpo è ribadita più volte da Agostino: l'anima sente per mezzo del corpo (*Solil.* II, 3, 3; *De mus.* VI, 5, 10; *Conf.* X, 6, 9; *Enarr. in Ps.* 41, 7; *De Gen.*

chiaro quindi che come la vita capace di sentire è superiore al corpo, così la vita razionale è superiore ad entrambi.

ad litt. XII, 24, 51). Infine, c'è almeno un'altra componente da sottolineare, e cioè la possibilità che il messaggio dei sensi corporei sia di natura indicale, e l'errore sopravvenga nel corso dell'elaborazione da parte delle facoltà superiori. Ad una ipotesi di questo tipo ci sembra spinga proprio l'esempio del remo infranto nell'acqua, di cui Agostino si era già servito, insieme ad altri fenomeni analoghi (l'oscillazione delle torri, ad es.) nel *Contra Ac.*, all'interno di un dialogo fittizio tra un epicureo e un accademico sulla validità dei sensi (III, 11, 26): « *Ergone verum est quod de remo in aqua vident? Prorsus vero. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit* ». Questo passo appare di una fecondità e audacia sorprendente, e mostra, tra l'altro, come anche l'intera gnoseologia agostiniana andrebbe riformulata in prospettiva semiologica. Ma è anche vero che il problema eccede, e di molto, la semplice sfera gnoseologica: non sono i sensi ad essere in sé assolutamente ingannevoli, ma è la verità ad essere completamente trascendente, e a porsi, di conseguenza, su un piano nettamente distinto da quello della conoscenza sensibile. Etienne Gilson ha sintetizzato molto efficacemente questa situazione: « Allorché si vuole definire con precisione l'atteggiamento adottato da S. Agostino nei confronti della conoscenza sensibile, lo si può dunque ridurre alle due tesi seguenti: considerata come una semplice apparenza, presa cioè per quel che è realmente, la conoscenza sensibile è infallibile; eretta a criterio della verità intelligibile, da cui differisce in modo specifico, essa ci induce necessariamente in errore » (E. GILSON, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, cit., p. 57). Resterebbero però da definire con attenzione termini come « apparenza », « infallibilità » e « errore » (di elaborazione) in Agostino: in questo, un approccio semiotico, per l'appunto, si rivelerebbe senza dubbio assai utile.

XXX

La facoltà di giudicare si richiama a una norma immutabile.

54. Se dunque l'essere razionale giudica secondo se stesso, non c'è natura alcuna che possa essergli superiore. Ma poiché, d'altra parte, è evidentemente mutevole, dal momento che talvolta appare competente, talvolta no; e giudica tanto meglio quanto più è competente, e tanto più è competente quanto più conosce l'arte, la dottrina o la sapienza, è necessario esaminare la natura stessa dell'arte. Ora, per arte io non intendo quella che si deduce dall'esperienza, ma quella che si ritrova con il ragionamento. Cosa c'è di particolarmente ammirevole nel sapere che la miscela di sabbia e di calce cementa le pietre più solidamente del fango, o nel saper costruire edifici molto eleganti dove le singole parti corrispondenti siano disposte in ordine simmetrico e quelle uniche nel loro genere siano piazzate al centro? Certo in questo ultimo esempio il senso della proporzione è più vicino alla ragione e alla verità. Bisogna invece chiedersi perché ci provochi fastidio il fatto che di due finestre, non poste una sopra l'altra, ma una di fianco all'altra, una sia più grande e l'altra più piccola, mentre avrebbero potuto essere uguali; ma se una fosse stata sopra l'altra, quantunque differenti anche per la metà della grandezza, la sproporzione non ci avrebbe arrecato fastidio. Inoltre dobbiamo chiederci perché, finché sono due, non ci curiamo di sapere con esattezza di quanto una sia più grande o più piccola dell'altra, mentre se fossero tre, sarebbe il nostro senso a richiedere che siano uguali, o che almeno quella che è al centro tra quella più grande e quella più piccola, sia proporzionalmente tanto più grande della minore di quanto è più piccola della maggiore¹. Così, a prima vista, la natura stessa sembra indi-

XXX. ¹ Argomenti simili sono esposti nel *De ord.*, e particolarmente

care ciò che può essere approvato. E a questo proposito bisogna considerare particolarmente come perda valore, quando viene confrontato con qualcosa di meglio, ciò che, osservato da solo, non ci era affatto dispiaciuto. Si dimostra così che l'arte comune non è altro che la tradizione di cose sperimentate e trovate piacevoli, congiunta all'abilità pratica e all'esercizio: e se pure si mancasse di quest'ultimo, e non si fosse capaci dell'esecuzione tecnica, si sarebbe comunque in grado di giudicare le opere altrui, e questo è senz'altro più importante.

55. In tutte le arti piace l'armonia che, una volta rispettata, fornisce la completezza e la bellezza, e che, a sua volta, richiede l'eguaglianza e l'unità o attraverso la corrispondenza delle parti simmetriche, o attraverso una disposizione graduata delle parti differenti. Ma chi mai potrebbe scoprire nei corpi la somiglianza o l'uguaglianza assoluta, e chi oserrebbe dire, dopo averlo attentamente osservato, che un corpo qualsiasi possiede l'unità vera e semplice? Tutto, infatti, nel suo fluire, cambia di specie in specie e di luogo in luogo, e tutto si compone di parti che occupano il loro relativo posto, in modo da trovarsi diviso in spazi diversi. D'altra parte la vera uguaglianza, la vera armonia e la stessa unità vera e prima non possono essere colte dagli occhi corporei o dagli altri sensi, ma solo dall'intelligenza della mente².

in II, 11, 34, dove è già presente l'esempio, piuttosto intricato, in verità, della disposizione delle finestre, per sostenere l'argomento di VITRUVIO (*De arch.* 1, 3; 3, 1) dello stretto legame tra razionalità e proporzionalità: «*Unde ipsi architecti iam suo verbo rationem istam* (scil. la proporzione) *vocant et partes discorditer collocatas dicunt non habere rationem*». La proporzionalità è discussa, in forme contrastanti, come requisito della bellezza anche in PLATONE (*Filebo*, 64d-66d; 293c-294e) e PLOTINO (*Enneadi*, I, 6, 1; V, 9, 11).

² V. *supra* XXIX, n. 4.

Da dove infatti potrebbe provenire questa esigenza di uguaglianza nei corpi, e insieme la convinzione che essa differisce enormemente dall'uguaglianza perfetta, se questa stessa non fosse colta dalla mente umana? Sempre che si possa definire « perfetto » ciò che non è stato fatto³.

56. Tutte le bellezze visibili e cioè tanto le opere della natura quanto i prodotti dell'arte, sono belle nello spazio e nel tempo, come il corpo e i suoi movimenti. Al contrario, l'uguaglianza e l'unità, che vengono conosciute soltanto dalla mente e che rappresentano il metro per giudicare, con la mediazione del senso, la bellezza corporea, non si estendono nello spazio e non mutano nel tempo. Non si può certo affermare che con questo metro si può giudicare la rotondità di un cerchio e non quella di un vaso; oppure quella di un vaso e non quella di una moneta. Allo stesso modo, nelle variazioni spaziali e temporali dei corpi, sarebbe ridicolo sostenere che con questo metro si può giudicare l'uguaglianza degli anni, e non quella dei mesi, oppure quella dei mesi e non quella dei giorni. Ma che un movimento esiga per svilupparsi tali spazi determinati, o tante ore, o periodi ancora più brevi, può essere giudicato solo dall'unica e immutabile uguaglianza. E se l'estensione maggiore o minore delle figure e dei movimenti si giudica sempre in base alla stessa legge dell'uguaglianza, della somiglianza e dell'armonia, è evidente che tale legge è superiore, ma per potenza, a tutto il resto. Per estensione di spazio e di tempo, infatti, non può essere né maggiore, né minore, dal momento che, se fosse maggiore, non potremmo giudicare con essa ciò che è minore, e se viceversa fosse minore, non potremmo giudicare

³ Ancora una finezza difficilmente traducibile: *perfectus* deriva da *perficere*, che propriamente significa « fare, portare a termine ». Ma la *prima et vera aequalitas* non è stata, ovviamente, fatta.

ciò che è maggiore. Una piazza quadrata, una pietra quadrata, una tavoletta e una gemma quadrata vengono giudicate tutte secondo la stessa legge del quadrato; e così è l'intera legge dell'uguaglianza che ci fa apprezzare l'armonia del movimento dei piedi di una formica che corre così come quella corrispondente di un elefante che cammina. Chi potrebbe dunque dubitare che non è né maggiore né minore per gli intervalli di tempo e di spazio, mentre è superiore a tutto per potenza? ⁴. E poiché questa legge di tutte le arti è del tutto immutabile, mentre la mente umana, a cui è stato concesso di comprenderla, può essere soggetta alla mutabilità dell'errore, risulta chiaro che essa, che viene chiamata verità, è superiore anche alla nostra stessa mente.

XXXI

La Verità, legge suprema e immutabile.

57. È allora incontestabile che la natura immutabile, superiore all'anima razionale, è Dio, e che la vita prima e

⁴ Questa caratterizzazione è tipica dell'Uno plotiniano: cf. *Enneadi*, V, 5, 10 (« Neppure è illimitato nel senso di grandezza. Dove dovrebbe estendersi?... La sua potenza, sì, quella serba l'infinitudine ») e VI, 9, 6 (« L'Uno... né si trova in un altro né si trova in seno al divisibile e nemmeno è l'indivisibile come quel termine minimo della matematica; che, anzi, è fra tutte le cose, massimo, non già per estensione reale ma per potenzialità, a tal segno da essere privo di grandezza proprio per la sua potenza... Pure, occorre concepirlo infinito non perché sia interminabile vuoi in grandezza vuoi in numero, ma per il fatto che la sua potenza non è circoscritta »). La traduzione it., come di seguente, è di V. CILENTO (Bari 1947).

l'essenza prima si trovano là dove è anche la sapienza prima. Questa è infatti quell'immutabile verità, che è la legge di tutte le arti e l'arte dell'artista onnipotente. Dal momento che l'anima si rende conto di non giudicare l'aspetto e il movimento dei corpi in base a se stessa, deve riconoscere che la sua natura è superiore alla natura che giudica, ma anche, nello stesso tempo, che è inferiore a quella che le fornisce il metro di giudizio, e che, a sua volta, non può essere oggetto di nessun giudizio umano. Sono, in effetti, in grado di dire perché le parti simili di un corpo qualsiasi debbano corrispondere simmetricamente: infatti, mi diletto di questa uguaglianza suprema che non contemplo con gli occhi del corpo, ma con quelli della mente, e perciò giudico tanto migliori le cose che vedo con i miei occhi, quanto più sono per loro natura vicine a quelle che comprendo con la mente. Ma perché poi queste siano così, nessuno può dirlo, e nessuno potrebbe sostenere sensatamente che *devono* essere così, come se potessero essere diversamente ¹.

XXXI. ¹ È forse opportuno, a questo proposito, richiamare un passo dell'*Epist.* 162 del 414-5, in cui Agostino, rispondendo a Evodio, chiarisce tra l'altro che egli, nel *De vera religione*, non aveva alcuna intenzione di fondare sulla ragione l'esistenza di Dio, nel senso che il ragionamento umano non può mai far sì che *debba* essere una realtà che già è al grado supremo, e cioè Dio: «*Habes etiam librum de Vera Religione, quam si recoleris atque perspiceres, numquam tibi videretur, ratione cogi Deum esse, vel ratiocinando effici Deum esse debere. Quandoquidem in ratione numerorum, quam certe in usu quotidiano habemus, si dicimus: Septem et tria decem esse debent, minus considerate loquimur; non enim decem esse debent, sed decem sunt*». E lo stesso vale per la sapienza divina: «*Homo enim sapiens esse debet; si est, ut maneat; si nondum est, ut fiat: Deus autem sapiens non esse debet, sed est*». La ragione sottolinea e riconosce l'immutabilità divina rispetto al creato (cf., tra l'altro, *De lib. arb.* II, 12, 33; *Conf.* VII, 10, 16; X, 6, 9; XI, 4, 6; *De Gen. ad litt.* VI, 32, 49) ma non è una buona guida per fondare o addirittura conoscere pienamente l'essenza divina (*De ord.* II, 11, 30:

58. Nessuno quindi, se le comprende nel modo dovuto, oserà tentare di spiegare perché ci piacciono e perché, quando le apprezziamo meglio, non possiamo fare a meno di amarle ardentemente. Come infatti noi, insieme a tutte le creature razionali, giudichiamo rettamente ciò che ci è inferiore, secondo la verità, così è la sola verità a giudicarci, quando ci uniamo a lei. Questa Verità non è giudicata neppure dal Padre, perché non Gli è inferiore, e per questo, tutto ciò che il Padre giudica viene giudicato per mezzo suo. Tutti gli esseri che tendono all'unità, la ritengono come regola, forma, modello o altro, se è possibile servirsi di qualche altro termine, perché essa soltanto realizza pienamente la somiglianza completa con Colui dal quale ha ricevuto l'essere, se pure l'espressione « ha ricevuto » possa considerarsi corretta. Questo termine « ricevere », però, non è usato a sproposito se lo si adopera nello stesso senso per cui essa viene chiamata Figlio, perché non è da sé, ma viene dal principio primo e supremo, che viene chiamato Padre, « *da cui ogni paternità ha nome in cielo e in terra* »². « Il Padre », dunque, « *non giudica alcuno, ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio* »³ e « *l'uomo spirituale giudica tutto e non è giu-*

« *qua duce* — scil. la ragione — *uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam rarissimum omnino genus hominum potest* »). E tuttavia la ragione è l'unico mezzo per intendere, per quanto è possibile, le verità rivelate, e la filosofia ha il compito di insegnarle (*De ord.* II, 5, 16). Come appare evidente proprio da quest'opera fede e ragione non possono essere separate: ma non è certo dalla ragione umana che discende, *in sensu reali*, l'esistenza di Dio. Sull'argomento, oltre all'opera di Gilson già richiamata, si veda: Ch. BOYER, *Les voies de la connaissance de Dieu selon Saint Augustin*, in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Milano 1970, pp. 151-59; S. J. GRABOWSKI, *The All-present God: a study in St. Augustine*, St. Louis 1954.

² Ef. 3, 15.

³ Gv. 5, 22.

dicato da nessuno »⁴, cioè da nessun uomo, ma solo da quella stessa legge con cui giudica tutto. Infatti è verissimo anche ciò che fu detto: « *Tutti dobbiamo comparire al tribunale di Cristo* »⁵. L'uomo spirituale, dunque, giudica tutto perché, quando è unito a Dio, è superiore a tutto. Ed è unito a Dio quando comprende in modo purissimo, e ama totalmente quello che comprende. Così egli diventa, per quanto è possibile, la legge stessa, con la quale giudica tutto, e sulla quale nessuno può formulare giudizi. Anche le leggi terrene, del resto, quantunque vengano giudicate dagli uomini nell'atto di istituzione, una volta stabilite e confermate, non possono più essere giudicate dai giudici, ma sono questi a dover giudicare in base ad esse. Un legislatore terreno, se è un uomo onesto e saggio, si ispira alla legge eterna⁶ che nessuno può giudicare, per stabilire, in base alle sue prescrizioni immutabili, cosa si debba comandare o proibire in relazione alle circostanze. Alle anime pure è dunque concesso di conoscere la legge eterna, ma non di giudicarla. E la differenza è appunto questa: per conoscere è sufficiente osservare se una cosa è in un dato modo o no, per giudicare, invece, aggiungiamo qualcosa con cui vogliamo significare che potrebbe anche essere diversamente, come

⁴ I Cor. 2, 15.

⁵ II Cor. 5, 10.

⁶ Tema piuttosto comune nell'antichità, con le sole eccezioni di alcuni sofisti, degli epicurei, di alcuni accademici scettici: per il resto è possibile seguirne una lunga linea ideale, dal fr. 114 di Eraclito a Platone, dallo stoicismo (dove la legge-modello è però lo *ius naturale*) alla definitiva diffusione in ambito ellenistico, in cui non solo la legge umana deve ispirarsi a quella divina, ma lo stesso monarca, νόμος ἐμψυχος, deve farsi imitazione di Dio nel governo paterno e benevolo: così Filone, l'autore della *Lettera di Aristea*, e gli autori dei frammenti raccolti da Stobeo come lo pseudo-Archita, Diogeneto, Stenida e Ecfanto.

quando diciamo, allo stesso modo degli artisti nei confronti delle loro opere: *così dev'essere, così doveva essere, così dovrà essere.*

XXXII

L'Unità ideale.

59. Molti si limitano al semplice diletto umano e non vogliono rivolgersi alle realtà superiori per tentare di spiegarsi perché queste realtà visibili ci arrechino diletto. Così, se domandassi a un architetto perché, dopo aver innalzato un arco, ne costruisca un altro simmetrico dalla parte opposta, credo proprio che mi risponderebbe che nei suoi progetti tutte le parti di un edificio devono corrispondere simmetricamente. E se continuassi a domandargli il perché di questa scelta, risponderebbe che così conviene, che così è bello, che così piace a chi guarda, ma non oserebbe aggiungere altro. Rivolto solo verso la terra, si rimette agli occhi, senza afferrare il principio. Ma con un uomo dalla vista interiore e che riesce a vedere nell'invisibile, non cesserò di insistere sul perché piacciono tali cose, affinché osi farsi giudice di questo stesso diletto umano. Solo giudicando questo piacere, e non giudicando *in base* a questo piacere, potrà elevarsi al di sopra di esso senza rimanerne prigioniero. In primo luogo, allora, gli domanderò se sono belle perché piacciono, o se piacciono perché sono belle. Senza dubbio risponderà che piacciono perché sono belle. Gli chiederò poi perché sono belle, e, se mostra qualche esitazione, gli suggerirò che forse sono belle perché le parti si corrispondono e concorrono, per una specie di intimo legame, a formare un tutto armonico.

60. Una volta ammesso questo, gli chiederò se le parti, che chiaramente aspirano a quest'unità, riescano a raggiungerla perfettamente, oppure ne siano ancora molto lontane, e cerchino solo di imitarla in qualche modo. Chi infatti non vede, anche senza esservi espressamente richiamato, che non c'è specie e non c'è corpo che non abbiano una loro impronta di unità, ma che un corpo, quantunque bellissimo, non riesce a raggiungere l'unità che desidera, perché necessariamente le sue parti occupano punti differenti nello spazio? E se è così, insisterò perché mi risponda dove scorga tale unità, o da dove la scorga: se infatti non la scorgesse, come potrebbe conoscere ciò che le specie dei corpi cercano di imitare, senza mai riuscirvi completamente? Quando dice ai corpi: « Voi, senza una qualche unità, sareste nulla, ma, viceversa, se voi foste la stessa unità, non sareste corpi », giustamente gli si può dire: come hai conosciuto quell'unità con cui giudichi i corpi e senza di cui non riusciresti neppure a giudicare che i corpi non riescono mai a raggiungerla completamente? E se la vedessi con gli occhi del corpo, non potresti davvero affermare che i corpi, sebbene sussistano per quest'impronta d'unità, sono tuttavia assai lontani dal raggiungerla. Infatti, con gli occhi del corpo, non si possono vedere che corpi: dunque noi la vediamo con la mente. Ma dove la vediamo? Se fosse nello spazio dov'è il nostro corpo, non potrebbe vederla chi, in Oriente, giudica invece i corpi allo stesso modo. Essa dunque non è circoscritta in un luogo, ma si trova dovunque c'è qualcuno che giudica: non è in nessun luogo, se si considera l'estensione, ma è in ogni luogo, per la sua potenza ¹.

XXXII. ¹ V. *supra* XXX, n. 3. Si noterà come il termine *corpus* ricopra un'area semantica piuttosto ampia in Agostino: sue caratteristiche invariabili, però, rimangono l'estensione e la divisibilità, per cui le parti di cui si compone occupano punti differenti nello spazio. A questo bisogna naturalmente aggiungere la mutabilità come soggezione al divenire.

XXXIII

Il grado di unità dei corpi e l'errore dell'anima.

61. Se i corpi cercano di simulare questa unità, non si deve certo credere a questi tentativi per non cadere nella *vanità di uomini vani*¹, ma dal momento che in questa simulazione sembrano offrire agli occhi corporei ciò che può essere colto solo dalla mente pura, bisogna chiedersi se adombrano quest'unità perché le sono simili oppure perché non riescono a raggiungerla. Se infatti la raggiungessero, realizzerebbero ciò che imitano, e se lo realizzassero, gli sarebbero interamente simili: in questo caso, non ci sarebbe più distinzione tra la loro natura e quella che cercano di imitare. E se così fosse, anzi, non si tratterebbe affatto di una simulazione, poiché sarebbero davvero ciò che essa è.

Ma per chi osserva con diligenza, non si tratta davvero di un inganno: può mentire, infatti, chi vuol sembrare ciò che non è, ma chi involontariamente è ritenuto diverso da ciò che è, non può mentire, ma è solo causa di errore. E chi è causa di errore si distingue da chi mente per il fatto che quest'ultimo ha sempre la volontà di trarre in inganno, anche se non viene creduto, mentre il primo non è davvero tale se non induce effettivamente in errore². Le specie corporee,

XXXIII. Cf. Eccl. 1, 2. V. *supra* XXI, n. 1.

² Intricata sfumatura tra *mentiens* e *fallens* basata sulla presenza necessaria, nel primo caso, della *voluntas fallendi*, e ulteriormente complicata dall'oscillazione terminologica di Agostino, che nei *Solil.* aveva usato *mendax* e *fallax* in senso esattamente opposto. Non senza un certo arbitrio, ma nella speranza di non dar adito ad equivoci, qui si rende *fallens* con «causa d'errore», per sottolineare l'assenza di volontarietà. Conviene riprendere per un attimo i *Soliloquia*, dove l'influsso del platonismo doveva essere più forte e la *falsitas* veniva a coincidere, in senso generale, con la *δόξα*, con l'insieme delle illu-

quindi, dal momento che non hanno alcuna volontà, non possono mentire, e se non vengono prese per quello che non sono, non sono neppure causa d'errore.

sioni create dalle realtà sensibili in divenire; a questo tema, che attiene più al piano ontologico che a quello gnoseologico, e che quindi precede ancora la trattazione specifica dell'errore, è dedicato in modo particolare il secondo libro: «*Video enim... non remansisse quod falsum iure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est. Sed illud superius falsi genus, vel fallax etiam, vel mendax est. Nam fallax id recte dicitur quod habet quemdam fallendi appetitum* (sic!) *...Illud autem quod mendax voco, a mentientibus fit. Qui hoc differunt a fallacibus, quod omnis fallax appetit fallere; non omnis vult fallere qui mentitur* (sic!) *...Sed fallax vel fallens is recte dicitur, cuius negotium est ut quisque fallatur. Illi autem qui non id agunt ut decipiant, sed tamen aliquid fingunt, vel mendaces tantum, vel, si ne hoc quidem, mentientes tamen vocari nemo ambigit* ». Indispensabile la citazione in latino, perché le traduzioni, pur conservando lo stesso senso, adottano una terminologia spesso contrastante, come è facile capire (cf. *Solil.* II, 9, 16). Ma c'è di più: i *corpora* del *De vera religione* sembrano chiamare in causa il secondo genere di *falsum* analizzato nei *Solil.*: appunto, *quod esse tendit et non est*. E sotto questo aspetto vale anche la charificazione dei *Solil.* (II, 10, 18): «*Quia scilicet aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse* ». Una cosa è voler essere falsi, un'altra non poter essere veri. Potremmo riassumere così: gli enti-fenomeni agostiniani, realtà sensibili in divenire, simulano quell'unità ideale che non possono raggiungere, ma non intenzionalmente. Essi perciò non ingannano, ma sono al tempo stesso cause e vittime dell'inganno. La natura di questo inganno, a ben vedere, appartiene alla sfera gnoseologica solo in seconda istanza. Preliminarmente, esso ha natura ontologico-morale, come perversione della verità. Ontologica, perché solo a Dio compete la pienezza d'essere: gli enti creati *sono*, ma in modo inferiore e limitato. Morale, perché è l'anima razionale a dirigersi, con la sua volontà, verso gli enti che le sono inferiori, mentre dovrebbe rivolgersi a Dio, pienezza ideale. È interessante notare, con un'operazione storiografica inversa che ci concediamo a mero titolo esemplificativo, come l'ente agostiniano assuma tutte e tre le caratteristiche del manifestarsi delineate all'interno del lessico ontologico-fenomenologico heideggeriano. L'ente sa-

62. Ma neppure gli occhi ingannano: essi, infatti, non possono far altro che trasmettere alla mente la loro affezione. E se non solo essi, ma anche tutti gli altri sensi trasmettono solo le loro affezioni, non so cosa si debba pretendere ulteriormente da essi. Se si tolgono, in effetti, tutti i seguaci della vanità, non ci sarà più vanità: se uno crede che il remo in acqua sia spezzato, e fuori sia integro, l'errore non è nell'informazione dei sensi, ma in chi la giudica³. L'occhio, conformemente alla sua natura, non poteva né doveva vedere diversamente: se, infatti, l'aria è una cosa, e l'acqua un'altra, è giusto che nell'aria si abbiano impressioni diverse da quelle che si hanno nell'acqua. L'occhio, allora, ha visto bene, ed è fatto solo per vedere, ma l'animo no, poiché non l'occhio, ma la mente è stata donata per contemplare la bellezza suprema. Ma l'animo vuole rivolgere la mente ai corpi e gli occhi a Dio, e cerca di comprendere le realtà corporee e di vedere quelle spirituali: e questo è impossibile.

rebbe infatti: a) fenomeno (*Phänomenon*), come ciò che si manifesta in se stesso, perché gli enti creati si manifestano nella loro finitudine e impossibilità di raggiungere la pienezza - b) parvenza (*Schein*), ovvero ciò che si manifesta come ciò che esso in se stesso non è, e cioè « sembra come... » perché l'ente simula quell'unità che non è e non ha - c) apparenza (*Erscheinung*), cioè come « annunciarsi di ciò che non si manifesta » (gli enti richiamano infatti quell'unità che non possiedono), ma anche come « l'annunciante che nel suo manifestarsi rinvia a qualcosa di non manifestantesi »: il creato reca impresse le impronte della matrice trinitaria e allude, per via simbolica o per indizi, all'opera stessa della Trinità creatrice. V. anche *infra* XXXIV, n. 1, per una parziale conferma di questa singolare e sommaria schematizzazione. Per l'analisi del manifestarsi in Heidegger, cf. *Sein und Zeit, introd.*, cap. II, § 7. (In Heidegger non sono ovviamente presenti i riferimenti alla creazione e ai rapporti col Creatore, precisazione del resto superflua).

³ V. *supra* XXIX, n. 4.

XXXIV

La ricerca dell'Unità assoluta.

63. Bisogna allora correggere questa perversione dell'anima, perché se non rimetterà in basso ciò che ha posto in alto, e non rimetterà in alto ciò che ha posto in basso, non sarà adatta al regno dei cieli. Non cerchiamo quindi le realtà più alte in quelle più basse, e non attacchiamoci a queste ultime. Giudichiamole senza essere giudicati insieme a loro, cioè attribuiamo loro ciò che merita la specie più bassa, affinché noi stessi, cercando i più alti valori nelle realtà più basse, non veniamo relegati dalle realtà di prim'ordine a quelle più infime. E questo non nuoce affatto a queste realtà già infime, ma nuoce moltissimo a noi. Non per questo, però, il governo della divina provvidenza perde in decoro, perché chi è ingiusto viene trattato con giustizia, e chi è turpe con dignità. E se la bellezza delle realtà visibili ci inganna, perché sussiste nell'unità senza raggiungerla completamente, cerchiamo di comprendere, se è possibile, che l'inganno deriva non da ciò che è, ma da ciò che non è. Infatti ogni corpo è realmente corpo, ma una falsa unità¹. Non è dunque l'Unità somma, né la imita in misura tale da raggiungerla, e tuttavia non sarebbe un corpo, se in qualche modo

XXXIV. ¹ Ritroviamo le tre caratteristiche del manifestarsi dell'ente delineate *supra* XXXIII, n. 2, e di cui continuiamo a servirci unicamente come esempio. Infatti: a) « *omne corpus verum corpus est... et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset* », ovvero, corpo come fenomeno b) « *omne corpus verum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut in tantum id imitatur ut impleat* », ovvero, corpo come parvenza c) « *Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo quod summe unum est, id haberet* », ovvero corpo come apparenza.

non avesse unità. E inoltre non potrebbe avere unità, se non la ricevesse da chi è l'Unità suprema².

² Dopo aver insistito sulla pienezza d'essere come attributo divino, Agostino sembra ora soffermarsi sull'unità. Nell'ambito del pensiero cristiano, questa scelta non desta meraviglia, ma è interessante il retroterra filosofico post-platonico, che, nel tentativo di ridurre a sistema il pensiero del fondatore dell'Accademia, si era trovato irretito dalla sua stessa duplice (o triplice?) scelta. Platone, infatti, nel *Sofista* aveva posto al vertice delle idee l'essere, mentre nella *Repubblica* (509b) la scelta era caduta sul Bene. Ma era presente anche il retaggio eleatico, e nel Platone esoterico, come riferisce Aristotele (*Metafisica* A6, 987b, 18-22; 988a 7-14), l'Uno doveva apparire addirittura come causa formale delle idee. Fu del tutto naturale, quindi per lo stesso Aristotele (*Metafisica* Γ2, 1003b 23 e *passim*) garantire la congruenza di essere e Uno in un'unica realtà. Anche se tutto lo stoicismo fu pervaso da una forte concezione monistica, fu col neopitagorismo (Moderato, Nicomaco) e soprattutto col neoplatonismo che l'Uno cominciò ad essere visto in chiave ipostatica. Plotino è ovviamente il punto culminante di questa parabola: l'Uno non è solo formalmente privilegiato rispetto all'essere, ma è ipostatizzato in posizione superiore all'essere stesso: « uno, in definitiva di cui usa dire che è al di là dell'essere » (*Enneadi*, V, 4, 1). Plotino usa spesso la formula, oggi in auge grazie a Levinas, « al di là dell'essere » (ἐπέκεινα ὄντος, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); al contrario, « Io sono Colui che sono » (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), il nome divino di Es. 3, 14, non può dirsi dell'Uno plotiniano: « Ma che volete che conosca? 'Io sono'? Ma Egli non 'è'. Perché non deve dire almeno 'Io sono il Bene'? - Ecco così Egli dovrebbe attribuirsi di nuovo il predicato 'è'! » (*Enneadi*, VI, 7, 38). L'Uno plotiniano non ha i caratteri della divinità personale, e la processione che deriva dal suo libero autoporsi non è la creazione libera dal nulla del Dio di Abramo e dei Padri: il rasoio agostiniano nei confronti della tradizione pagana è efficace anche contro Plotino. Ma un confronto è interessante, soprattutto se si tien conto che nel *De b. vita*, 1, 4, accettando la correzione di Henry che sostituisce a *Platonis* il genitivo *Plotini*, Agostino dichiara di essersi infiammato di ardore per la filosofia dopo aver letto pochi libri di quest'ultimo. Si leggano allora, in parallelo a queste pagine, alcune affermazioni plotiniane, ma senza alcuna pretesa di rinvenirvi una derivazione diretta: « Tutti gli enti sono

64. Anime pervicaci, datemi uno che riesca a vedere senza immaginare realtà terrene! Datemi chi comprenda che il principio dell'unità d'ogni essere, sia che riesca a raggiungerla completamente, sia che non vi riesca, non è che l'unità stessa. Datemi chi riesca a vedere realmente, non chi è capace solo di criticare, o chi vuol mostrare di star vedendo ciò che non vede. Datemi chi resista ai sensi carnali ed ai colpi che ha ricevuto nell'anima per loro tramite, chi resista alle abitudini e alle lusinghe degli uomini, chi si tormenti la coscienza nel suo giaciglio³, chi rinnovi il suo spirito, chi non ami le vanità all'esterno e non cerchi la menzogna⁴, chi sappia dire a se stesso: se non vi è che una sola Roma, che si dice sia stata fondata vicino al Tevere da un certo Romolo, è falsa quella che costruisco con la mia fantasia; non è Roma, e il mio animo non è a Roma, altrimenti certamente saprei quello che ora vi accade. Così, se non vi è che un sole, è falso quello che io costruisco con la mia fantasia: il vero sole infatti, compie il suo corso in tempi e spazi determinati, l'altro io posso collocarlo dove e quando voglio. Se non vi è che quel determinato amico mio, è falso

enti in virtù dell'Uno... Infatti cosa potrebbe esserci se non fosse unità? (...) Ogni essere che sia riconosciuto come 'uno' è uno proprio in quella misura che il suo essere indica: di conseguenza gli esseri minori hanno in minor grado l'unità; gli esseri maggiori ne hanno di più » (*Enneadi*, VI, 9, 1). Ma l'unità ideale, allo stesso modo che in Agostino, non si esaurisce negli enti: « poiché non s'identificano corpo e unità, ma il corpo partecipa dell'uno » (*ibidem*). E si potrebbe continuare (v. *infra* XXXV, n. 1). Sull'argomento: E. R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic One*, in « *Classical Quarterly* » 22, 1928, pp. 129-42; J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933. Per la proposta di correzione citata cf. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, in « *Spicilegium Lovaniense* » fasc. 15, Louvain 1934.

³ Cf. Sal. 4, 5.

⁴ Cf. Sal. 4, 3.

quello che creo nel pensiero, poiché il primo non so dove sia, il secondo posso immaginarlo dove voglio. Io stesso sono uno soltanto, e sento di avere il mio corpo in questo spazio determinato. Eppure con la finzione del pensiero vado dove mi piace, parlo con chi mi piace. Ma queste sono solo illusioni, e nessuno può comprendere le illusioni. Non si può quindi parlare di comprensione quando mi rivolgo e presto fede a queste immaginazioni, perché ciò che è oggetto di contemplazione intellettuale dev'essere vero. Non sono forse queste rappresentazioni quelle che solitamente si chiamano immagini mentali? In che modo allora la mia anima si ritrova piena di illusioni? Dov'è quel vero che si contempla con la mente?

A chi pensa in questo modo, si può rispondere: è vera quella luce con cui riconosci che queste immagini non sono vere. Per suo tramite puoi vedere quell'Unità, con la quale puoi giudicare che ogni realtà ha un suo grado di unità, ma che tutto ciò che è mutevole non può coincidere con l'Unità stessa.

XXXV

Gli affanni del mondo e la quiete dello spirito.

65. Se questa forma di contemplazione mette subito in agitazione lo sguardo della mente, calmatevi, e non combattete se non contro le abitudini delle realtà corporee: una volta sconfitte queste, tutte le difficoltà saranno superate. Certo noi cerchiamo l'Unità, di cui non vi è realtà più sem-

plice¹: cerchiamola quindi con la semplicità del cuore².

XXXV. ¹ Così Plotino: « Occorre dunque concentrarsi in ciò che è realmente 'uno', scevro di qualsiasi molteplicità e finanche di una semplicità qualsiasi, se dev'essere realmente semplice » (*Enneadi*, V, 3, 16). L'Uno dev'essere « semplicità anteriore a ogni altra »: « infatti, se non fosse semplice, scevro di ogni casualità e composizione e veramente e propriamente uno, Egli non sarebbe principio, e solo per il fatto che è semplice ha sovrana indipendenza e primato su tutte le cose » (*Enn.* V, 4, 1). Questo era senza dubbio un tema comune ai pensatori dell'antichità (cf. ad .es. ARISTOTELE, *Metafisica* Λ 7, 1072a, 31), ma è degno di nota il fatto che la via (o una via?) di ritorno all'Uno è designata da Plotino proprio come ἀπλῶσις - 'semplificazione' (*Enn.* VI, 9, 11). Tale processo viene descritto, talvolta, in termini apparentemente vicini a quelli usati in queste pagine da Agostino. Per Plotino, si tratta di isolare l'anima « senza che abbia contatti con cose estranee, senza che miri fuori di sé, senza che mutui opinioni altrui » (*Enn.* III, 6, 5). Agostino scrive, tra l'altro, « *Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem uidere non sinunt* »; Plotino aveva scritto che « purificazione importa sia il non vedere immagini delle passioni, come s'è detto, sia il non ricavare passioni da quella fonte », comporta cioè « il risveglio da insensate illusioni, e una abnegazione dello sguardo ». Agostino osserva che in preda ad una folla di visioni (*turba phantasmatum*) l'anima è dominata da ciò che dovrebbe dominare; Plotino, sempre in *Enn.* III, 6, 5, aveva scritto che il processo di semplificazione significa soprattutto « non inchinarsi giù smodatamente e non abbandonarsi neppure alla rappresentazione fantastica delle cose inferiori ». La questione dei rapporti tra Agostino e Plotino, si è detto, è troppo complessa per poter trarre da queste poche frasi conclusioni di carattere generale, e si è già avuto modo di dire che l'analisi, in sede storiografica, dev'essere sempre necessariamente differenziale. Circoscritto il problema in questi termini, si può osservare come Agostino, nonostante alcune affinità, sia lontano dalla impostazione plotiniana: di essa, certo non può accettare il salto completamente arazionale dell'estasi, come rinuncia, nell'ἀπλῶσις, all'indagine e alla conoscenza razionale. Si è visto invece come, in questo testo stesso, il rapporto tra *auctoritas* e *ratio* sia strutturato in modo tale da assicurare a quest'ultima un posto di rilievo. Per Plotino, inoltre, l'anima deve spegnere perfino la conoscenza del proprio es-

« *Rimanete nella quiete* » dice il Signore « *e riconoscete che io sono il Signore* »³. Non nella quiete della pigrizia, ma nella quiete del pensiero, perché si liberi dello spazio e del tempo. Queste immagini di gonfiore o di mutabilità ci impediscono di scorgere l'unità inalterabile. Lo spazio ci offre oggetti da amare, il tempo ce li rapisce e lascia nell'animo una folla di visioni, da cui il desiderio è incitato a passare da cosa in cosa. Così l'animo diventa inquieto e travagliato, desiderando invano di possedere ciò da cui è posseduto. Perciò viene invitato alla quiete, e cioè a non amare ciò che è impossibile amare senza travaglio. Solo così non sarà dominato e non sarà posseduto, ma potrà possedere. « *Il mio giogo* » — è scritto — « *è leggero* »⁴. Chi è soggetto a questo giogo, si sottomette tutto il resto. Non dovrà più affannarsi, perché ciò che è soggetto non oppone resistenza. Ma i poveri amici di questo mondo⁵, del quale potranno essere padroni se vorranno essere figli di Dio (dal momento che è stata data loro questa possibilità)⁶, hanno tanta paura di staccarsi dal suo amplesso, che niente arreca loro più affanno che il non provarne.

sere (*Enn.* VI, 9, 7), laddove la presenza a sé dell'anima è fondamentale in Agostino, ed è anzi l'unica via praticabile per attingere Dio e la trascendenza. Infine, il ricorso, assai frequente in queste pagine, alle Scritture, non lascia largo margine agli equivoci: più che della purificazione estatica, si tratta evidentemente della biblica « semplicità di cuore », esplicitamente richiamata. Non sembra aver torto, quindi, Sciacca, quando sostiene che non è stato tanto Plotino a platonizzare Agostino, quanto piuttosto Agostino a cristianizzare Plotino: non sfuggirà comunque l'affinità della *querelle* all'altra, classica, dei rapporti tra Tommaso e Aristotele.

² Cf. Sap. I, 1.

³ Sal. 45, 11.

⁴ Mt. 11, 30.

⁵ Cf. Gc. 4, 4.

⁶ Cf. Gv. 1, 12.

XXXVI

La Verità coincide con l'Unità suprema.

66. Ma se è almeno chiaro che la falsità consiste nel ritenere che ciò che *non è, sia*, si comprende che la verità è quella che rivela ciò che è. I corpi, allora, inducono in errore nella misura in cui non riescono a raggiungere quell'Unità che cercano palesemente di imitare e che rappresenta il principio da cui tutto ciò che è riceve unità; ed è con naturalezza che noi approviamo tutto ciò che si sforza di essere simile a tale ideale, poiché, con altrettanta naturalezza, disapproviamo ciò che si discosta dall'unità e tende ad esserle dissimile. Se è così, ci è possibile comprendere che c'è una realtà che è così simile a quell'unica Unità che è il principio da cui riceve unità tutto ciò che in qualche modo ne gode, da realizzarla interamente e coincidere con essa. E questa è la Verità, e il Verbo che è nel Principio, e il Verbo-Dio che è presso Dio ¹. Se dunque la falsità proviene da ciò che imita l'Unità, non in quanto la imita, ma in quanto non la realizza completamente, la Verità è ciò che riesce a realizzarla pienamente fino a coincidere con essa: la Verità la rivela così com'è, e perciò, opportunamente, viene anche chiamata il suo Verbo o la sua Luce. Le altre realtà possono dirsi simili all'unica Unità, in quanto sono, poiché, nella stessa misura in cui sono, sono anche vere; ma la Verità è invece la perfetta somiglianza, e perciò è tale. Come le realtà che sono vere sono tali in virtù della Verità, così le realtà che sono simili sono tali in virtù della Somiglianza: come la Verità, in altri termini, è la forma delle cose vere, così la Somiglianza è la forma delle cose simili. E poiché una cosa è vera nella misura in cui è, ed è nella misura in cui è simile all'Unità-Principio, la forma di tutte le cose che sono è la

massima somiglianza col Principio, e cioè la Verità, perché non ha alcuna dissomiglianza.

67. La falsità, quindi non ha origine dall'inganno degli enti, che non fanno che mostrare al soggetto percipiente l'aspetto che hanno ricevuto secondo il grado della loro bellezza; né dall'inganno dei sensi stessi, che ricevono le affezioni secondo la natura del corpo a cui appartengono e si limitano a trasmetterle all'anima che li dirige.

Sono invece i peccati a ingannare l'anima, quando questa cerca il vero e abbandona e disprezza la Verità. Queste anime, poiché hanno preferito l'opera all'artista e all'arte stessa, vengono punite con lo stesso errore di cercare nelle opere stesse l'artista e l'arte, e poiché non sono in grado di ritrovarli (Dio infatti non solo non è percepibile dai sensi, ma trascende la mente stessa), finiscono col credere che l'opera sia al tempo stesso anche l'arte e l'artista.

XXXVII

L'empia consuetudine di adorare le creature invece del Creatore.

68. Da qui trae origine ogni empietà, non solo di coloro che peccano, ma anche di coloro che sono già stati condannati per i loro peccati. Infatti non solo vogliono scrutare la creazione contro i precetti divini e godere di essa invece che della stessa legge e della verità — come già nel peccato del primo uomo che si servì male del libero arbitrio — ma alla loro condanna aggiungono anche il fatto di amare e addirittura servire le creature invece del Creatore¹,

XXXVII. ¹ Cf. Rom. 1, 25.

venerandole in tutte le loro parti, dalle più dignitose alle più infime. Alcuni, però, si limitano ad adorare, al posto del sommo Dio, l'anima, e la prima creatura intellettuale creata da Dio per mezzo della Verità, al fine di contemplare la stessa Verità e, per questo tramite, il Padre stesso, giacché la Verità Gli è completamente simile. Altri si abbassano all'aspetto procreativo della vita, attraverso cui Dio eterno e immutabile realizza gli esseri visibili che si riproducono nel tempo. Da qui si disperdono verso gli stessi animali, e perfino verso il culto dei corpi inanimati, e tra questi inizialmente scelgono i più belli, tra cui spiccano soprattutto i corpi celesti, e in primo luogo il sole, al cui culto alcuni si limitano. Ma alcuni ritengono degno di culto religioso il chiarore della luna: si dice infatti che sia più vicina a noi, e sembra quindi suggerire una maggiore prossimità di forme. Altri aggiungono al loro culto tutti gli altri corpi celesti e l'intero cielo con le stelle; ed altri ancora al cielo etereo uniscono l'aria, e sottomettono la propria anima a questi due elementi corporei superiori. Ma tra tutti costoro credono di essere i più religiosi quelli che adorano tutto il creato insieme, cioè il mondo intero con tutte le cose che contiene, e la vita stessa di cui respira e si anima, che alcuni ritengono corporea e altri incorporea. Essi credono che tutto questo insieme sia l'unico grande Dio, di cui gli altri esseri non sono che parti. Non conoscendo infatti l'Autore e il Creatore di tutto, precipitano nell'idolatria, e si disperdono, dalle opere divine, a quelle proprie, anche se per giunta sono visibili².

² Riferimento probabile non solo alla diffusione di culti popolari orientaleggianti, ma anche all'involuzione magico-teurgica e al criptopanteismo delle ultime correnti neoplatoniche, a partire dallo stesso Proclo e dalla Scuola di Pergamo. Simpatico ricordare l'ironia con cui, in *De civ. Dei* IV, 12, osserva che se il mondo intero fosse Dio, noi non faremmo altro che calpestarlo. Sulla teoria dell'anima del mondo cf. J. MOREAU, *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939.

XXXVIII

Le tre forme della concupiscenza.

69. Vi è un'altra forma di idolatria più bassa e vile, per la quale gli uomini adorano le proprie immaginazioni, e rispettano sotto il nome di religione tutto ciò che di gonfio e di superbo hanno escogitato nelle fantasticherie e nella dispersione del loro animo, finché nella loro anima non matura la convinzione che niente debba essere adorato, e che sbagliano quegli uomini che s'invischiano nella superstizione e cadono in una deplorabile schiavitù. Ma la loro presa di coscienza è inutile, perché non riescono a non essere schiavi: rimangono infatti le passioni dalle quali sono tanto attratti da ritenere che debbano essere adorate. Sono infatti schiavi di una triplice concupiscenza: del piacere, dell'orgoglio, della curiosità. Io affermo che non c'è nessuno, tra coloro che pensano che non si debba venerare niente, che non sia schiavo dei piaceri del corpo, che non asseondi la sua ambizione o che non vada fuori di sé per il diletto di qualche spettacolo. Così, nella loro ignoranza, prediligono i beni temporali nella speranza di trovarvi la felicità. Ora, che lo voglia o no, ognuno necessariamente si rende schiavo di tutto ciò da cui spera di ottenere la felicità: segue questi beni ovunque lo conducano e ha timore di chiunque gli appaia in grado di sottrarglieli. Ma una scintilla di fuoco e un piccolo insetto sono già in grado di portarglieli via. Da ultimo, per non parlare delle innumerevoli avversità, il tempo stesso necessariamente trascina con sé tutto ciò che è soggetto al divenire. Pertanto, poiché questo mondo si esaurisce nelle realtà temporali, proprio coloro che pensano che niente debba essere adorato per non divenirne schiavi, si rendono schiavi di tutti gli elementi del mondo.

70. Questi infelici, dunque, si trovano ridotti all'estremo di dover tollerare che le loro stesse passioni li dominino, vittime del piacere, della superbia o della curiosità, o di due di queste, o di tutte e tre. E tuttavia, finché sono ancora in questo stadio ¹ della vita umana, possono contrastarle e sconfiggerle, a condizione di accettare con la fede ciò che non sono ancora in grado di comprendere, e di non amare il mondo: « *perché tutto ciò che è nel mondo* » — è stato scritto per ispirazione divina — « *è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e ambizione del secolo* » ². In questo modo sono state designate quelle tre passioni: la « concupiscenza della carne » indica infatti coloro che amano il piacere più basso, « la concupiscenza degli occhi » i curiosi ³, « l'ambizione del secolo » i superbi.

71. Questa triplice tentazione è stata resa evidente, affinché potessimo evitarla, dalla stessa Verità fatta uomo. « *Imponi a queste pietre* » ordina il tentatore, « *di trasformarsi in pane* ». Ma il solo, unico Maestro ha risposto: « *Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio* » ⁴. Così infatti ci ha insegnato che bisogna sottomettere il desiderio del piacere fino al punto di non arrendersi neanche alla fame. Ma chi non potè essere ingannato dal piacere della carne, avrebbe potuto essere ingannato, forse, dal fasto della dominazione temporale; gli furono mostrati, allora, tutti i regni del mondo e gli fu detto: « *Ti*

XXXVIII. ¹ Cf. I Cor. 9, 24. V. anche *supra* XII, n. 5.

² I Gv. 2, 15-16.

³ È stato Heidegger, nelle sue celebri pagine sulla curiosità (*Sein und Zeit*, Sez. I, cap. V, 36) a cogliere efficacemente il nesso agostiniano tra la concupiscenza degli occhi e la cura di vedere, come genesi del fenomeno della curiosità stessa. Più precisamente, però, Heidegger si riferisce alle *Conf.* X, 35, 54-57.

⁴ Mt. 4, 3-4. Cf. Dt. 8, 3.

darò tutto questo, se prostrato a terra mi adorerai ». Gli fu risposto: « *Adorerai il Signore Dio tuo e a Lui solo presterai culto* »⁵. Così fu calpestata la superbia. Fu anche piegata l'ultima seduzione, quella della curiosità: non per altro, infatti, lo incitava a gettarsi dal pinnacolo del tempio, se non per fare esperienza di qualcosa. Ma neppure su questo punto fu ingannato, e perciò rispose in modo che comprendessimo che, per conoscere Dio, non occorre cercare di fare esperienza visibile delle sue proprietà: « *Non tenterai* » disse « *Il Signore Dio tuo* »⁶. Chiunque, perciò, si nutre interiormente della parola di Dio, non cerca, *in questo deserto*, il piacere. Chi è soggetto all'unico Dio non cerca *sul monte*, cioè nella grandezza terrena, la soddisfazione del proprio orgoglio. Chi non si distacca dalla contemplazione eterna dell'immutabile verità, non si serve del suo corpo, e cioè dei suoi occhi, come *pinnacolo* da cui gettarsi nell'esperienza delle realtà inferiori e temporali.

XXXIX

Interiorità e trascendenza.

72. Cosa rimane, dunque, che non possa richiamare l'anima a quella prima bellezza che abbandonò, dal momento che le stesse passioni possono servire a questo scopo? Infatti la Sapienza di Dio « *si estende con forza da un confine all'altro* »¹ e per suo tramite il Sommo Creatore ha di-

⁵ Mt. 4, 8-10 (Dt. 6, 13-14).

⁶ Mt. 4, 7 (Dt. 6, 16). Cf. anche Lc. 4, 1-13.

sposto ordinatamente tutta la sua opera al solo fine della bellezza. La sua bontà, dalle realtà più elevate a quelle più basse, non si è negata a nessuna bellezza, che solo dal Signore, del resto, poteva venire, cosicché nessuno può allontanarsi dalla Verità stessa, senza portarne sempre con sé qualche traccia². Chiediti cosa ci attiri nel piacere del corpo e non troverai nient'altro che l'armonia: se il disaccordo, infatti, produce dolore, è l'armonia a produrre il piacere. Riconosci allora qual è l'armonia superiore. Non uscire fuori, ritorna in te stesso, è nell'interno dell'uomo che abita la verità: e se troverai la tua natura mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati che quando ti trascendi, trascendi un'anima dotata dell'uso della ragione. Rivolgiti allora là dove risplende la stessa luce della ragione³. Dove giungono,

² Tutti i corpi, nella gerarchia degli enti, rimangono dotati di una specie di *effigies veritatis* o *imago veritatis* (*Solil.* II, 18, 32). Tale immagine non è la copia sbiadita o illanguidita dell'ipostasi suprema, come negli ultimi gradi dell'emanazione o della processione neoplatonica, ma, come si è detto più volte, segno-indizio della Trinità creatrice: il mondo è un grande sistema segnico, animato da « voci » nascoste, che rimanda per via endittico-causale all'azione creatrice.

³ « *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat ueritas. Et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcendes et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur* »: è senza dubbio uno dei passi più famosi dell'intera opera agostiniana. Il tema era già maturato nel *De ord.* II, 2, 5-6, in cui, distinguendo la conoscenza dalla sensazione, Agostino poneva l'interiorità, scevra degli apporti della sensibilità, come via necessaria per raggiungere Dio. È nell'autocoscienza e nell'autocomprensione, come Agostino chiarisce per bocca di Licenzio, che Dio, nascosto ai sensi e parzialmente alla ragione, diventa accessibile: « *Sapiens prorsus cum Deo est, nam et seipsum intellegit sapiens* ». Sempre nel *De ord.*, Agostino aveva osservato che il più grave ostacolo all'indagine razionale è dato dal fatto che l'uomo « *sibi ipse est incognitus* » (I, 1, 3), mentre è l'animo rientrato in se stesso a poter cogliere la bellezza dell'uni-

infatti, tutti coloro che fanno buon uso della ragione, se non alla verità? E se la verità non perviene a se stessa nel ragionamento, ma è la meta di coloro che ragionano, ecco dov'è l'armonia superiore ad ogni altra, e cerca di accordarti con essa. Ammetti di non essere ciò che essa è, poiché la verità non cerca se stessa, mentre tu sei giunto a lei col cercarla, non nello spazio, ma con il desiderio della mente, affinché l'uomo interiore ritrovi l'accordo con il suo ospite nel piacere supremo e spirituale e non in quello, inferiore, dei corpi.

73. Se non distingui ciò che dico, o se dubiti che sia vero, renditi conto almeno se non dubiti del tuo dubitare: se sei certo di dubitare, cerca il fondamento di questa cer-

verso: « *Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit, quae profecto ab uno cognominata est* » (Ivi, I, 2, 3). Se è nell'uomo interiore che si coglie Dio (cf. anche *De civ. Dei* XX, 8, 2), ha di nuovo ragione Sciacca quando afferma che la « trascendenza assoluta si coglie nel punto massimo d'interiorità » (M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949, p. 132). E infatti in questa stessa pagina all'imperativo « *in te ipsum redi* » segue immediatamente l'altro « *trascende te ipsum* »: la ragione non può far altro, in questo caso, che indicare la meta dell'impegno dell'anima. Agostino è il primo filosofo a passare dall'*ἡμεῖς* del mondo greco all'Io, e a sottolineare il primato dell'interiorità per la trascendenza (*Conf.* X, 6, 9) senza limitarsi, come talvolta i pensatori greci, alla semplice condanna dell'esteriorità e della dispersione. Cf., tra l'altro, L. BOGLIOLO, *Significato e attualità dell'interiorità agostiniana*, in *S. Agostino e le grandi correnti della filosofia contemporanea*, Tolentino 1956, pp. 319-26; R. AMERIO, *Forme e significato del principio di autocoscienza in Agostino, Tommaso e Campanella*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », Milano 1931, pp. 75-114; G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez Saint Augustin*, in « Augustiniana » 4, 1954, pp. 495-515; F. KÖRNER, *Die Entwicklung Augustins von der Anamnesis zur Illuminationslehre im Lichte seines Innerlichkeitsprinzips*, in « Theologische Quartalschrift » 134, 1954, pp. 397-447.

tezza⁴. Non ti si presenterà certo in questo caso la luce di

⁴ « *Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites, et si certum est te esse dubitantem, quare unde sit certum* ». E, poco oltre: « *Omnis qui se dubitantem intelligit, uerum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est: de uero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit ueritas dubitat, in se ipso habet uerum unde non dubitet; nec ullum uerum nisi ueritate uerum est. Non itaque oportet eum de ueritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare* ». Alla confutazione della curvatura scetticcheggiante dei neoaccademici era già stato dedicato il *Contra Ac.*, dove però questo argomento viene adombrato tutto sommato piuttosto genericamente (III, 11, 24-6). La sua prima vera formulazione, limitata ancora al dato immediato della propria esistenza, può quindi essere ricondotta al dialogo tra Agostino e Navigio nel *De b. vita* (2, 7): « *Scisne, inquam, saltem te vivere?... Scis ergo habere te vitam, siquidem vivere nemo nisi vita potest* ». Nei *Solil.* (II, 1, 1) lo sviluppo è evidente: l'atto immediato di coscienza non riguarda solo il vivere, ma anche il pensare e lo stesso desiderio di vivere e avere scienza (« *esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis* »). E prima del *De vera religione* bisogna segnalare ancora *De lib. arb.* II, 3, 7: « *Quare prius ab te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?* ». In seguito, Agostino lo riprenderà nel *De Trin.* (X, 10, 14; XV, 12, 21) e nel *De civ. Dei* (XI, part. 26, dove trova espressione nella celebre formula del *si fallor, sum*). C'è però una differenza tra la formulazione del *De vera rel.* e quella del *De civ. Dei*, che potremmo ritenere quasi conclusiva. In queste pagine Agostino sottolinea che chi dubita ha almeno la certezza del suo dubitare: questa è una cosa vera, e qualsiasi cosa vera non può esistere senza verità (v. *infra* n. 6). Nel *De civ. Dei* alla certezza della triade essere-conoscere-amare si arriva attraverso l'evidenza del primo elemento, e cioè dell'esistenza: chi dubita non può dubitare di sé dubitante, deve cioè essere certo almeno dell'esistenza, per poter dubitare. Questa conclusione, mediatamente, toglie fondamento anche ai dubbi sul conoscere e sull'amare. La differenza potrà apparire più di forma che di sostanza, ma non è del tutto da escludere l'influenza di un certo platonismo eidetico nelle prime formulazioni. Per ulteriori questioni

questo sole, ma « *la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* »⁵ e che non può essere percepita con gli occhi del corpo e neppure con quelli con cui elaboriamo le immagini che gli occhi stessi imprimono nell'anima, ma con quelli per cui a queste stesse visioni si dice: « Voi non siete quello che io cerco, non siete il principio che mi permette di ordinarvi, di condannare ciò che di turpe vi è tra voi e di apprezzare ciò che vi è di bello. Infatti, è più bello questo principio che mi permette di apprezzare e di condannare, e per questo io lo antepongo non solo a voi, ma anche a tutti i corpi da cui siete state attinte ». Questa stessa regola che tu puoi constatare, puoi formularla in questo modo: chiunque comprende di star dubitando, comprende una cosa vera, ed è certo dell'oggetto della sua comprensione; quindi, è certo del vero. Chiunque perciò dubita dell'esistenza della verità, ha in sé una cosa che toglie fondamento al dubbio stesso, e non può esservi una singola realtà che sia vera senza la verità. Pertanto, non ha più il diritto di mettere in dubbio l'esistenza della verità chi, per un motivo o per l'altro, è giunto a dubitare. Dove appaiono tali evidenze, là è la luce priva delle dimensioni dello spazio e del tempo e delle immagini che ne derivano.

Possono forse alterarsi queste verità, anche se tutti gli esseri dotati di ragione vengono meno o invecchiano nell'inferno della carne? Ma il ragionamento non crea tali verità, le

v. *supra* introd. Assai nutrita, ovviamente, la bibliografia sull'argomento; oltre al testo citato dell'Amerio, ci limitiamo a segnalare: S. BIOLO, *La coscienza nel De Trinitate di Agostino*, Roma 1969; IDEM, *La presenza di Dio*, Roma 1979; A. SCHÖPF, *Die Verinnerlichung des Wahreitsproblems bei Augustin*, in « *Revue des études augustinennes* » 13, 1967, pp. 85-96; Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris 1920.

⁵ Agostino privilegia questo modo di intendere Gv. 1, 9.

scopre. Prima di essere scoperte, quindi, sussistono in sé, e quando sono scoperte, ci rinnovano ⁶.

XL

Ancora sull'ordinamento teleologico.

74. Così rinasce l'uomo interiore mentre quello esteriore si corrompe di giorno in giorno ¹. Ma l'uomo interiore guarda quello esteriore, e pur trovandolo turpe in confronto a sé, lo trova bello nel suo genere, mentre si diletta dell'armonia con gli altri corpi e rivolge a proprio vantaggio ciò che trasforma, e cioè gli alimenti della carne, che, assimilati e privati della loro forma originaria per assumerne una più consona al nuovo contesto, rientrano nella struttura delle membra e ricostituiscono le parti deteriorate. Lo stesso movimento della vita procede a una specie di selezione, incor-

⁶ È un punto fermo del pensiero agostiniano. Cf. ad es. *Solil.* II, 2, 2, nel dialogo tra Agostino e la Ragione: « *Erit igitur veritas etiamsi mundus intereat* ». « *Negare non possum* ». « *Quid, si ipsa veritas occidat? Nonne verum erit veritatem occidisse?* ». « *Et istud quis negat?* ». « *Verum autem non potest esse, si veritas non sit... Nullo modo igitur occidet veritas* » ». Se anche il mondo venisse meno la verità rimarrebbe: questa idea, per inciso, rimarrà nella stessa immagine e quasi nella stessa formulazione linguistica almeno fino all'Husserl di *Idee I*. Si osservi anche che gli stoici, come rilevò Sesto Empirico (*Contro i matematici*, VII, 38) avevano invece una concezione opposta: la verità-scienza dei veri, veniva considerata corporea, come modo di essere della ragione, che era, a sua volta, 'corpo'; il vero, invece, essendo un giudizio, e quindi una forma linguistica enunciabile, veniva considerato incorporeo. Agostino confuta questa teoria, tra l'altro, nei *Solil.* (II, 17, 31).

XL. ¹ Cf. II Cor. 4, 16; cf. anche *De div. quaest.* LXXXIII, LI, 1; *In Jo. Ev.* XIV, 5; LXXXVI, 1; XCVII, 1; *Enarr. in Ps.* 38, 9.

porando nella struttura della nostra bellezza visibile gli elementi che risultano idonei, ed espellendo gli altri per le vie convenienti. Una parte, costituita da escrementi, viene restituita alla terra per assumere nuove forme, un'altra esala da tutta la superficie del corpo, un'altra raccoglie i « numeri segreti »² dell'intero essere vivente e prefigura la discendenza, e provocato poi dall'unione dei corpi o da immaginazioni di questo tipo, defluisce dalla sommità del capo, per le vie genitali, nella forma inferiore di piacere. Nel ventre

² Il riferimento è ai *numeri seminum* o *numeri indivisibiles*. Agostino insiste molto, in quest'opera, sull'unità, sulle proporzioni, sui rapporti numerici: per alcuni, come lo stesso Weinberg, le stesse verità eterne presenti in individui differenti sono essenzialmente verità matematiche. L'esemplificazione adottata da Agostino qui e nei dialoghi di Cassiciaco parrebbe confermare questa tesi, se non fosse che l'assoluta certezza delle verità matematiche non rappresenta in sé la meta o l'obiettivo della ricerca, ma appunto solo un esempio per indicare un tipo di realtà che preesiste e si manifesta nell'interiorità. Ma qui la questione è diversa: l'Ipponate riprende, nell'ambito dell'adesione alla tesi della creazione simultanea, la trasformazione in chiave incorporea dei λόγοι σπερματικοί degli stoici già operata dai neoplatonici e soprattutto Plotino (*Enneadi*, II, 6, 1; III, 1, 8; IV, 4, 16; V, 7, 1; V, 8, 2). Le ragioni seminali, tra l'altro, determinano la progressiva articolazione e lo sviluppo di ciò che inizialmente non fu creato in tutte le sue determinazioni: anche questo è un modo per garantire la storicità del creato all'interno dei progetti divini. Ovvio che a tal fine i rapporti numerici, in senso ampio, rappresentassero la soluzione più congeniale e meno materialistica: in tal senso i precedenti possono essere ritrovati in neopitagorici come Moderato e Nicomaco (tramite Porfirio e Fozio) o neoplatonici come Giamblico (*Silloghe delle dottrine pitagoriche*) e Proclo (*Teologia platonica*; cf. ad es. III, 7). Ma naturalmente il referente principale rimane probabilmente Plotino: « D'altronde anche nei semi ciò che ha valore non è già l'elemento umido, ma ciò che non è visibile: ma questo è numero e ragione formale » (*Enn.* V, 1, 5). Cf. Ch. BOYER, *La théorie augustinienne des raisons séminales*, in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Roma 1970, pp. 35-69.

materno, poi, si accresce proporzionalmente, in determinati periodi di tempo, nelle diverse membra, in modo che ciascuna occupi il suo posto; e se queste conservano la loro armonia, acquisita la luminosità della carnagione, nasce il corpo che diciamo bello, e al quale ci si lega con grande passione quando lo si ama. E tuttavia più che la forma che viene animata, ci piace la vita che la anima. Infatti questo essere vivente, se ci ama, ci attira a sé con più forza; se, invece, ci odia, ci irritiamo e non riusciamo a sopportarlo, anche se offre la sua bellezza a chi vuol goderne. Ecco tutto il dominio del piacere, ecco la bellezza di minor pregio, dal momento che è sottoposta alla corruzione: se così non fosse, verrebbe ritenuta come quella di maggior pregio.

75. Ma la divina Provvidenza interviene per mostrare che questa bellezza non è di per sé un male, per le tracce evidenti dei « primi numeri » (tra i quali, comunque, non dev'essere inclusa la Sapienza divina)³, ma che tuttavia è una bellezza infima, che include dolore, malattie, malformazioni, pallori, agitazioni e rivalità dell'anima, e in questo modo veniamo ammoniti della necessità di cercare l'immutabile. A questo scopo si serve dei suoi servitori più vili, di quelli, cioè, che provano piacere nel farlo e che le Sacre Scritture chiamano sterminatori e angeli dell'ira⁴: ma essi stessi ignorano quale bene si ricavi da loro. A questi sono simili gli uomini che godono delle miserie altrui e si procurano o cercano di procurarsi con gli errori e la rovina degli altri occasioni di ilarità e spettacoli divertenti⁵. E così, in tutto questo, i buoni trovano ammonimento e occasione di esercizio, e vincono, e trionfano, e regnano; i malvagi, invece,

³ Infatti « *incalcolabile è la Sua Sapienza* » (Sal. 146, 5): in questo senso « *sapientiae Dei non est numerus* ».

⁴ Cf. Gdt. 8, 25; I Cor. 10, 10; Ap. 15, 7.

⁵ Cf. Conf. III, 3, 6.

sono ingannati, tormentati, sconfitti, condannati e costretti a servire non l'unico e sommo Signore di tutto, ma gli ultimi dei suoi servi, quegli angeli, cioè, che si nutrono dei dolori e della sventura dei dannati e al contrario si tormentano per la liberazione dei virtuosi.

76. Tutti perciò, nel loro ruolo e nella loro destinazione, concorrono alla bellezza dell'insieme, e così ciò che preso in sé ci provoca orrore, considerato nel complesso, ci piace moltissimo. Anche nel giudicare un edificio, infatti, non dobbiamo considerare solo un angolo, o di un uomo i soli capelli, o di un buon narratore la sola gestualità, o del corso della luna le fasi di soli tre giorni. Se vogliamo apprezzare giustamente, nel loro stato o nel loro svolgersi, questo tipo di bellezze (che sono di minor valore proprio perché, se perfette nel complesso, sono tuttavia costituite di parti imperfette), dobbiamo considerarle appunto nell'insieme. Se il nostro giudizio, riferito tanto al tutto quanto alla parte, è vero, è anche bello: nella misura in cui è conforme a verità, infatti, trascende tutto il mondo, senza che noi rimaniamo legati a qualche sua parte. Solo il nostro errore è turpe in sé, perché si limita ad una parte sola del mondo senza trascenderlo. Ma come il colore nero assume una certa bellezza all'interno di una pittura, così la divina e immutabile Provvidenza regola nell'armonia tutto questo agone, assegnando una cosa ai vinti, un'altra a chi ancora combatte, una ai vincitori, un'altra agli spettatori, e un'altra infine a coloro che rimangono tranquilli e contemplano l'unico Dio: in tutti, infatti, non vi sono altri mali che il peccato e la pena del peccato, e cioè la defezione volontaria dall'essenza suprema, e il tormento involontario nel grado più basso dell'essere; o, in altri termini, l'affrancamento dalla giustizia e la schiavitù sotto il peccato⁶.

⁶ Cf. Rom. 6, 20.

XLI

Il fine proprio di ciascun grado d'essere.

77. L'uomo esteriore si corrompe o per il progresso dell'uomo interiore o per alterazione propria. Ma, nel primo caso, si ricostituirà in meglio, e sarà restituito all'integrità al suono dell'ultima tromba, quando ormai non potrà più né corrompersi né corrompere¹. Per alterazione propria precipita invece nelle bellezze più corruttibili, e cioè nell'ordine delle pene. Non ci si meravigli se le chiamo ancora bellezze: nulla, infatti, di ciò che rientra nell'ordine non è bello, e, come dice l'Apostolo, « ogni ordine è da Dio »². È necessario ammettere che l'uomo che piange è superiore al verme felice; tuttavia, senza alcuna menzogna, potrei fare un ampio elogio del verme, considerando l'eleganza del colore, la forma ben tornita del corpo, l'armonia delle parti anteriori con quelle centrali, e di queste con quelle posteriori, la tendenza di tutte le singole parti all'unità, per quanto è possibile all'umile livello di questa natura, e la loro corrispondenza simmetrica. Che dire poi del principio vitale che anima il suo corpo, che lo fa muovere ritmicamente, che ricerca ciò che gli conviene, che supera o evita gli ostacoli — per quanto gli è possibile — e che riferendo ogni cosa al solo istinto di autoconservazione, suggerisce in modo ben più evidente del corpo quell'Unità creatrice di tutta la natura? E sto parlando di un qualsiasi verme vivente: moltissimi, del resto, hanno tessuto un elogio assai ampio e veritiero perfino della

XLI. ¹ Cf. I Cor. 15, 52.

² Cf. Rom. 13, 1. Così nelle *Retract.* I, 13, 8: « non eisdem verbis hoc dixit Apostolus, quamvis eadem videatur esse sententia. At quippe ille: 'Quae autem sunt, a Deo ordinata sunt' ». Precisione appunto non essenziale.

cenere e dello sterco³. Perché meravigliarsi allora se dico che l'anima umana, dovunque e qualunque sia, è superiore ad ogni corpo e rientra nell'armonia complessiva, e che quindi anche dalle sue pene derivano altre bellezze? Infatti, se è malvagia, non si trova là dove conviene che siano i beati, ma nel luogo che si addice ai malvagi.

78. Non lasciamoci allora ingannare da nessuno. Tutto ciò che è giustamente oggetto di disprezzo, viene rifiutato in confronto di ciò che è migliore⁴. Ma ogni ente, per quanto ultimo, per quanto infimo, dev'essere a ragione elogiato a confronto del nulla. Niente allora è bene, se può esser meglio. E se il nostro bene è rimanere con la stessa verità, è per noi un male rimanere con qualche semplice traccia di essa, ed è ancora peggio rimanere con l'ultima delle tracce, quando ci leghiamo ai piaceri della carne. Vinciamo quindi la seduzione e le molestie di questa passione, sottemettiamo questa 'femmina'⁵, se siamo uomini. Sotto la nostra guida essa sarà senz'altro migliore, e non si chiamerà più passione, ma temperanza. Ma se è lei a condurci, e noi

³ Cf. CICERONE, *Cato*, 15, 54.

⁴ Cf. *Retract.* I, 13, 8: « *Hoc de substantiis atque naturis dictum est, inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis* ». Agostino si difende così dalla possibile accusa di relativismo nella valutazione degli atteggiamenti morali: non si tratta, in effetti, di sfumature assiologiche relative all'agire pratico dell'uomo, bensì della gerarchia ontologica degli enti.

⁵ Probabile riferimento a Gen. 3, 16. Tutto questo, però, non deve essere inteso come espressione di una certa ostilità agostiniana nei confronti del sesso femminile: di fronte a Cristo, come aggiunge, non ci sono distinzioni. Nel *De ord.* (II, 11, 32), introducendo la madre Monica nel dialogo, Agostino mostra di non avere preclusioni di alcun genere: 'femmina', in senso figurale, è la passione. Molto utili sono invece i contributi agostiniani allo sviluppo di una teologia del matrimonio. Sull'argomento cf. A. TRAPÈ, *Agostino misogino?*, in *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1979³, pp. 227-236.

le andiamo dietro, si chiamerà passione e voluttà, e noi meriteremo gli attributi della superficialità e della stoltezza. Seguiamo Cristo nostro capo, perché anch'essa, di cui rappresentiamo il capo, ci segue⁶. E questo vale anche per le donne, non per diritto maritale, ma per diritto fraterno, poiché in Cristo non siamo né uomini né donne⁷. Anche le donne hanno una loro virilità per sottomettere questi piaceri poco virili, servire Cristo e dominare queste passioni. E del resto questo già si avvera, nell'articolazione storica del popolo cristiano, in molte vedove e in molte vergini di Dio, e in molte donne sposate che osservano fraternamente i doveri coniugali. Se un uomo (e cioè la sua mente e la sua ragione)⁸ diventerà suddito per negligenza ed empietà di quella parte che Dio ci ha ordinato di dominare, offrendoci la sua esortazione e il suo aiuto per poter essere restituiti al controllo di noi stessi, sarà certamente un uomo turpe e meschino: ma il suo destino è stabilito, in questa vita come nell'altra, unicamente dal sommo Signore e Sovrano. L'intero creato non può così essere contaminato da nessuna bruttura.

⁶ Cf. I Cor. 11, 3; Ef. 5, 13.

⁷ Cf. Gal. 3, 28.

⁸ La subordinazione delle componenti inferiori dell'anima alla parte razionale è un tema genuinamente platonico, la cui ascendenza può essere ritrovata nell'ἐγκράτεια socratica (*Gorgia* 490b): cf., oltre al *Carmide*, almeno il *Fedro* (248a), il *Fedone* (66e), la *Repubblica* (IV, 430e-431b). Ma si tratta, nel complesso, di una concezione molto diffusa nel pensiero greco.

XLII

La concupiscenza della carne e l'armonia soprasensibile.

79. Camminiamo, finché abbiamo il giorno¹, cioè, finché possiamo servirci della ragione, perché, rivolti a Dio, possiamo meritare di essere illuminati dal suo Verbo, che è la vera luce, e di non essere avvolti dalle tenebre². Il giorno è infatti la presenza di quella luce « *che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* »³. Ed è usato il termine 'uomo', perché egli può servirsi della ragione, e può appoggiarsi, per rialzarsi, proprio sul punto in cui è caduto.

Se dunque si amano i piaceri della carne, bisogna esaminare con più attenzione, e una volta ritrovate in essi le tracce di certi « numeri », occorre cercare dove siano i « numeri » senza estensione⁴: qui infatti ciò che è raggiunge in misura maggiore l'unità. E se tali numeri sono nello stesso movimento vitale che è attivo nei semi, è qui che devono essere ammirati, più che nel corpo. Qualora infatti i « numeri » dei semi godessero di un'estensione pari a quella dei semi stessi, da un mezzo granello di fico nascerebbe un mezzo albero di fico, da un seme animale non intero nascerrebbero animali incompleti, e un seme solo e tanto piccolo non potrebbe certo disporre di una forza illimitata di riproduzione nel suo proprio genere. Da un solo seme, infatti, si possono propagare attraverso i secoli, conformemente alla propria natura, messi di messi, selve di selve, greggi di greggi, popoli di popoli, cosicché non v'è foglia o pelo, in

XLII. ¹ Cf. Gv. 12, 35.

² *Ibidem.*

³ Cf. Gv. 1, 9; v. *supra* XXXIX, n. 5.

⁴ V. *supra* XL, n. 2.

tante numerose generazioni, che non dipendano da quell'unico e primo seme.

Dobbiamo poi considerare la bellezza ritmica e la dolcezza dei suoni che l'aria trasmette vibrando al canto dell'usignolo: ma l'anima di questo piccolo animale non potrebbe produrle a suo piacimento se non le portasse impresse, e non in senso materiale, nel suo movimento vitale. E questo può essere notato anche negli altri animali, i quali, se mancano della ragione, non mancano però del senso. Non ce n'è uno, infatti, che o nel suono della voce, o nel movimento, o in qualche altra operazione delle sue membra, non presenti un qualcosa di armonico e di misurato nel suo genere, non in virtù di qualche sapere specifico, ma per dei limiti intrinseci alla sua natura regolati dalla legge immutabile dei « numeri »⁵.

XLIII

La Verità forma prima.

80. Torniamo a noi e tralasciamo ciò che abbiamo in comune con le piante e con gli animali. La rondine nidifica sempre in un unico modo, e così ciascun genere di uccelli ha un suo modo specifico. Ma cosa c'è in noi che ci permette di giudicare, a proposito di queste costruzioni, a quali figure si richiamino come modelli e fino a qual punto riescano a realizzarle, e che consente a noi stessi di escogitare, nei nostri edifici e negli altri prodotti della nostra attività pratica,

⁵ Sui 'numeri' espressioni della verità, cf. p. es. *De lib. arb.* II, 11, 30 e, in senso musicale, *De ord.* II, 14, 41.

un numero infinito di figure, come se ne fossimo padroni? Cosa c'è in noi che ci permette di cogliere internamente che ogni massa visibile può avere proporzioni variabili; che ogni corpo, per piccolo che sia, può essere diviso in due e, per questo stesso, in altre innumerevoli parti; che ogni chicco di miglio è così grande rispetto ad una sua parte come lo è il mondo rispetto a noi, dal momento che ogni parte sta al chicco come il nostro corpo al mondo intero; che tutto questo mondo è bello per la sua struttura, non per la sua estensione; che appare grande non per la sua vastità, ma per la nostra piccolezza, per quella, cioè, degli esseri animati che lo popolano e che, a loro volta, non sono così piccoli in sé, ma a confronto delle altre realtà, e principalmente dell'universo?

E non diversamente accade per il tempo, dal momento che tanto l'estensione nello spazio, quanto quella nel tempo sono divisibili. Anche se si tratta di un lasso brevissimo, esso ha un inizio, uno sviluppo e una fine: non può dunque non essere divisibile, se già può essere diviso nel punto in cui comincia a volgersi verso la fine. Per questo la durata di una sillaba breve è tale se confrontata a quella di una sillaba lunga, e lo stesso vale per la durata di un giorno invernale paragonata a quella di un giorno estivo. Il tempo di una sola ora è breve rispetto al giorno, e così il giorno rispetto al mese, il mese all'anno, l'anno al lustro e il lustro a periodi più lunghi, e questi infine rispetto a tutta la durata del tempo: così questa successione cadenzata e questa graduazione degli intervalli spaziali e temporali viene giudicata bella non per l'estensione o la durata, ma, appunto, per la disposizione armoniosa.

81. La norma stessa di quest'ordine vive nell'eterna Verità, senza estensione nello spazio e nel tempo, ma grande sopra tutti i luoghi per la potenza e immobile sopra tutti i

tempi per l'eternità¹. Senza di essa l'estensione di uno spazio non potrebbe essere ricondotta all'unità, e la durata del tempo non potrebbe essere sottratta alla dispersione, e né un corpo né un movimento potrebbero esistere come tali. Essa è l'Unità prima priva di estensione negli spazi finiti come in quelli infiniti, e immutabile nel finito come nell'infinito. Non consiste di parti che occupano luoghi differenti, e non è ora una cosa, e ora un'altra: l'Unità suprema è infatti il Padre della Verità, il Padre della sua Sapienza, che, a sua volta, non avendo la minima dissomiglianza, è stata chiamata la sua Somiglianza e la sua Immagine, perché è stata generata dal Padre. Perciò giustamente viene anche chiamata Figlio, e tutto il resto è stato fatto per mezzo di Lui. Ciò che è venuto prima, infatti, è la forma di tutti gli enti che realizza al massimo grado l'Unità da cui procede: tutti gli altri enti, che *sono* nella misura in cui *sono simili* all'Unità, sono stati fatti per mezzo di questa forma.

XLIV

La vera felicità non dal corpo, ma da Dio.

82. Alcune delle creature sono state fatte non solo *per mezzo di* questa forma, ma anche *per* essa, come quelle dotate di ragione e di intelligenza, e tra queste l'uomo, che ben a ragione si dice creato ad immagine e somiglianza di Dio¹: diversamente, infatti, non potrebbe con la mente con-

XLIII. ¹ Cf. *supra* XXX, n. 4.

XLIV. ¹ Cf. Gen. 1, 26-27.

templarne l'immutabile Verità. Le altre creature, invece, sono state create unicamente per mezzo di questa forma, ma non vi tendono. Se l'anima razionale si sottomette al Creatore da cui e per mezzo di cui è stata fatta, e a cui tende, tutto le sarà sottomesso: sia l'ultima componente del principio vitale, che le è così vicina e rappresenta l'ausilio per comandare al corpo, sia il corpo stesso, l'ultima delle nature e delle essenze, che potrà sottomettere agevolmente senza alcuna resistenza, e da cui non potrà ricevere alcuna molestia, perché otterrà direttamente da Dio la sua felicità, senza cercarla attraverso il corpo o in esso stesso. Governerà quindi il corpo rinnovato e santificato senza il logoramento della corruzione e il peso delle difficoltà. « *Nella resurrezione non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli in cielo* »². « *'I cibi sono per il ventre e il ventre per i cibi': ma Dio distruggerà questi e quello* »³, poiché « *il regno di Dio non è cibo o bevanda, ma giustizia, pace e gioia* »⁴.

XLV

Superbia e limitatezza dell'uomo.

83. Nello stesso piacere del corpo noi troviamo ciò che ci esorta a disprezzarlo, non perché il corpo sia per sua natura un male, ma per il fatto che chi ha la possibilità di

² Mt. 22, 30.

³ I Cor. 6, 13.

⁴ Rom. 14, 17.

raggiungere il bene supremo e di goderne, si invischia vergognosamente nel bene più basso. Quando l'auriga, caduto, è trascinato dal carro e paga in questo modo la sua avventatezza, incolpa ciò di cui si serviva. Ma supponiamo che invochi aiuto e che chi ne ha la facoltà intervenga con ordini precisi; supponiamo così che vengano fermati i cavalli che fanno della sua caduta un nuovo e imprevisto spettacolo, e sono sul punto di dargli la morte, se non si interviene; supponiamo che sia rimesso al suo posto, che sia ricollocato sopra le ruote, che gli siano riaffidate le briglie e che regga con maggior cautela i cavalli docili e domati: allora si renderà conto di come il carro fosse stato ben costruito in tutte le sue giunture, e di quale sia stata la vera causa del suo incidente che lo aveva scaraventato a terra e gli aveva fatto perdere una condotta di corsa opportuna e moderata. È stata infatti l'avidità dell'anima a procurare al corpo, servendosi male, la sua debolezza, quando, nel paradiso, si appropriò del cibo proibito contro i precetti di quel Medico che assicura la salute per l'eternità.

84. Se dunque nella stessa debolezza di questa carne visibile, in cui non può trovarsi la felicità, si trova però un'esortazione alla vera felicità, grazie alla bellezza che dal livello più alto scende fino a quello più basso, a maggior ragione dovremo ritrovarla anche nel desiderio di distinguerci e di eccellere, in ogni superbia e vana gloria di questo mondo. Cos'altro infatti vi cerca l'uomo se non di essere, qualora fosse possibile, l'unico a cui tutto debba essere sottomesso, in una perversa imitazione dell'onnipotenza divina?

Se l'uomo, invece, imitasse Dio nella sottomissione, vivendo conformemente ai suoi precetti, egli riuscirebbe realmente a sottomettere il creato in virtù della volontà divina, e non giungerebbe all'assurdo di voler comandare sugli altri uomini e di aver paura di una qualsiasi bestiola. La superbia, in effetti, rappresenta un certo desiderio di unità e di on-

nipotenza, ma nel dominio delle realtà temporali, che fuggono come l'ombra¹.

85. Noi vogliamo essere invincibili, e non a torto: fa parte della natura della nostra anima, dopo che Dio l'ha creata a sua immagine. Ma bisognava rispettare i suoi precetti: in questo caso nessuno avrebbe potuto vincerci. Ora invece, mentre la donna, alle cui parole vergognosamente cedemmo, è sottoposta ai dolori del parto, noi ci affanniamo sulla terra², e con nostra grande vergogna siamo vinti da tutto ciò che è in grado di agitarci e sconvolgerci. Dunque non *vogliamo* essere vinti dagli uomini e non *riusciamo* a dominare l'ira: cosa ci può essere di più detestabile di questa vergogna? Ma dobbiamo ammettere che un uomo è esattamente ciò che anche noi siamo, e che se anche ha dei vizi, non è tuttavia egli stesso il vizio. Non è allora più decoroso che ci vinca un uomo piuttosto che il vizio stesso? Chi può dubitare del fatto che l'invidia è un vizio immane, dal quale è tormentato e fatto schiavo chi non ammette sconfitte nelle vicende temporali? È meglio allora che ci vinca un uomo, anziché l'invidia o qualsiasi altro vizio³.

XLV. ¹ Cf. I Cr. 29, 15; Gb. 8, 9 ecc.

² Cf. Gen. 3, 16-17.

³ Su questa premessa si fonda il discorso agostiniano sulla schiavitù. Basandosi su Gen. 1, 21, Agostino ritiene che il dominio dell'uomo sull'uomo non sia un fatto naturale, né tanto meno sia legittimato da Dio, che affidò alle creature razionali solo il dominio su quelle irrazionali. La schiavitù, allora, non è né una legge di natura né un dato di fatto: però, per Agostino, essa è sempre la conseguenza di un peccato, per cui Dio può ammetterla come pena. Ma poiché nell'intero creato non possono esservi zone contaminate dal male in senso assoluto, anche la schiavitù può assumere un risvolto positivo, perché, appunto, è sempre meglio essere schiavo di un altro uomo che delle passioni (v. anche *De civ. Dei*, XIX, 15). In ambito greco-pagano solo lo stoicismo era arrivato alla conclusione di negare la schiavitù per natura (p. es. von Arnim, S.V.F. III, fr. 355).

XLVI

L'amore, rimedio per la superbia.

86. Ma chi vince i suoi vizi, non può essere vinto neppure dall'uomo. Può essere sconfitto, in effetti, solo colui al quale il nemico può portar via ciò che ama: ma chi ama soltanto ciò che non può essere strappato al suo amore, è senza dubbio invincibile e non può essere tormentato dall'invidia. Quanto più numerosi, anzi, sono coloro che giungono a sentire e ad amare ciò che ama, tanto più generosamente egli si rallegra con loro. Egli ama Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, e il prossimo come se stesso¹: per questo non può impedirgli di essere ciò che egli stesso è, anzi cerca di aiutarlo, per quanto gli è possibile. E non può perdere neppure il prossimo, che ama come se stesso, dal momento che neanche in se stesso ama ciò che cade sotto gli occhi o gli altri sensi corporei. Possiede dunque in se stesso ciò che ama come se stesso.

87. La regola dell'amore² consiste nel volere anche per chi si ama i beni che si vogliono per sé e di non volere per

XLVI. ¹ Cf. Mt. 22, 37-39.

² Agostino non adotta una terminologia costante per distinguere l'amore in senso religioso dalla sua connotazione meramente umana. Si può intravedere una certa contrapposizione tra *dilectio* e *caritas* da una parte e *amor* dall'altra (cf. *De div. quaest.* LXXXIII, XXXV, 2). Ma questa precisazione è sicuramente posteriore a questi scritti, e anche dopo il 400 Agostino si concederà ampie deroghe. In queste pagine, comunque, l'ipponate sembra privilegiare il termine *dilectio*. In proposito cf. J. BURNABY, *Amor Dei. A study of St. Augustine's teaching on the love of God as the motive of Christian Life*, London 1960.

lui i mali che non si vogliono per sé³, e questa volontà deve guidare i rapporti con tutti gli altri uomini. Non bisogna infatti fare del male a nessuno, « *e l'amore del prossimo non opera il male* »⁴. Se vogliamo essere veramente invincibili, quindi, amiamo anche i nostri nemici, come ci è stato comandato⁵. Nessun uomo, infatti, è invincibile di per sé, ma solo in forza di quella legge immutabile che rende liberi solo coloro che la osservano. Così, a questi uomini non può essere strappato ciò che amano, e cioè l'unica cosa che rende gli uomini invincibili e perfetti. Infatti chi ama l'uomo non come se stesso, ma come un giumento, o i bagni, o un uccello variopinto o canoro, cioè, in altri termini, per ricercare utilità o piacere temporale, diventa necessariamente schiavo non di un uomo, ma — ed è peggio — di quel vizio tanto vergognoso e detestabile per cui non ama l'uomo come dev'essere amato. E sotto il dominio di questo vizio si trascina fino alla tarda età, o meglio, fino alla morte.

88. Ma l'uomo dev'essere amato dall'uomo non come si amano i fratelli secondo la carne, o i figli, o la sposa, o i parenti consanguinei o acquisiti, o infine i concittadini. Questo amore è infatti temporale. Non avremmo nessuna di queste relazioni, che sono conseguenze del nascere e del morire, se la nostra natura, fedele ai precetti e all'immagine divina, non fosse caduta in questa corruzione⁶. La Verità,

³ Cf. Tb. 4, 15; Mt. 7, 12; Lc. 6, 31.

⁴ Rom. 13, 10.

⁵ Cf. Mt. 5, 44.

⁶ Ampia ammenda nelle *Retract.* (I, 13, 8): « *Hunc sensum prorsus improbo, quem jam et superius improbavi in primo libro de Genesi contra Manicheos (Retract. I, 20, 2). Ad hoc enim ducit, ut credantur illi conjuges primi non generaturi posteros homines, nisi peccassent; tanquam necesse fuerit ut morituri gignerentur, si de concubitu maris et feminae gignerentur. Nondum enim videram fieri potuisse ut non morituri de non morituris nascerentur, si peccato*

pertanto, richiamandoci alla primitiva e perfetta natura, ci esorta a opporci alle abitudini del vivere secondo la carne, insegnando che nessuno è adatto al regno di Dio⁷ se non odia questi legami secondo la carne⁸. E questo non deve sembrare a qualcuno disumano: è ben più disumano, infatti, amare un uomo non in quanto tale, ma perché è figlio. Questo significa amare di un uomo non ciò che appartiene a Dio, ma ciò che appartiene a sé. Perché meravigliarsi allora se non giunge al regno di Dio chi non ama un bene comune,

illo magno non mutaretur in deterius humana natura: ac per hoc, si et in parentibus et in filiis fecunditas felicitasque mansisset, usque ad certum sanctorum numerum, quem praedestinavit Deus, nascerentur homines non parentibus successuri morientibus, sed cum viventibus regnaturi. Essent ergo etiam istae cognationes atque affinitates, si nullus delinqueret, nullusque moreretur». Agostino vuole evitare che s'intenda che, se i progenitori del genere umano non avessero peccato, non ci sarebbe stata nessuna procreazione, e quindi nessuna discendenza, e ammette di aver tralasciato la possibilità che da genitori immortali nascessero figli immortali. Riportiamo per comodità alcune affermazioni particolarmente significative dal *De civ. Dei*: « In fondo, chi afferma che i primi uomini non avrebbero avuto rapporti sessuali, né avrebbero procreato, se non avessero peccato, è come se dicesse che il peccato dell'uomo è stato necessario per raggiungere la moltitudine dei santi. Infatti se quelli, senza peccare, fossero rimasti soli, poiché a loro avviso in questa condizione non potrebbero generare, certamente il peccato è divenuto necessario perché gli uomini giusti non fossero soltanto due, ma molti di più » (XIV, 23, tr. Alici, p. 683). E questo è ovviamente assurdo: come chiarisce nelle *Retract.* i membri della città celeste erano già predestinati nel loro numero dal Signore, e tale numero sarebbe stato raggiunto anche qualora i primi uomini, facendo buon uso del loro libero arbitrio, non avessero peccato. Piuttosto, per Agostino, la procreazione sarebbe stata libera dalla concupiscenza e dalla passione, e sarebbe avvenuta sotto il controllo della ragione e della volontà. Cf. Ch. BOYER, *La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?*, in AA.Vv., *Augustinus Magister*, cit., pp. 737-744.

⁷ Cf. Lc. 9, 62.

⁸ Cf. Lc. 14, 26.

ma uno privato? Piuttosto si amino tutti e due, dirà qualcuno; si ami piuttosto il primo soltanto, risponde Dio. La Verità, infatti, afferma a buon diritto: « *Nessuno può servire due padroni* »⁹. Nessuno dunque può amare in modo perfetto la condizione a cui siamo chiamati, se non odia quella dalla quale veniamo richiamati. Siamo chiamati alla natura umana perfetta, come fu fatta da Dio prima del peccato; veniamo richiamati dall'amore per quella natura che abbiamo meritato col peccato: e per poterne essere liberati, dobbiamo necessariamente averla in odio.

89. Odiamo quindi i legami temporali, se siamo accesi dall'amore per l'eternità¹⁰. L'uomo deve amare il prossimo come se stesso¹¹, e certo nessuno è padre, figlio o parente a se stesso, o altre cose di questo genere, ma soltanto uomo. Chi ama un altro come se stesso, deve amare in lui ciò che egli è a se stesso. I corpi non sono quello che noi siamo: dunque non si deve, nell'uomo, ricercare o desiderare il corpo. A questo proposito fu comandato: « *non desiderare le cose del tuo prossimo* »¹². Chiunque allora ama il prossimo diversamente da come egli è a se stesso, non lo ama come se stesso. La natura umana, da perfezionare o già perfetta, dev'essere amata indipendentemente dalle condizioni della carne. Tutti coloro che amano Dio e fanno la sua volontà, sono parenti sotto l'unico Padre¹³. Tra di loro, poi, sono reciprocamente padri, quando si aiutano, figli, quando si obbediscono l'uno all'altro, e soprattutto fratelli, poiché l'unico Padre nel suo testamento li ha chiamati all'unica eredità.

⁹ Mt. 6, 24.

¹⁰ Qui viene usato il termine *caritas*.

¹¹ Cf. Lc. 10, 27.

¹² Es. 20, 17.

¹³ Cf. Mt. 12, 48-50.

XLVII

Essere uniti a Dio è essere invincibili.

90. Perché dunque non dovrebbe essere invincibile chi, in un uomo, ama nient'altro che l'uomo, cioè la creatura fatta ad immagine di Dio? La natura perfetta che egli ama non gli potrebbe mai venire a mancare, perché egli stesso è perfetto. Supponiamo che, ad esempio, qualcuno ami un buon cantante, non questo o quello in particolare, ma uno qualsiasi che sappia cantare bene, essendo anch'egli assai bravo nel canto. Egli vorrebbe così che tutti fossero come lui, senza che gli venga meno ciò che ama, perché, appunto, anch'egli ha una voce molto bella. Se egli, invece, prova invidia di quest'altro buon cantante, egli non ama il bel canto in sé, ma egli elogi e qualche altro vantaggio che vuole ottenere con la sua bravura, ma che può perdere del tutto o in parte nel confronto con un altro cantante. Chi invidia un buon cantante, non ama chi sa cantare bene, ma chi ne sente il bisogno, evidentemente, non sa cantare. Lo stesso si può dire, più opportunamente, dell'uomo virtuoso, perché non può invidiare nessuno: ciò a cui arrivano coloro che vivono rettamente, infatti, rimane nella medesima quantità per tutti, senza diminuire affatto se più persone riescono a prendervi parte.

Ci possono essere delle circostanze in cui anche chi è dotato di bella voce non possa cantare senza sconvenienza, e debba così ricorrere alla voce di un altro per ascoltare ciò che egli ama: in un banchetto, ad esempio, potrebbe essere conveniente ascoltare chi sta cantando, e non che si metta egli stesso a cantare. Ma vivere bene è sempre conveniente. Chiunque, quindi, ama e segue questa condotta di vita, non solo non invidia chi lo imita, ma si presta per lui volentieri e con la massima benevolenza, per quanto gli è possibile,

senza che d'altra parte abbia bisogno di lui, perché ciò che ama in lui l'ha già in se stesso in modo integro e perfetto. Se ama perciò il prossimo come se stesso, non lo invidia, perché non invidia se stesso; lo aiuta per quanto può, perché aiuta se stesso; non ha bisogno di lui, perché non ha bisogno di se stesso: ha bisogno soltanto di Dio, e in quest'unione trova la felicità, perché nessuno può togliergli Dio. E allora è davvero assolutamente invincibile chi s'unisce a Dio non per meritare qualche altro bene oltre a questo, ma perché non ha nessun altro bene all'infuori di questa stessa unione con Dio ¹.

91. Un uomo tale, finché è in questa vita, si serve dell'amico per corrispondere all'amicizia, del nemico per esercitare la pazienza, degli altri, a cui può, per dare prova di beneficenza, di tutti per mostrare la sua bontà. E sebbene non ami i beni temporali, ne fa buon uso ², e provvede ai bisogni

XLVII. ¹ Cf. Sal. 72, 28.

² È un passo significativo, che rappresenta già uno dei nuclei centrali della visione agostiniana del cristianesimo, che ha per basi ineliminabili, nonostante le interpretazioni eccessivamente spiritualistiche o intimistiche dell'opera agostiniana, caratteristiche come la storicità e il senso della comunità. Il cristiano appartiene sempre a due comunità: una caratterizzata dall'immanenza, dall'orizzontalità, l'altra dalla tensione verticale alla trascendenza. Dopo la morte visibile, egli entrerà in una nuova comunità, qualificata come *socialis vita sanctorum*; finché è sulla terra, egli ha dei doveri sociali non solo verso la comunità pellegrina, ma anche verso quella terrena. Anch'egli può e anzi deve servirsi dei beni temporali, ma senza riporre in essi la propria meta e la propria beatitudine. È a questo proposito che si colloca la « dialettica *uti-frui* ». L'*uti* implica una prospettiva di fuga, un'apertura di orizzonti, il recupero di una finalità trascendente in vista della quale ci si serve di una realtà immediata, il *frui* comporta l'esaurimento, la strozzatura dell'azione nell'autoreferenzialità della realtà di cui ci si serve. Cf. *De mor. Eccl.* I, 3, 4; *De div. Quaest.* LXXXIII XXX; *De doct. chr.* I, 4, 4; *De Trin.* X, 10, 13; *De civ.*

degli uomini secondo la loro condizione, se non può farlo per tutti allo stesso modo. Perciò, se si intrattiene più facilmente con qualcuno dei suoi familiari che con altri, non è perché lo ama di più, ma perché si ritrova ad avere con lui maggior confidenza e occasioni più numerose³. Tratta tanto meglio quelli che sono assorbiti dalle cure del tempo, quanto meno egli stesso ne viene assorbito. Non potendo così essere d'aiuto a tutti, che pure ama allo stesso modo, sarebbe ingiusto se non desse la precedenza ai più intimi. Ma il legame spirituale è superiore a quelli determinati dallo spazio e dal tempo in cui siamo nati con questo corpo, e, prevalendo in tutti, è il più forte. Chi ama Dio con tutta l'anima non si affligge per la morte di nessuno, perché sa che non muore per sé ciò che non muore per Dio. Dio è infatti il Signore dei vivi e dei morti⁴. La malvagità di un altro non lo rende malvagio, perché non è giusto per la giustizia di un altro. E come nessuno può portargli via la giustizia e Dio, così nessuno può togliergli la felicità. Se talvolta viene turbato dal pericolo, dal dolore o dalla sofferenza di qualcuno, si lascia commuovere fino al punto di aiutarlo, correggerlo, confortarlo, ma non fino al punto di esserne sopraffatto.

92. In tutti i faticosi impegni del dovere non si lascia scoraggiare perché attende con certezza la quiete futura. Cosa infatti potrà recare danno a chi sa trarre vantaggio perfino dall'avversario? Aiutato e protetto dal Signore, il cui precetto e la cui grazia lo esortano ad amare i nemici, non può aver timore di nessuna inimicizia. Per un uomo di tal genere il non rattristarsi nelle tribolazioni è ancora poco,

Dei XIX, 17. Cf. inoltre A. DI GIOVANNI, La dialettica dell'amore. Uti-frui nelle Preconfessioni di S. Agostino, Roma 1965.

³ In latino molto più efficace: «*apertiores temporis ianuam*».

⁴ Cf. Rom. 14, 9.

se non ne è perfino felice, « *ben sapendo che la tribolazione produce la costanza, la costanza una virtù collaudata, la virtù collaudata la speranza; la speranza, poi, non delude, poiché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo datoci in dono* »⁵. Chi potrà nuocergli? Chi potrà sottometterlo? L'uomo che ha saputo trarre vantaggio dalle prosperità, impara dalle avversità i progressi che ha compiuto. Quando è nell'abbondanza dei beni mutevoli, non fa affidamento su di essi, ma quando gli vengono tolti, può osservare realmente se ne era diventato dipendente: il più delle volte, infatti, quando possiamo disporne, pensiamo di non amarli, ma quando cominciano a venir meno, allora scopriamo la nostra identità. Ciò che possedevamo, infatti, senza un attaccamento particolare, lo perdiamo senza dolore. Chi, lottando, ha raggiunto ciò che non potrà perdere senza dolore, sembra vincitore, ma è sconfitto: è vincitore, invece, anche se sembra sconfitto, chi, cedendo gli altri beni, ha raggiunto ciò che non può perdere se non volontariamente.

XLVIII

Anche nella superbia stessa l'ammonimento della provvidenza.

93. Se si vuole la libertà, bisogna desiderare di essere liberi dall'amore per i beni mutevoli; se si vuole regnare, bisogna rimanere uniti e sottomessi all'unico Dio sovrano di tutti, amandolo più che se stessi. La perfetta giustizia consiste appunto nell'amare maggiormente le realtà

⁵ Rom. 5, 3-5.

migliori, e in misura inferiore quelle che valgono meno. Un'anima saggia e perfetta dev'essere amata così come la si vede; un'anima insensata, invece, dev'essere amata non in quanto tale, ma perché può diventare perfetta e saggia. Non bisogna infatti amare se stessi, se si è insensati. Chi si ama come stolto, non avanzerà nella saggezza, e nessuno diventerà ciò che desidera, se prima non odia se stesso così com'è. Ma, finché non si arriva alla saggezza e alla perfezione, occorre sopportare la stoltezza del prossimo come si dovrebbe sopportare la propria, se si fosse insensati e insieme si desiderasse la saggezza. Quindi, anche se la superbia è l'ombra della vera libertà e del vero regno, perfino per suo tramite la divina provvidenza ci ricorda di cosa siano segni i nostri vizi, e dove dobbiamo tornare dopo essercene liberati.

XLIX

La terza forma di concupiscenza: la curiosità.

94. A cosa mirano tutti gli spettacoli e tutto ciò che noi diciamo curiosità, se non al piacere della conoscenza? Cosa c'è di più bello e ammirevole della stessa verità alla quale tutti coloro che guardano desiderano pervenire, cercando di non farsi ingannare e vantandosi se riescono ad osservare e a giudicare qualcosa con maggiore acume e chiarezza degli altri? Essi guardano con cura e seguono con cautela lo stesso prestigiatore che ha come unico scopo dichiarato quello di ingannarli. E se diventano vittime dell'illusione, non potendosi rallegrare del proprio sapere, si diletano dell'abilità di chi è riuscito ad ingannarli. Se infatti lo stesso prestigiatore non conoscesse, o desse l'impressione di non conoscere i motivi per cui gli spettatori cadono nell'inganno, nessuno potrebbe applaudirlo, essendo egli stesso

vittima dell'illusione. Ma se uno solo del pubblico riuscirà a scoprire il suo segreto, crederà di meritare una lode maggiore di quella attribuita al prestigiatore stesso, per il solo motivo di non essersi lasciato prendere nell'inganno. E se poi sono in molti a capire il segreto, non si loda più il prestigiatore, ma si mettono in ridicolo tutti gli altri che non riescono ancora a scoprire il trucco. Così l'elogio viene attribuito sempre alla conoscenza, all'abilità e alla comprensione della verità, a cui, però, non possono mai arrivare quelli che la cercano all'esterno.

95. Tuttavia, siamo così immersi in queste vergognose frivolezze, che, se ci chiedono se sia meglio il vero o il falso, rispondiamo ad una voce che è meglio il vero, e poi, con molto maggior slancio che per i precetti della verità, ci dedichiamo ai giochi e agli spettacoli, dove ci dilettiamo del falso e non del vero¹. Così, siamo puniti dallo stesso

XLIX. ¹ Agostino, come d'altronde i primi autori cristiani in generale, non ebbe mai molta simpatia per le rappresentazioni teatrali di qualunque genere: a ragione si è osservato che mentre la nuova cultura cristiana s'appropriò, rivitalizzandoli, di molti generi letterari pagani, il teatro fu abbandonato a se stesso, sopravvivendo in forme larvate e popolari che riacquistarono importanza solo nel Medioevo inoltrato. La condanna agostiniana è espressa esplicitamente nelle *Conf.* III, 2, 2 e nel *De civ. Dei* I, 32 e II, 8-13. Particolarmente interessanti, sia pure nella prospettiva differente dell'analisi della mimetica artificiale, alcune annotazioni dei *Solil.* (II, 10, 18), dove poesia, giochi di prestigio, rappresentazioni sceniche e altre finzioni vengono presentati come forme particolari di mimetica in cui vero e falso sembrano necessariamente coincidere: «*Neque enim falsa esse volunt, aut ullo appetitu suo falsa sunt; sed quadam necessitate, quantum fingentis arbitrium sequi potuerunt (...) Quid putas, nisi haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt, et ad suum verum hoc solum eis prodesse, quod ad aliud falsa sunt? Unde ad id quod esse aut volunt aut debent, nullo modo perveniunt, si falsa esse fugiunt*».

giudizio della nostra bocca, perché con la ragione approviamo una cosa, mentre con la nostra vanità ne seguiamo un'altra. Ma ogni cosa offre divertimento e ilarità finché sappiamo qual è la vera realtà al cui confronto essa provoca il riso. Ma con l'amare tali rappresentazioni ci allontaniamo dal vero, perché non troviamo più ciò che esse imitano e aneliamo ad esse come se fossero le bellezze prime, e ce ne distacciamo solo per abbracciare le nostre immaginazioni. Infatti, se torniamo indietro a cercare la verità, tali immagini ci vengono incontro e ci impediscono di passare, assalendoci come briganti, non con la violenza, ma con grandi insidie, poiché non abbiamo compreso come si estenda ampiamente il significato del precetto: « *Guardatevi dai simulacri* »².

96. Alcuni, con la loro irrequieta immaginazione, hanno percorso innumerevoli mondi. Altri hanno ritenuto che Dio non potesse essere che un corpo igneo. Altri ancora, nella loro fantasia, hanno vaneggiato che lo splendore della luce immensa si estenda in tutte le direzioni per spazi infiniti, ma che sia solcato, in una delle sue parti, da una specie di cuneo nero, immaginando così due regni contrapposti e ponendoli come principi degli esseri. E se io li costringessi a giurare di sapere che questo è vero, forse non oserebbero, e direbbero a loro volta: mostraci tu, allora, cosa è vero. Se non rispondessi loro altro se non di cercare quella luce da cui ricavano la certezza della conclusione che una cosa è credere, e un'altra comprendere, giurerebbero anch'essi che tale luce è invisibile agli occhi, che non la si può porre in una qualsiasi immensa estensione dello spazio, che è presente dovunque a chi la cerca, e che nulla può essere trovato di più chiaro e più sicuro.

² I Gv. 5, 2.

97. A loro volta, anche tutte queste cose che ho detto sulla luce della mente, sono manifeste in virtù di questa stessa luce, e di nessun'altra. È per essa, infatti, che posso comprendere come vero ciò che è stato detto, e ancora per essa comprendo di comprendere. Così, di seguito, ciascuno comprende di comprendere, e poi comprende ulteriormente questa nuova comprensione. Io comprendo anche che si può continuare così all'infinito, e comprendo che questa estensione non è né spaziale, né temporale; comprendo ancora che non potrei comprendere se non vivessi, e comprendo ancora meglio che io, comprendendo, vivo più intensamente. Infatti la vita eterna supera, per intensità, quella temporale, e io non vedo, se non comprendendo, cosa sia l'eternità. Con lo sguardo della mente separo l'eternità dal dominio del mutabile, e nell'eternità stessa non vedo più l'estensione del tempo, perché essa risulta dai movimenti delle cose passate e future. Nell'eternità, invece, nulla passa e nulla è futuro, dal momento che ciò che passa cessa d'essere, e ciò che è futuro, non ha ancora iniziato ad essere. L'eternità invece è *soltanto*; non *fu*, come se ora non fosse più; né *sarà*, come se ancora non fosse³. Soltanto essa poté dire in piena verità

³ Cf. *Enarr. in Ps.* 101, 10: «l'eternità è la stessa sostanza di Dio»; eternità significa essenzialmente assenza di mutamento, e questa è una condizione che si può attribuire soltanto a Dio. Dio, infatti, è fuori dal tempo, perché è nel tempo che si registrano il divenire e la mutabilità (*De mus.* VI, 11, 29). L'opzione per l'immutabile qualificava già in larga misura il pensiero greco, a partire dalla « rivelazione » parmenidea (D.K. 28 B 8 v. 5) fino a Platone (*Timeo*, 37c-38a) e i neoplatonici, passando però anche per Aristotele (*Fisica*, Δ11, 218b 21-23). Eppure, com'è noto, Agostino introduce delle novità sostanziali rispetto al paradigma classico. Nelle celebri pagine delle *Conf.* (ma anche, p. es., in *De imm. an.* 3, 3), l'esperienza del tempo si lega, sviluppando un'intuizione aristotelica, alla ritenzione mnemonica, alla capacità della coscienza di assicurarsi quel minimo di permanenza sufficiente a rilevare, e quindi a cogliere,

alla mente dell'uomo: « *Io sono colui che sono* »⁴; e di lei, in tutta verità, potè dirsi: « *Colui che è, mi ha mandato* »⁵.

i mutamenti della realtà esterna. Se il tempo è il dominio del mutevole, esso non preesiste alla creazione, ma ne costituisce piuttosto una parte (*De Gen. ad litt.* V, 5, 12; *De Gen. contra Manich.* I, 2, 3-4; *Conf.* XI, 14, 17; *De civ. Dei* XI, 6) e ne dimostra la contingenza, contro il pensiero greco (e anche Platone, che pure aveva parlato di χρόνος μετ'οὐρανοῦ γέγονεν). L'eternità non è allora il prolungamento delle coordinate del tempo nelle due opposte direzioni di fuga, ma l'indice della differenza ontologica tra l'Essere supremo e gli enti creati. Ma si è anche già avuto modo di dire (v. *supra* VII, n. 3) che il riscatto del tempo è appunto il suo inserimento nella scia dell'eternità: « tempo di grazia », contrapposto al « tempo del peccato ». Così Jules Chaix-Ruy: « *Une Rédemption pouvait donc seule empêcher le temps de s'enforcer dans la géhenne du mal et du péché. Il fallait l'incarnation du Verbe pour que le temps fût redressé et rendu à nouveau 'capax aeternitatis'* » (J. CHAIX-RUY, *La Cité de Dieu et la structure du temps*, in AA.VV., *Augustinus Magister*, cit., p. 929). V. anche *infra* LII, n. 2. Sull'argomento cf., oltre al testo citato di Guitton, un altro saggio di J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris 1956; H.-I. MARROU, *L'Am-bivalence du temps de l'Histoire chez Saint Augustin*, Paris 1950; H.J. KAISER, *Augustinus, Zeit und 'Memoria'*, Bonn 1969; A.J. BUCHER, *Der Ursprung der Zeit aus dem Nichts. Zum Zeitbegriff Augustins*, in « *Recherches Augustiniennes* » XI, 1976, pp. 35-51. Per una visione complessiva cf. il recente studio di R. SORABJI, *Time, creation and continuum. Theories in antiquity and the early middle-ages*, London 1983.

⁴ Es. 3, 14. V. *supra* XVIII, n. 1.

⁵ *Ibidem*.

L

Le autentiche questioni religiose rimedio alla vana curiosità.

98. Se non possiamo ancora essere uniti all'eternità, opponiamoci almeno alle nostre fantasie, e allontaniamo dalla scena della nostra mente spettacoli così frivoli e ingannatori. Serviamoci dei gradini che la divina provvidenza si è degnata di fare per noi. Quando noi, troppo prigionieri di queste frivole finzioni, ci siamo persi nelle nostre immaginazioni e abbiamo trasformato tutta la nostra vita in questi vani sogni, l'ineffabile misericordia di Dio non ha disdegnato di giocare, mediante parabole e similitudini, con quella che potremmo definire la nostra infanzia e di curare con questo tipo di fango¹ i nostri occhi interiori, servendosi, per mezzo delle creature razionali sottomesse alla sua legge², di suoni, lettere, fuoco, fumo, di una nube o di una colonna quasi come parole visibili.

99. Occorre distinguere dunque la fede che dobbiamo alla storia da quella che dobbiamo all'intelligenza, e cosa dobbiamo poi affidare alla memoria senza sapere se sia vero, ma tuttavia credendovi. Vediamo poi dove si trova la Verità che non viene e non passa, ma rimane sempre nello stesso modo, e qual è il metodo per interpretare le allegorie, che noi crediamo rivelate dalla Sapienza nello Spirito Santo. Vediamo se è sufficiente estendere questa tecnica interpretativa³

L. ¹ Cf. Gv. 9, 6.

² Creature razionali sono uomini e angeli: ma completamente sottomesse alla legge divina sono solo gli angeli buoni.

³ Cf. *De Trin.* XV, 9, 15; *Enarr. in Ps.* 103, 13; *Epist.* 55, 21-22. A dare grande avvio al metodo di interpretazione allegorica, era stato, com'è noto, Filone. Cf. J. PEPIN, *Remarques sur la théorie de*

dalle realtà visibili più antiche a quelle più recenti, o se bisogna riferirla anche ai sentimenti e alla natura dell'anima e addirittura all'eternità immutabile. Vediamo se alcune di queste allegorie esprimono azioni esteriori, altre le passioni dell'anima, altre ancora la legge dell'eternità, e se è dato di trovarne alcune che presentino tutti e tre questi aspetti. Vediamo quale debba essere la fede salda, sia storica e temporale, sia spirituale ed eterna, verso cui dev'essere orientata ogni interpretazione dell'autorità. Vediamo in che modo sia utile alla comprensione e al possesso delle realtà eterne, che rappresentano il fine di tutte le buone azioni, la fede delle cose avvenute nel tempo; quale sia la differenza tra l'allegoria della storia e l'allegoria del fatto, l'allegoria del linguaggio e l'allegoria del rito sacro, e come il linguaggio delle Sacre Scritture debba essere considerato secondo il carattere di ciascuna lingua. Ogni lingua, infatti, ha dei suoi modi di dire caratteristici che, tradotti in un'altra, sembrano assurdi. Esaminiamo a quale fine tenda tanta umiltà di linguaggio che ci fa ritrovare nelle Sacre Scritture non solo espressioni relative all'ira di Dio, alla sua 'tristezza', al 'risveglio dal sonno', alla sua 'memoria', all' 'oblio' e altre cose che possono capitare agli uomini virtuosi, ma addirittura relative al 'pentimento', alla 'gelosia', all' 'ebbrezza' e altre cose di questo genere. Cerchiamo inoltre di capire se espressioni come 'gli occhi di Dio', 'le mani', 'i piedi', e altre espressioni relative ad altre membra, che pure si trovano nelle Scritture, debbano essere riferite ad una forma visibile del corpo umano, o indichino piuttosto potenze di

l'exégèse allégorique chez Philon, in AA.Vv., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1967, pp. 131-167; IDEM, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976; I. CHRISTIANSEN, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.

ordine intelligibile e spirituale, così come altri termini quali 'elmo', 'scudo', 'spada', 'cinto' e via dicendo⁴.

Ma occorre chiedersi soprattutto quale giovamento abbia portato al genere umano il fatto che la divina provvidenza si sia rivolta a noi per mezzo di una creatura razionale dotata di corpo e capace di generare, e pronta a servirla. Una volta conosciuto anche questo soltanto, ogni protervia puerile è espulsa dalle nostre anime per introdurvi la santa religione.

LI

La nostra sete di conoscenza deve rivolgersi alle Scritture.

100. Lasciate da parte tutte le frivolezze del teatro e della poesia, cerchiamo di nutrire e dissetare con la meditazione e lo studio delle divine Scritture l'animo stanco e travagliato dalla fame e dalla sete della vana curiosità, e che invano desiderava rifocillarsi e saziarsi di vuote fantasie, simili alle vivande dipinte nei quadri. Cerchiamo di istruirci in modo salutare con questo esercizio nobile e liberale. Se ci diletmano le meraviglie e la bellezza degli spettacoli, dobbiamo desiderare di guardare la Sapienza suprema, che « *si estende con forza da un confine all'altro, e governa rettamente l'universo* »¹. Cosa può esservi infatti di più mera-

⁴ Cf. Ef. 6, 14-17. Troppo lungo citare i riferimenti precedenti alle Scritture; per l'ira: Nm. 11, 1; Mic. 7, 9; Sof. 1, 15; Sal. 69, 25; Rom. 1, 18; Mt. 3, 7; per la gelosia: Es. 20, 5; 34, 14; Dt. 4, 24 e via dicendo.

LI. ¹ Sap. 8, 1.

viglioso di una forza incorporea che crea e governa l'universo? E cosa c'è di più bello di questa stessa forza che ordina e adorna il mondo?

LII

Il ritorno all'eternità.

101. Se poi tutti confessano che tali spettacoli si percepiscono per mezzo del corpo, e che l'anima è superiore al corpo, dovremo dire che l'anima, da parte sua, non può percepire niente, o che quello che percepisce è di gran lunga migliore e più eccellente? Anzi, invitati dagli stessi oggetti che giudichiamo a considerare la norma in base alla quale possiamo giudicare, e rivolgendoci dalle opere d'arte alla legge stessa dell'arte, noi contempleremo con la mente quella bellezza, al cui confronto appare brutto tutto ciò che pure, per la sua bontà, ha una certa bellezza. « *Infatti le perfezioni invisibili di Dio, la sua eterna potenza e la sua divinità, dopo la creazione, sono state rese visibili all'intelligenza per mezzo delle sue opere* »¹. Ecco il ritorno dalle realtà temporali a quelle eterne, e la trasformazione della vita dell'uomo vecchio nella vita dell'uomo nuovo². Cosa allora non può invi-

LII. ¹ Rom. 1, 20.

² Ecco la *regressio ad aeterna* cui si accennava in precedenza (v. *supra* XLIX, n. 3) e che Voss, nell'articolo citato, considera uno degli elementi più probanti per affermare la presenza dei temi porfiriani del *De regressu animae* nel *De vera religione*. Ma è il concetto stesso di grazia, comunque, a qualificare diversamente la visione agostiniana dalla ἐπιστροφή neoplatonica.

tare l'uomo al possesso delle virtù, se gli stessi vizi svolgono questa funzione? A cosa mira infatti la curiosità se non a quel sapere che però non può raggiungere la certezza, se non ha per oggetto quelle realtà eterne che permangono sempre allo stesso modo? A cosa mira la superbia se non al potere, che ha per fine la libertà d'azione ma che è concesso solo all'anima perfetta, sottomessa a Dio e rivolta con tutto il suo amore al regno divino? A cosa mira il piacere del corpo se non al riposo, che si trova solo dove non vi sono indigenza e corruzione? Evitiamo dunque l'inferno più basso, cioè le pene più gravi dopo questa vita, dove non c'è nulla che possa richiamarci alla verità, poiché non vi è più alcuna possibilità di ragionamento: la ragione infatti non è più pervasa dalla « *luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* »³. Affrettiamoci dunque, e camminiamo, finché è giorno, perché le tenebre non ci sorprendano⁴. Affrettiamoci a liberarci dalla seconda morte⁵, dove non vi è nessuno che si ricordi di Dio, e dall'inferno, dove nessuno loderà Dio⁶.

LIII

Dai fini terreni alla perfezione futura.

102. Ma vi sono uomini miseri che disprezzano ciò che conoscono, si compiacciono delle novità, e amano più

³ Ancora Gv. 1, 9: v. XXXIX, n. 5 e XLII, n. 3.

⁴ Cf. Gv. 12, 35.

⁵ Cf. Ap. 20, 14. V. *supra* XXVII, n. 7.

⁶ Cf. Sal. 6, 6.

lo studio che il sapere, quando invece è il sapere il fine dello studio. E vi sono coloro che, disprezzando la libertà d'agire, preferiscono la lotta alla vittoria, mentre è la vittoria lo scopo della lotta. Vi sono coloro che non tengono in nessun conto la salute del corpo, e preferiscono il mangiare all'essere sazi, e il darsi ai piaceri carnali al sottrarsi a turbamenti di questo tipo; ed è possibile trovare anche coloro che preferiscono il dormire al non aver sonno, mentre lo scopo di tutti questi piaceri dovrebbe essere quello di non avere fame e sete, di evitare i turbamenti della carne e di non sentire la stanchezza fisica.

103. Coloro invece che desiderano raggiungere i fini stessi, in primo luogo sono liberi dalla curiosità, perché sanno che la vera conoscenza è quella interna, e di questa godono, per quanto è loro possibile. Poi, messa da parte ogni ostinazione, raggiungono la libertà d'agire sapendo che è una vittoria più grande e più facile il non opporre resistenza all'animosità degli altri, e conservano quest'opinione per quanto è loro possibile in questa vita. Infine essi godono anche del riposo del corpo, astenendosi da tutto ciò che non è indispensabile all'esistenza. Così gustano quanto soave è il Signore¹ e non dubitano di ciò che seguirà a questa vita, nutrendosi della fede, della speranza e della carità² della loro perfezione. Dopo questa vita, la conoscenza diverrà perfetta poiché ora « *conosciamo imperfettamente* »; « *ma quando verrà la perfezione* »³, non ci sarà più niente di parziale, e anche la pace sarà totale. Ora, infatti, la legge delle mie membra contrasta con quella della mia mente, ma la grazia di Dio, per nostro Signore Gesù Cristo, ci libererà da que-

LIII. ¹ Cf. Sal. 33, 9.

² Cf. I Cor. 13, 13.

³ I Cor. 13, 9-10.

sto corpo di morte ⁴. Infatti, finché siamo in cammino con il corpo, concordiamo in larga misura con questo avversario, ma poi il corpo godrà di salute perfetta, senza privazioni e senza stanchezza, perché da corruttibile, nei tempi e nei modi della resurrezione della carne, diventerà incorruttibile ⁵. E non è certo sorprendente se ciò sarà concesso a coloro che, nella conoscenza, amano la sola verità, nell'azione, la sola pace, nel corpo, la sola salute. In essi sarà portata a perfezione, dopo questa vita, ciò che più hanno amato già nel corso di questa vita.

LIV

L'uso corretto delle capacità della mente.

104. Coloro che si servono male di quel bene così prezioso che è la mente, preferendo ricercare all'esterno quelle realtà visibili che invece dovrebbero soltanto richiamarli alla contemplazione e all'amore delle realtà intelligibili, meriteranno le tenebre esteriori ¹. Esse hanno inizio con le aspirazioni della carne ² e con la debolezza dei sensi corporei. Coloro che si compiacciono della lotta, saranno allontanati dalla pace e imprigionati nelle difficoltà più aspre. L'inizio di tali difficoltà è rappresentato dalla guerra e dalla contesa.

⁴ Cf. Rom. 7, 23-25.

⁵ Cf. I Cor. 15, 53. La resurrezione dei corpi, si noti, è un punto di notevole distanza tra Agostino e i platonici.

LIV. ¹ Cf. Mt. 22, 13.

² Cf. Rom. 8, 6-7.

E il fatto che vengono loro legati mani e piedi³ penso stia ad indicare che viene loro tolta la libertà d'agire. Coloro che vogliono avere fame e sete, e sentire i turbamenti della passione, e stancarsi per mangiare e bere volentieri, piegarsi ai desideri e infine dormire, amano l'indigenza, che è l'inizio dei dolori più grandi. Anche di essi, infatti, sarà portato a perfezione ciò che amano, in modo da trovarsi là dove per loro vi sarà pianto e stridore dei denti⁴.

105. Ma molti amano tutti questi vizi insieme, e la loro vita si esaurisce nell'osservare, nel lottare, nel mangiare, nel bere, nell'abbandonarsi ai piaceri, nel dormire e nell'abbracciare nel loro pensiero nient'altro che le immaginazioni che raccolgono da questa condotta di vita. Da queste illusioni si costruiscono regole di superstizione e di empietà, da cui sono tratti in inganno, e a cui finiscono con l'aderire, anche se cercano di allontanarsi dalle seduzioni della carne. Essi, infatti, non si servono bene del talento loro affidato⁵, e cioè dell'acume della mente, che pure sembra caratterizzare quelli che vengono definiti dotti, arguti o uomini di spirito. Ma questa loro qualità è avvolta in un sudario, o nascosta sotto terra: in altri termini, è coperta ed oppressa dalle delicatezze, dal superfluo o dai desideri terreni. Così saranno loro legati mani e piedi e saranno gettati nelle tenebre esteriori, dove sarà pianto e stridore di denti⁶. E non perché hanno amato tali tormenti (e chi potrebbe amarli?) ma perché ciò che hanno amato non è che l'inizio di questi stessi tormenti, a cui saranno necessariamente condotti tutti coloro che hanno amato queste realtà terrene. Quelli poi che preferiscono il mero andare al tornare o al-

³ Cf. Mt. 22, 13.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cf. Mt. 25,14 e sgg.; Lc. 19, 12 e sgg.

⁶ Cf. Mt. 22, 13.

l'arrivare, devono essere posti anche più lontano, poiché « *sono carne, e un soffio che va e non ritorna* »⁷.

106. Chi invece si serve bene dei cinque sensi per credere e annunciare le opere di Dio e per nutrire la carità, e dell'azione e della contemplazione per pacificare la propria natura e conoscere Dio, entra nel gaudio del suo Signore⁸.

Pertanto il talento che viene tolto a chi se ne serve male, è dato a chi si è servito bene dei cinque talenti; non perché possa essere trasferito dall'uno all'altro l'acume dell'intelligenza, ma perché con questo si è voluto far comprendere che gli uomini empi e negligenti, per quanto ingegnosi, possono perdere il loro talento, mentre al contrario possono acquistarlo gli uomini diligenti e pii, quantunque più tardi di ingegno. Quel talento, infatti, non fu dato a chi già ne possedeva due, poiché chi vive già bene nell'azione e nella conoscenza possiede già anche questo, ma a chi ne aveva ricevuti cinque. Non ha ancora lo sguardo della mente adatto a contemplare l'eterno chi crede soltanto nelle realtà visibili, cioè temporali, ma può averlo chi loda Dio come autore delle realtà sensibili, e ne è convinto per fede, lo attende nella speranza, lo cerca con la carità⁹.

LV

Epilogo.

107. Stando così le cose, vi esorto, carissimi amici, ed esorto me stesso insieme a voi, a correre con la maggiore

⁷ Sal. 77, 39.

⁸ Cf. Mt. 25, 21-23.

⁹ Cf. I Cor. 13, 13.

velocità possibile verso ciò a cui Dio stesso ci invita attraverso la sua Sapienza. Non amiamo il mondo, perché tutto ciò che è nel mondo è « *concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi, ambizione del secolo* »¹. Cerchiamo di non corrompere e di non essere corrotti attraverso i piaceri della carne, per non cadere nella corruzione più miserabile dei tormenti e dei dolori. Non cerchiamo le contese, per non essere consegnati in potere di quegli angeli che trovano il loro godimento nell'umiliarci, nell'incatenarci, nel batterci. Non amiamo le curiosità visibili, allontanandoci dalla verità e amando le ombre, per non essere gettati nelle tenebre².

108. Cerchiamo di non far consistere la nostra religione nelle nostre immaginazioni. Una qualsiasi realtà vera è sempre preferibile a ciò che può essere immaginato ad arbitrio, ma non per questo, però, dobbiamo venerare la nostra anima, sebbene essa rappresenti una cosa vera anche quando elabora mere fantasticherie. Certo un vero filo di paglia è meglio della luce formata da una vana elaborazione di pensiero in balia della volontà di chi fantastica, ma sarebbe assurdo credere che si debba venerare quel filo di paglia che possiamo sentire e toccare.

Non facciamo consistere la nostra religione nel culto delle opere umane: sarebbero in ogni caso migliori gli artisti che le hanno fatte, ma è evidente che neppure questi devono essere venerati.

Non facciamo consistere la nostra religione nel culto delle bestie. Sarebbero comunque più degni gli uomini di infimo rango, che tuttavia non dobbiamo certo venerare. Non facciamo consistere la nostra religione nel culto degli

LV. ¹ I Gv. 2, 16.

² Cf. Mt. 25, 30.

uomini morti³, poiché se hanno vissuto in modo pio, non si può credere che chiedano tali onori, ma devono piuttosto volere che sia venerato Dio, grazie alla cui illuminazione si rallegrano del fatto che noi siamo associati ai loro meriti. Devono essere onorati come esempi, non come oggetto di culto religioso. Se poi hanno vissuto male, ovunque si trovino, non devono assolutamente essere venerati.

Non facciamo consistere la nostra religione nel culto dei demoni, poiché ogni superstizione è una grande pena e l'infamia più pericolosa per gli uomini, ma onore e trionfo per i demoni.

109. La religione non sia per noi il culto delle terre e delle acque: infatti è più pura e luminosa l'aria, anche se piena di nuvole, e tuttavia neppure questa bisogna adorare. E la nostra religione non deve consistere nel culto dell'aria più pura e luminosa perché, senza la luce, ritorna oscura, e, del resto, più puro ancora è lo splendore del nostro fuoco che tuttavia, proprio perché possiamo accenderlo e spegnerlo a nostro piacimento, non dev'essere adorato.

Non facciamo consistere la nostra religione nel culto dei corpi eterei o celesti, che, quantunque siano preferibili a tutti gli altri corpi, sono però inferiori ad una qualsiasi forma di vita. E se anche sono animati, è meglio un'anima per se stessa che un qualsiasi corpo animato, e tuttavia

³ Agostino, come si è detto, tende a riportare ad una concezione evemeristica di fondo quasi tutte le religioni pagane, in questo certamente favorito dai tentativi di spiegazione razionale che gli stessi pagani più colti avevano operato nei confronti dei loro culti. A questo occorre aggiungere la prospettiva demonologica: v. *supra* IV, n. 3. Si noti, tra l'altro, che Agostino mostra una certa riluttanza a chiamare i demoni con il loro nome: si veda, p. es., il modo in cui se ne parla poco oltre (*infra*, 111).

nessuno potrà pensare che si debba adorare un'anima soggetta alle passioni.

Non facciamo consistere la nostra religione nel culto di quella forma di vita che attribuiamo agli alberi, perché è vita senza sensibilità, ed è dello stesso tipo di quella che anima la struttura armoniosa del nostro corpo e fa vivere anche le ossa e i capelli, che pure possono essere recisi senza alcuna sensibilità. La vita sensibile è superiore, ma, ancora, non dobbiamo certo adorare la vita delle bestie.

110. Non facciamo consistere la nostra religione nel culto dell'anima razionale perfetta e saggia, sia di quella stabilita al servizio dell'universo, o di qualcuna delle sue parti, sia di quella che negli uomini più meritevoli attende la trasformazione e il risanamento del suo destino: ogni vita razionale, infatti, se è perfetta, obbedisce alla Verità immutabile che gli parla internamente senza strepito, e diventa viziosa se non obbedisce. Non eccelle dunque di per sé, ma per la Verità a cui obbedisce volentieri.

L'oggetto di culto del più alto degli angeli dev'essere adorato anche dall'ultimo degli uomini, perché, in caso contrario, la stessa natura umana degrada al livello più basso. L'angelo non è saggio e veritiero per motivi diversi da quelli che rendono tale anche l'uomo, ma per l'unica, immutabile Verità. All'interno del disegno di salvezza che percorre i tempi, la stessa Potenza e Sapienza immutabile di Dio⁴, sostanziale e coeterna al Padre, si è degnata di assumere la natura umana per insegnarci che anche l'uomo deve adorare ciò che tutte le creature intelligenti e razionali devono adorare. Dobbiamo ritenere che gli stessi angeli supremi e i ministri più alti di Dio desiderino che ci uniamo a loro nell'adorare l'unico Dio, la cui contemplazione è per loro

⁴ Cf. I Cor. 1, 24.

fonte di beatitudine. Noi infatti non poniamo la nostra beatitudine nel vedere un angelo, ma nel vedere quella Verità per la quale amiamo e lodiamo gli stessi angeli. E neppure proviamo invidia nei loro confronti, perché possono godere di essa più pienamente e senza impedimenti o molestie, ma anzi li amiamo di più, perché anche a noi è stato comandato di sperare dal Signore comune qualcosa di simile; per questo li onoriamo con amore, e non con spirito di servitù. E non costruiamo templi per loro, poiché essi stessi rifiutano di essere onorati da noi in questo modo: sanno infatti che i templi del sommo Dio siamo noi, quando siamo buoni ⁵. Giustamente è stato scritto che l'angelo proibì all'uomo di adorarlo, per fargli adorare, invece, l'unico Dio a cui sono entrambi soggetti ⁶.

111. Quelli poi che ci invitano a servirli e adorarli come divinità sono simili a quegli uomini superbi che, se fosse loro possibile, vorrebbero essere adorati allo stesso modo: ma è meno pericoloso sopportare questi uomini che adorare i primi. Ogni dominio di uomini su uomini termina infatti o con la morte di chi dominava o con quella di chi era sottomesso: ma l'asservimento alla superbia degli angeli perversi è ben più temibile proprio per i tempi che seguono alla morte. È anche facile per tutti rendersi conto che sotto il dominio di un uomo è pur sempre possibile conservare una certa libertà di pensiero; di quei padroni, invece, abbiamo timore all'interno della nostra stessa mente, che è l'unico mezzo per contemplare e percepire la Verità. Se dunque, conformemente al nostro vincolo civile, siamo soggetti a tutti i poteri dati agli uomini per reggere lo stato, dando a Cesare

⁵ Cf. I Cor. 3, 16.

⁶ Cf. Ap. 22, 8-9.

ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio⁷, non bisogna temere che qualcuno esiga questo da noi dopo la morte. Una cosa è poi la schiavitù dell'anima, e un'altra quella del corpo. I giusti, che ripongono solo in Dio tutta la loro gioia, se notano che Dio viene benedetto a causa delle proprie azioni, si uniscono a chi eleva queste lodi; se invece vengono lodati nella loro stessa persona, cercano di correggere, per quanto loro è possibile, chi commette questo errore. Ma se ciò non è loro possibile, non si compiacciono di coloro che sbagliano e desiderano che siano distolti dal loro errore. Se gli angeli e tutti i santi ministri di Dio sono simili ai giusti, e anzi sono ancora più puri e più santi, che timore abbiamo dunque — se non siamo superstiziosi — di offenderne qualcuno, dal momento che, tendendo col loro aiuto all'unico Dio e legando a Lui le nostre anime (e da questo si pensa che derivi la parola 'religione'⁸), siamo liberi da ogni superstizione?

112. Io adoro un unico Dio, un solo Principio di tutto, e la Sapienza per la quale ogni anima saggia è tale, e il Dono per il quale ogni essere felice è tale. Ogni angelo ama questo Dio: sono dunque sicuro che ama anche me. Chiunque rimane in Dio e può ascoltare le preghiere degli uomini, in Dio

⁷ Cf. Mt. 22, 21.

⁸ Le etimologie agostiniane non sono sempre affidabilissime. Così nelle *Retract.* I, 13, 9: « *In his verbis meis ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores, quod unde sit appellata religio, quod religitur: quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur religo sicut eligo* ». La derivazione da *religare* era già abbastanza diffusa in ambito patristico (cf. ad es. LATTANZIO, *Divinae Institutiones* IV, 28), ma non vantava antichità pari a quella da *religere-relegere*, proposta da Cicerone nel *De natura deorum*, II, 28, 72, che Agostino mostra di conoscere, e che peraltro utilizza in altri luoghi.

mi esaudisce. Chiunque pone in Dio tutto il suo bene, in Dio mi aiuta, e non può provare invidia per il fatto che anch'io ne sia partecipe. Ma gli adoratori e gli adulatori delle differenti parti del mondo non possono non riconoscere che chi ama ciò che gli stessi esseri superiori amano, si concilia necessariamente il massimo bene, godendo della sua conoscenza e diventando ancora migliore nel tornare a Lui come principio! Non deve invece essere assolutamente oggetto di culto quell'angelo che ama la sua superbia, che non vuole essere soggetto alla Verità, che, desiderando godere del suo bene particolare, si è allontanato dal bene comune e dalla vera felicità, e che sottomette e tormenta i malvagi, mentre nessun buono è dato in suo potere se non per essere sottoposto ad una prova. La sua gioia è la nostra miseria, il suo danno il nostro ritorno a Dio.

113. Lasciamoci allora legare dalla religione all'unico, onnipotente Dio, poiché tra la nostra mente, con cui lo riconosciamo come Padre, e la Verità, e cioè la luce interiore per mezzo della quale possiamo conoscerlo, non è frapposta nessuna altra creatura. Veneriamo quindi nel Padre e con il Padre anche la stessa Verità, sua perfetta Somiglianza e forma di tutte le cose che dall'Uno sono state create e all'Uno tendono. È perciò chiaro, per le anime spirituali, che tutto è stato fatto per mezzo di questa forma, che è la sola a raggiungere ciò a cui tutto aspira. Tuttavia tutte le realtà non sarebbero state create dal Padre per mezzo del Figlio e non sarebbero salve nel loro destino, se Dio non fosse sommamente buono. Egli non prova invidia nei confronti di nessun'altra natura, che può essere buona solo grazie a Lui, e ha fatto sì che alcune rimanessero nel bene quanto volessero, e altre quanto potessero. Dobbiamo allora adorare e tener fermo, insieme con il Padre e con il Figlio, anche lo stesso Dono di Dio, ugualmente immutabile: Trinità di un'unica sostanza, unico Dio da cui siamo, per cui siamo e

in cui siamo ⁹; da cui ci siamo allontanati e da cui ci siamo resi dissimili, ma da cui non siamo lasciati perire; Principio a cui ritorniamo, forma che seguiamo, grazia dalla quale veniamo riconciliati. Unico Dio, dalla cui azione siamo stati creati, dalla cui somiglianza siamo stati riportati all'unità, dalla cui pace veniamo vincolati a questa unità. Dio che ha detto: « *Fiat!* » ¹⁰, e Verbo per mezzo del quale è stato creato, nella sua sostanza e nella sua natura, ogni ente, e Dono della sua bontà, per mezzo del quale Gli piacque che il creato fosse riconciliato col suo Autore, perché nulla perisse di ciò che era stato creato per mezzo del Verbo. Unico Dio, che come Creatore ci fa vivere, che come Salvatore ci fa vivere saggiamente, che come Oggetto di amore e di godimento, ci fa vivere felicemente. Unico Dio da cui tutto, per cui tutto, in cui tutto ¹¹: a Lui la gloria nei secoli dei secoli. Amen.

⁹ Cf. Rom. 11, 36.

¹⁰ Cf. Gen. 1, 2; Gv. 1, 3.

¹¹ Cf. Rom. 11, 36.

ABBREVIAZIONI BIBLICHE

Ap. *Apocalisse*
At. *Atti degli apostoli*
I Cor. *Prima lettera ai Corinzi*
II Cor. *Seconda lettera ai Corinzi*
I Cr. *Primo libro delle cronache*
Dt. *Deuteronomio*
Eb. *Lettera agli Ebrei*
Eccl. *Qoelet (Ecclesiaste)*
Ef. *Lettera agli Efesini*
Es. *Esodo*
Gal. *Lettera ai Galati*
Gb. *Giobbe*
Gc. *Lettera di Giacomo*
Gdt. *Giuditta*
Gen. *Genesi*
Gv. *Giovanni*
I Gv. *Prima lettera di Giovanni*
Is. *Isaia*
Lam. *Lamentazioni*
Lc. *Luca*
Mic. *Michea*
Mt. *Matteo*
Nm. *Numeri*
Rom. *Lettera ai Romani*
Sal. *Salmi*
Sof. *Sofonia*
Tb. *Tobia*

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE DI AGOSTINO

Conf. *Confessiones*
Contra Ac. *Contra Academicos*
Contra Adim. *Contra Adimantum manichaei discipulum*
Contra Epist. Parm. *Contra Epistulam Parmeniani*
Contra Faust. *Contra Faustum manichaeum*
Contra Secund. manich. *Contra Secundinum manichaeum*
De b. vita *De beata vita*
De catechiz. rud. *De catechizandis rudibus*
De civ. Dei *De civitate Dei*
De correct. et gratia *De correctione et gratia*
De div. quaest. LXXXIII *De diversis quaestionibus LXXXIII*
De doct. christ. *De doctrina christiana*
De duab. an. *De duabus animabus*
De Gen. ad litt. *De Genesi ad litteram*
De Gen. contra Manich. *De Genesi contra Manichaeos*
De haeres. *De haeresibus ad Quodvultdeum*
De imm. an. *De immortalitate animae*
De lib. arb. *De libero arbitrio*
De mag. *De magistro*
De mor. Eccl. *De moribus Ecclesiae catholicae*
De mor. Manich. *De moribus Manichaeorum*
De mus. *De musica*
De nupt. et concup. *De nuptiis et concupiscentia*
De ord. *De ordine*
De quant. an. *De quantitate animae*
De Trin. *De Trinitate*
De util. cred. *De utilitate credendi*
De vera rel. *De vera religione*
Enarr. in Ps. *Enarrationes in Psalmos*
Epist. *Epistulae*
In Jo. Ev. *Tractatus in Johannis Evangelium*
Retract. *Retractationes*
Serm. *Sermones*
Solil. *Soliloquia*

INDICE ANALITICO

- AMORE: la sua regola consiste nel volere anche per chi si ama i beni che si vogliono per sé - 158; dev'essere rivolto anche ai nemici - 159; non bisogna amare gli uomini per utilità o piacere, o come consanguinei - 159.
- ANGELI: sono sottomessi a Dio in piena libertà - 80; non chiedono il culto degli uomini - 182-3.
- ANIMA: ha la sua stabilità in Dio - 76; è mutevole nel tempo 69-70; si muove secondo volontà - 81.
- ARIANESIMO: gli Ariani dai sacramenti comuni hanno sviluppato una falsa liturgia - 57.
- ARMONIA: anche il corpo gode di una certa armonia delle sue parti - 73; si coglie con gli occhi della mente - 117; produce piacere - 140.
- AUTORITÀ: richiede la fede ed è propedeutica al ragionamento - 102; nessuna autorità umana può essere anteposta alla ragione di un'anima pura - 106.
- BELLEZZA: le bellezze mutevoli e molteplici hanno posto nell'uomo la divisione - 96; la bellezza dei corpi è inferiore perché non presenta contemporaneamente tutti i suoi tratti - 98; la bellezza complessiva del creato è inalterabile - 100; anche il popolo terreno ha un suo grado di bellezza - 107; tutti concorrono alla bellezza dell'insieme - 147.
- BENE: deriva sempre da Dio - 91; Dio è l'unico bene incorruttibile - 92.
- CASTITÀ: è una scelta legittimata e diffusa dal cristianesimo - 52.
- CORPO: gode di una certa armonia, di un certo equilibrio delle forme e di una certa bellezza, perché anch'esso è stato creato da Dio - 70, 94; è inferiore a qualsiasi forma di vita - 73; sarà restituito alla sua condizione primigenia - 75; è falsa unità, ma tuttavia ne gode almeno in parte - 128-9.

CREAZIONE: è avvenuta dal nulla - 90.

CURIOSITÀ: impedisce ai filosofi di scorgere la vera salvezza universale - 53; la curiosità nel consultare i demoni è l'ostacolo principale che allontana i pagani contemporanei dalla salvezza - 55; mira al piacere della conoscenza - 166.

DIABOLO: non può nuocere ai santificati ed è perverso per sua volontà - 77; il suo dominio è più pericoloso di quello degli uomini perché è interno alla mente stessa - 183.

DOLORE: quello del corpo dipende dalla corruzione causata dall'uso inappropriato da parte dell'anima - 74; quello dell'anima consiste nella privazione dei beni di cui godeva - 75.

DONNA: il genere femminile non è stato disprezzato dal Creatore, perché il Verbo fatto carne nacque da una donna - 83; anche le donne hanno una loro 'virilità' per sottomettere le passioni - 150.

DUBBIO: chi dubita è certo di una cosa vera, per cui il dubbio è auto-contraddittorio - 141-3.

ERETICI: non sono ammessi alla partecipazione dei sacri misteri - 56; confermano la verità della dottrina cattolica - 59; offrono occasione d'esame per l'intelligenza e ci rendono più vigili e cauti - 60, 65; sono tali che anche rimanendo nella Chiesa continuerebbero nei loro errori - 64.

ESSENZA: l'Essenza suprema fa essere ogni cosa - 73; nessuna essenza è male - 100; l'Essenza prima coincide con la Sapienza prima - 120.

ESSERE: vince il nulla - 77; la pienezza d'essere è propria solo di Dio - 88-89.

ETÀ: sono parallele ma diverse nel vecchio e nel nuovo uomo - 106-8.

ETERNITÀ: non ammette distinzioni temporali - 169-70.

FILOSOFI: gli antichi filosofi pagani sostenevano idee contrastanti con le loro stesse pratiche religiose - 45; non erano nati per riportare i loro popoli al culto del vero Dio - 47; non hanno la capacità di persuadere le folle del vero - 53; se gli antichi filosofi potessero tornare in vita si farebbero cristiani - 54.

FILOSOFIA: come ricerca della saggezza, coincide con la religione - 56, 61.

FORMA: è sempre un bene, così come la possibilità di riceverla da Dio - 91.

FOTINIANI: dalla comune base sacramentale hanno sviluppato una falsa liturgia - 57.

GENERE UMANO: può essere considerato come la vita di un solo uomo, da Adamo in poi - 108-9; ha una sua bellezza peculiare - 112.

GIUDEI: attendono da Dio beni temporali e, per presunzione, non hanno voluto riconoscere la genesi del popolo nuovo - 58; sono pietra di paragone per la bellezza della Chiesa Cattolica - 59.

IMMAGINAZIONI: sono figurazioni attinte con i sensi dalle forme dei corpi, possono essere manipolate a piacimento nelle operazioni mentali ma ostacolano la ricerca della verità - 70, 168; permettono una fuga da questo mondo solo dilatandone o trasfigurandone qualche aspetto - 95; non sono oggetto di comprensione intellettuale - 131.

IMMUTABILITÀ: l'immutabilità divina è condizione necessaria dell'esistenza dell'essere mutevole - 69.

INSEGNAMENTO: l'esistenza terrena di Cristo è stata tutta un insegnamento morale - 84; l'intera dottrina cristiana risponde ai canoni di un insegnamento razionale - 85.

LEGGE: la legge eterna ci permette di giudicare senza che essa stessa possa venir giudicata - 122; la legge immutabile rende liberi solo coloro che l'osservano - 159.

MALE: non è che il peccato e la pena che ne consegue - 75, 94; è male tutto ciò che diventa inferiore a ciò che era - 78; viene a ciascuno per le sue colpe - 99.

MANICHEI: si sono ampiamente differenziati nei segni sacramentali, sostenendo idee differenti - 57; sono i destinatari dello scritto - 65-7 e *passim*.

MIRACOLI: ottennero il riconoscimento della natura divina di Cristo - 83; guidarono gli avi, ma sono diventati più rari - 105.

MORTE: coincide con l'iniquità - 72; non viene da Dio - 73; è inversamente proporzionale alla propria partecipazione all'essenza - 77; segna la fine dell'uomo vecchio - 108.

MUTABILITÀ: l'anima muta nel tempo, il corpo nel tempo e nello spazio - 69-70; le creature sono mutevoli perché non hanno la pienezza d'essere - 88.

NULLA: l'iniquità coincide con il nulla - 72; la vita che si ribella al-

l'Essenza prima tende al nulla - 72-3; il corpo è più prossimo al nulla - 74; il nulla non è altro che nulla - 90.

NUMERI SEGRETI: sono raccolti dai semi e prefigurano la discendenza - 145; occorre cercare i numeri senza estensione - 151; regolano i limiti intrinseci dei viventi - 152.

PASSIONI: si rivelano in tre forme di concupiscenza (del piacere, dell'orgoglio, della curiosità), che sottomettono coloro che ritengono che niente debba essere adorato - 137; richiamano alla prima Bellezza e servono perfino da ammonimento - 139 sgg.

PECCATO: è sempre volontario - 79; consiste nel desiderare ciò che Cristo ha disprezzato e nel rifiutare ciò che ha sopportato - 84.

PRESUNZIONE: impedisce ai filosofi di scorgere la differenza tra le congetture di pochi e la salvezza universale - 53-56.

PROFEZIA: è uno dei fulcri della religione autentica - 62, 103.

RAGIONE: conduce l'uomo alla conoscenza e alla comprensione - 102; la vita razionale è superiore alle altre forme di vita - 115; nell'autotrascendimento occorre indirizzarsi dove risplende la stessa luce della ragione - 140; non è il ragionamento a creare la Verità - 143.

RELIGIONE: la vera religione è l'unica via di felicità e il mezzo più certo di salvezza - 45, 70; coincide con la filosofia - 56, 61; consiste nel non servire le creature al posto del Creatore - 70; non è idolatria o superstizione - 180-4.

SEGNİ: nelle Scritture i segni sacramentali recano sempre impressi i segni della Verità - 85; nella vecchia Legge i segni erano numerosi e vincolanti; nella nuova, pochi segni di rigenerazione garantiscono nella libertà la coesione del popolo cristiano - 87; nel creato sono sempre presenti i segni della Trinità o le tracce della Verità - 63, 140 e *passim*.

SENSI: possono solo registrare i fenomeni senza spiegarli - 114, 127; la falsità in sé non ha origine dai sensi - 135.

SERPENTINI: si sono esplicitamente differenziati nei segni sacramentali - 57.

SOSTANZA: non può essere un male - 93, 100.

STORIA: la storia e la profezia dell'intervento nel tempo della provvidenza sono i punti nodali della religione cattolica - 62, 103.

TRINITÀ: è la prima verità da riconoscere e dona a ogni creatura

l'essere, l'ordinamento del suo corso e la forma - 63, 185-6 e *passim*.

UGUAGLIANZA: si contempla solo con gli occhi della mente - 120.

UNITÀ: l'Unità divina è da preferirsi al politeismo - 104; non si coglie con gli occhi del corpo - 124 e *passim*; è dovunque per potenza, non per estensione - 124 e *passim*; i corpi cercano di imitarla - 125 e *passim*; è la realtà più semplice - 132; gli altri enti *sono* nella misura in cui sono simili all'Unità - 154.

VERITÀ: la superbia non potrà condurci alla Verità - 106; coincide con l'Unità - 134; è la meta di coloro che ragionano - 141; è norma dell'ordine - 153; non esistono realtà vere senza Verità - 142 sgg.; la Verità è inalterabile e sussiste in sé prima del ragionamento - 143-4; abita nell'uomo interiore - 140.

VOLONTÀ: ciascuno può essere grano o pula secondo la propria volontà, e dunque si dispone del libero arbitrio della propria volontà - 59, 80; ogni peccato, anche il primo, si compie con l'assenso della volontà - 81; l'anima si muove secondo la volontà - 81.

N. B.: Il presente indice non ha nessuna pretesa di essere sistematico o esaustivo, e si riferisce unicamente ai concetti esplicitamente menzionati nel testo agostiniano. Il numero corrispondente indica le pagine, e non, naturalmente, i capitoli o i paragrafi.

INDICE ONOMASTICO

- Adamo, 110.
 Adeodato, 41.
 Alfarc Pr., 37, 50.
 Alici L., 39, 55, 63, 70, 78,
 85, 86, 89, 109, 114, 160.
 Allers R., 27, 28, 31.
 Ambrogio, 9, 42, 90, 105, 109.
 Amerio R., 37, 141, 143.
 Ammiano, 109.
 Ammonio Sacca, 90.
 Andresen C., 37.
 Apel K. O., 28.
 Apuleio, 55.
 Ario, 58.
 Aristotele, 80, 100, 129, 132,
 133, 169.
 Atanasio, 58.
 Avicenna, 31.

 Babolin S., 28.
 Barnaba, 109.
 Biolo S., 29, 39, 143.
 Bogliolo L., 38, 141.
 Bonaventura da Bagnoregio, 26.
 Boyer Ch., 37, 38, 39, 50, 121,
 143, 145, 160.
 Brown P., 39, 66.
 Bucher A. J., 39, 170.
 Burnaby J., 38, 158.

 Campanella T., 29.

 Cartesio R., 29, 30, 31.
 Celso, 55.
 Chaix-Ruy J., 21, 38, 170.
 Christiansen I., 172.
 Cicerone, 48, 72, 89, 100, 102,
 149, 184.
 Cipriano, 109.
 Courcelle P., 37, 50.

 Daniélou J., 37, 109.
 Daur K. D., 35.
 Decret F., 39, 65.
 De Lima Vaz H. C., 40.
 Di Giovanni A., 164.
 Dodds E. R., 130.
 Dörries H., 39.

 Ecfanto, 122.
 Enrico di Gand, 29.
 Epifanio, 57.
 Eraclito, 100, 122.
 Evodio, 120.

 Fausto, 41.
 Filolao, 100.
 Filone Alessandrino, 89, 90,
 122, 171.
 Floro G., 109.
 Fotino, 57.
 Fozio, 145.

- Genserico, 43.
 Gentili D., 100.
 Gervasio, 105.
 Giamblico, 145.
 Gilson E., 27, 30, 34, 37, 39, 61, 115.
 Giovanni il Battista, 110.
 Girolamo, 109.
 Giuliano l'Apostata, 57.
 Goethe W., 71.
 Grabowski S. J., 38, 121.
 Grandgeorge L., 37, 50.
 Guittou J., 37, 110, 130, 170.
 Guzzo A., 10, 40, 46.

 Häring H., 39, 66.
 Häussler R., 38, 109.
 Heidegger M., 127, 138.
 Henry P., 37, 129, 130.
 Hensellek W., 40.
 Hoffmann E., 40.
 Holte R., 38, 56.
 Husserl E., 71, 144.

 Ierocle, 90.
 Ippolito, 57.
 Ireneo, 57, 109.

 Jolivet A. R., 66.

 Kaiser H. J., 39, 170.
 Kant I., 31.
 Körner F., 38, 141.

 Lambertini R., 86.
 Lattanzio, 184.
 Laurus A., 38, 110.
 Levinas E., 129.
 Licenzio, 41, 140.
 Loi V., 109.
 Luneau A., 38, 109.
 Lütcke K. H., 23, 38, 102.

 Maccagnolo E., 40.
 Mani, 57.
 Marcello, 57.
 Marrou H. I., 38, 102, 170.
 Matthews A. W., 39, 50.
 Mazzarino S., 109.
 Miles M. R., 39, 66.
 Moderato, 129, 145.
 Monica, 41, 42, 149.
 Moreau J., 136.

 Navigio, 142.
 Nicomaco, 129, 145.
 Numenio, 113.

 Patrizio, 41.
 Pepin J., 171.
 Platone, 14, 47, 48, 49, 50, 52-55, 72, 80, 90, 100, 102, 117, 122, 129, 169, 170.
 Plauto, 89.
 Plotino, 15, 17, 31, 42, 50, 54, 55, 72, 90, 100, 103, 113, 117, 129, 132, 133, 145.
 Plumpe J. C., 38, 111.
 Plutarco, 55.
 Porfirio, 15, 54, 55, 68, 69, 145.
 Proclo, 113, 136, 145.
 Protasio, 105.
 Pseudo-Archita, 122.

 O'Meara J. J., 38, 50.
 Origene, 90.

 Quintiliano, 89.

 Ripanti G., 39, 87.
 Romaniano, 5, 7, 9, 11, 41, 61.
 Ruef H., 39, 86.

 Salomone, 96.

- Schilling P., 40.
 Scholz H., 109.
 Schöpf A., 38, 143.
 Schwarte K. H., 38, 109.
 Sciacca M. F., 37, 38, 50, 133, 141.
 Seneca, 89.
 Seneca il Vecchio, 109.
 Sesto Empirico, 102, 144.
 Simone U., 39, 86.
 Simpliciano, 54.
 Socrate, 14, 46, 47, 49, 80.
 Sorabji R. 170.
 Starobinski-Safron, 89.
 Stazio, 87.
 Stenida, 122.
 Stobeo G., 122.
 Teodosio, 9.
 Tertulliano, 55.
 Terzi C., 39.
 Testard M., 38, 48, 90.
 Thonnard F. J., 14, 32.
 Ticonio, 110.
 Tommaso d'Aquino, 33, 133.
 Trapè A., 7, 8, 39, 149.
 Valentiniano, 58.
 Valentino, 55.
 Van Bavel T., 37.
 Varrone, 68.
 Vecchi A., 39.
 Verbeke G., 38, 141.
 Vico G. B., 87.
 Vitruvio, 117.
 Vittorino M., 54.
 Von Arnim H., 157.
 Voss B. R., 40, 69, 174.
 Weinberg J., 30, 31, 39, 91, 145.
 Zum Brunn E., 6, 14, 20, 24, 32, 33, 34.

I N D I C E G E N E R A L E

<i>Presentazione</i>	pag. 5
----------------------	--------

INTRODUZIONE:

1. Filosofia e conversione.	» 7
2. Da Cassiciaco a Tagaste.	» 9
3. La struttura del testo.	» 11
4. Filosofia cristiana e <i>curiositas</i> pagana.	» 13
5. Il problema del male.	» 16
6. Filosofia della storia e storicità effettiva.	» 19
7. Tra <i>auctoritas</i> e <i>ratio</i> .	» 22
8. Interiorità e illuminazione.	» 25
9. Dubbio e certezza.	» 29
10. Tra ontologia ed ermeneutica della comunicazione.	» 31

Avvertenza	» 35
------------	------

Bibliografia essenziale	» 37
-------------------------	------

Cronologia della vita e delle opere principali.	» 41
---	------

LA VERA RELIGIONE:

I. Il comportamento contraddittorio dei filosofi pagani: un sapere per le scuole e un altro per i templi.	» 45
II. La provocazione socratica: dalla lotta alle superstizioni all'incapacità di arrivare al vero Dio.	» 46
III. Il cristianesimo oltre il platonismo: la diffusione universale della fede.	» 47
IV. Un'interessante ucronia: gli antichi filosofi di fronte al cristianesimo.	» 53
V. La chiesa cattolica e le sue false alternative.	» 56

VI.	Anche i non cristiani rientrano nei piani della provvidenza.	»	59
VII.	L'impronta trinitaria nella creazione.	»	61
VIII.	Proprio tra le divisioni si riconoscono i veri cristiani.	»	64
IX.	L'intento dell'opera: la fede cristiana non teme le insidie manichee.	»	65
X.	La scelta del metodo.	»	67
XI.	La morte come perversione dell'anima.	»	72
XII.	Nel ritorno all'immutabilità divina la sconfitta della morte.	»	74
XIII.	La defezione degli angeli malvagi.	»	77
XIV.	Si pecca sempre volontariamente.	»	79
XV.	La corruzione e la morte dei corpi non sono solo una punizione.	»	81
XVI.	La vita di Cristo come insegnamento morale.	»	82
XVII.	Differenze e unitarietà tra l'Antico e il Nuovo Testamento.	»	85
XVIII.	La creazione dal nulla.	»	88
XIX.	Gli enti possono corrompersi solo se naturalmente buoni.	»	92
XX.	La malvagità nell'azione, non nella sostanza - L'errore di divinizzare le realtà materiali.	»	93
XXI.	La dispersione del divenire.	»	96
XXII.	L'armonia complessiva del mondo.	»	97
XXIII.	L'ordine del creato.	»	99
XXIV.	Autorità e ragione.	»	101
XXV.	L'autorità da seguire.	»	103
XXVI.	Le sei età del vecchio e del nuovo uomo.	»	106
XXVII.	Due generi di uomini nella storia.	»	109
XXVIII.	Le diverse modalità d'intervento della provvidenza.	»	111
XXIX.	La ragione, privilegio degli uomini.	»	113
XXX.	La facoltà di giudicare si richiama a una norma immutabile.	»	116
XXXI.	La Verità, legge suprema e immutabile.	»	119
XXXII.	L'Unità ideale.	»	123
XXXIII.	Il grado di unità dei corpi e l'errore dell'anima.	»	125
XXXIV.	La ricerca dell'Unità assoluta.	»	128
XXXV.	Gli affanni del mondo e la quiete dello spirito.	»	131
XXXVI.	La Verità coincide con l'Unità suprema.	»	134

XXXVII.	L'empia consuetudine di adorare le creature invece del Creatore.	» 135
XXXVIII.	Le tre forme della concupiscenza.	» 137
XXXIX.	Interiorità e trascendenza.	» 139
XL.	Ancora sull'ordinamento teleologico.	» 144
XLI.	Il fine proprio di ciascun grado d'essere.	» 148
XLII.	La concupiscenza della carne e l'armonia sopra-sensibile.	» 151
XLIII.	La Verità forma prima.	» 152
XLIV.	La vera felicità non dal corpo, ma da Dio.	» 154
XLV.	Superbia e limitatezza dell'uomo.	» 155
XLVI.	L'amore, rimedio per la superbia.	» 158
XLVII.	Essere uniti a Dio è essere invincibili.	» 162
XLVIII.	Anche nella superbia stessa l'ammonimento della provvidenza.	» 165
XLIX.	La terza forma di concupiscenza: la curiosità.	» 166
L.	Le autentiche questioni religiose rimedio alla vana curiosità.	» 171
LI.	La nostra sete di conoscenza deve rivolgersi alle Scritture.	» 173
LII.	Il ritorno all'eternità.	» 174
LIII.	Dai fini terreni alla perfezione futura.	» 175
LIV.	L'uso corretto delle capacità della mente.	» 177
LV.	Epilogo.	» 179
	Abbreviazioni bibliche.	» 187
	Abbreviazioni delle opere di Agostino.	» 189
	Indice analitico.	» 191
	Indice onomastico.	» 197
	Indice generale.	» 201

*Stampato dalla
Puglia Grafica Sud
Bari*