



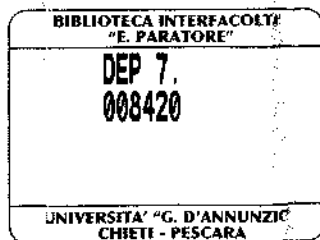
Studi agostiniani

Giuseppe Fidelibus

Pensare *de-civitate*

studi sul *De civitate Dei*
Giuseppe Fidelibus

ite



Pensa

ISBN 978-88-311-3422-4

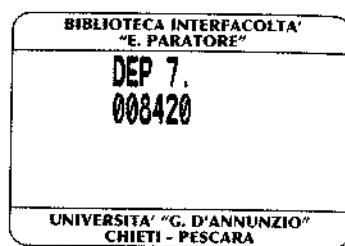


9 788831 134224

€ 36,00 *l.t.*



Città Nuova



stesso ero divenuto per me un problema (*magna quaestio*)». *gna quaestio* agostiniana non descrivere oggi la vita personale che quella di intere società, ma dei loro rispettivi sistemi ideologici come dei loro riferimenti ideologici. Nessun "pensiero unico" può poter essere all'altezza della complessità di una tale "questione" e della dispersione che ne deriva. *Feci ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*: l'unicità propria ci si voglia ostinare a trovare – appare essere ancora inafferrabile con l'esperienza dell'*intranquillum cor* con cui s'apre l'intramontabile testo delle *Confessiones*. Assume in sé l'autentico titolo di insostenibile oggi agli occhi del moderno. L'adagio secondo il quale, secondo Agostino si scrive mediaticamente "un libro al giorno" suona solo una conferma mediatica di questa. Nel redigere il presente lavoro abbiamo sorpreso l'ardire di un'illusione quanto alla possibilità di aggimentare quell'esperienza lineare di un apparato di "regio-civitas" pagana, sulla scorta dell'evoluzione del diritto romano, ne è già a sufficienza per inusitata.

Il "pensare *de-civitate*" di Agostino insorge proprio sul livello della crisi, non solo morale, di *civitas* e sotto l'azione graziosa scoperta di un'altra: quella nella quale (*civitas Dei peregrina*) l'*inquietum cor* trova rinnovata normativa, in ragione di *diversa spe, diverso amore*.

STUDI AGOSTINIANI

Collana fondata da AGOSTINO TRAPÈ
e diretta da REMO PICCOLOMINI

20

PENSARE DE-CIVITATE

STUDI SUL *DE CIVITATE DEI*

Giuseppe Fidelibus

PENSARE *DE-CIVITATE*

studi sul *De civitate Dei*

CITTÀ NUOVA
NUOVA BIBLIOTECA AGOSTINIANA

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi «G. d'Annunzio» di Chieti-Pescara, Dipartimento di Filosofia Scienze Umane e Scienze dell'Educazione.

*...et quod inest plerumque occultum est,
nisi experientia manifestetur* (Confessiones 10, 32, 48)

Memoria: a don Luigi Giussani

107788

Grafica di copertina di Rossana Quarta

© 2012, Città Nuova Editrice
Via Pieve Torina, 55 - 00156 Roma
tel. 063216212 - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

ISBN 978-88-311-3422-4

Finito di stampare nel mese di settembre 2012
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Via Pieve Torina, 55
00156 Roma - tel. 066530467
e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it

NOTA INTRODUTTIVA

«Dio è morto, Marx pure, io stesso non mi sento troppo bene». Se questo dire di Woody Allen può sintetizzare il clima umano e socio-culturale con cui si chiude il XX secolo, esso appare certamente più attuale ai nostri giorni, attraversati da crisi e recessione generalizzate. Un tale dire sembra, tuttavia, fare il verso al bilancio di sant'Agostino sulla sua adolescenza: «così divenni per me regione di miseria». La sua confessione quanto agli anni della giovinezza non nasconde lo sconforto causato dalla morte dell'amico: «io stesso ero divenuto per me un grosso problema (*magna quaestio*)». La *magna quaestio* agostiniana non sembra descrivere oggi la vita personale meno che quella di intere società e nazioni, dei loro rispettivi sistemi economici come dei loro riferimenti culturali. Nessun "pensiero unico" sembra poter essere all'altezza della radicalità di una tale "questione" e della dispersione che ne deriva. *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*: l'unicità – se proprio ci si voglia ostinare a trovarne una – appare essere ancora identificabile con l'esperienza dell'*inquietum cor* con cui s'apre l'intramontabile testo delle *Confessiones*. Esso assume in sé l'autentico titolo di attualità sostenibile oggi agli occhi del pensiero. L'adagio secondo il quale su sant'Agostino si scrive mediamente "un libro al giorno" suona solo come una conferma mediatica di questa verità.

Nel redigere il presente lavoro abbiamo sorpreso l'ardire di un uomo disilluso quanto alla possibilità di irreggimentare quell'esperienza nell'ordine di un apparato di "regole": la *civitas* pagana, sulla scorta dell'autorevolezza del diritto romano, ne dispone già a sufficienza per inusitata perizia. Il "pensare *de-civitate*" di sant'Agostino insorge proprio sul limitare della crisi, non solo morale, di quella *civitas* e sotto l'azione graziosa della scoperta di un'altra: quella nell'ordine della quale (*civitas Dei peregrinans*) l'*inquietum cor* trova rinnovata forza normativa, in ragione di *diversa fide, diversa spe, diverso amore*. La coniugazio-

ne duale della *civitas* conferisce così un nuovo diritto di cittadinanza a quella tensione d'inquietudine: ciò nella duplice flessione dell'*amor* (*civitates duas amores duo*). Annoveriamo, a nostra volta, tra le scoperte del saggio che qui introduciamo la continuità teoretica tra i due capolavori del vescovo d'Ippona: *Confessiones* e *De civitate Dei*; una continuità non dedotta per via speculativa né predeterminata da un sapere "a priori", ma acquisita sul piano dell'esperienza e nella forma di un'esperienza. Il "pensare *de-civitate*" non ci viene prospettato, pertanto, come dottrina socio-politica giustapposta alle sedicenti vie "interiori" della *confessio*, ma ci s'impone come la forma compiuta e significativa di una ragione sottomessa all'esperienza. Si direbbe: sant'Agostino ha trovato lo spazio dell'interiorità per le vie "esteriori" dell'esperienza della *civitas*, non per quelle riduttive dell'introspezione. Egli ha, sempre e solo, fatto opera di *confessio*, dandosi con ciò pensiero della *civitas*, secondo la duale forma dell'esperienza di questa: *hominis/Dei*. Inversamente e per queste stesse vie, egli situa alla radice della soggettività quell'esperienza, che altrimenti resterebbe un'impersonale opzione tra sistemi politici e ordinamenti socio-economici (v. agostinismo politico) e, come tale, appannaggio dei residui ideologici dell'utopia. «Dio è morto, Marx pure, io stesso non mi sento troppo bene»: nel "pensare *de-civitate*" Dio stesso appare "sconfessato" proprio quando viene delegittimata la graziosa pertinenza della "sua *civitas*" all'ordine – storico non meno che metafisico – dell'*inquietum cor*. Sant'Agostino ne fa oggetto-terminale della sua *confessio*, avendolo scoperto "amabile" nel fenomeno vitale di quella stessa *civitas* e non nel mondo mitopoietico delle religioni. Dio è morto, dunque, quando viene scorporato propriamente dallo spazio (*civitas Dei*) della sua amabilità; l'io può trovare, analogamente, la sua originaria cittadinanza cosmica – oltre che storico-giuridica – proprio scoprendosi destinatario e, al contempo, artefice dell'esperienza socio-personale di questo *amor*. Il soggetto non sembra avere miglior sorte di Dio stesso: «...io stesso non mi sento troppo bene». Esso appare a sua volta destituito – o comunque delegittimato sul piano del pensiero – non tanto con l'affermare «l'amore di sé fino al sacrificio di Dio» (*usque ad contemptum Dei*) – preambolo alla morte storica di Dio – ma nel perpetrare e perseguire questo "sacrificio" delegittimando l'incorporazione normativa originaria di Dio alla "sua" *civitas* (corpo come "corpo pensante"). La patologia del pensiero – dunque del soggetto – comincia

agostinianamente dalla pretesa di concepire illusoriamente la possibilità di pensare Dio al di fuori – o a prescindere – dalla sua *civitas* e dall'ordine dell'*amor* nel quale trova luogo la sua fondazione. Di fatto, Dio stesso non risulterebbe credibile al di fuori di quell'ordinamento (*civitas Dei*) nel quale egli opera in modo tale da rendere esperibili le ragioni della sua umana credibilità (*Verbum caro factum est*). Sant'Agostino – a motivo della sua esperienza e sull'autorevolezza delle ragioni di essa – ha concepito l'*amor Dei usque ad contemptum sui* solo come l'attestazione compiuta, nel soggetto, di questo *reddere rationem* di Dio al cospetto della storia tutta e del pensiero di ciascuno che, a qualsiasi titolo, vi operi. Nell'ambito del suo pensiero sulle "due città", fondazione di *civitas* dice, per ciò stesso, fondazione di soggetti: essa è prerogativa di Dio in termini normativamente sovraeminenti, nell'uomo essa risulta, a non minor titolo di legittimità, in termini giuridicamente partecipati. La coincidenza dello spazio d'esercizio del pensiero con quello della *civitas* è, forse, la più rilevante delle conquiste di sant'Agostino: essa non è meno *di-Dio* che *dell'uomo*. Di fatto, il *De civitate* ci è apparso come una lunga e articolata *confessio* di questa avvenuta coincidenza nella sua vita.

L'universo dell'agostiniano "pensare *de-civitate*" ci si è presentato, infine, come un universo di soggetti attraversato dal doppio filo normativo di questo *amor/civitas*. La stessa *civitas Dei* costituisce corpo pensante nella storia (*peregrinans*) in quanto vive dei suoi "testimoni" prima ancora che dei suoi intellettuali. Sta qui, a nostro sommo avviso, ciò che pone – oggi più che mai – l'esperienza di Agostino a testimonianza perenne del filosofico *amor sapientiae*: esso non costituisce una riserva – religiosa, estetica, etica o speculativa – alla *civitas*, bensì il suo fulcro vitale nel suo duplice orizzonte normativo (*hominis/Dei*); è con tali requisiti che *possunt enim ambo esse in uno homine*. In questo senso il suo "pensare *de-civitate*" continua a dare a pensare, contemporaneamente, ai protagonisti (attivi o meno attivi) dell'*agorà* come ai fedeli (laici proprio a questo titolo) della *ecclesia*, grazie alla vita pensante dei suoi poco "preoccupati" ma semplicemente "innamorati" testimoni.

Quanto al contenuto del saggio che qui presentiamo, avvertiamo il lettore che trattasi di una pluralità di contributi nati da uno studio pluriennale sull'opera del santo d'Ippona: alcuni recenti altri meno; essi hanno visto la luce in contesti diversi tra loro e con intenti non

proprio identici. Il lettore sarà di volta in volta avvertito – con apposita nota di apertura – quanto alla loro modalità e sede di avvenuta pubblicazione; nel caso di studi non ancora pubblicati – e quindi presenti, in prima pubblicazione, solo in questo volume – ci limiteremo a non fare alcuna segnalazione di apertura. Quello che non smette di stupire perfino chi scrive è la sostanziale unità di pensiero che vi si può ravvisare senza, peraltro, essere frutto di una concezione previa e/o di un'operazione predeterminata: l'unità vi è scoperta, non indotta. Persino le possibili e frequenti ripetizioni lo confermano ai nostri occhi: abbiamo, pertanto, preferito farle rimanere anziché rimuoverle.

Quanto al metodo con cui questi studi sono stati elaborati, c'è da dire che essi nascono, per così dire, "sul campo": lezioni, dibattiti, studi e riflessioni di ripresa, dialoghi d'approfondimento sui testi, seminari di studio, rimediazioni personali e quant'altro. Ciascuno di essi è scaturito dentro un confronto critico, serrato e appassionante, con l'insostituibile popolo di studenti e/o di giovani d'ogni sorta, sempre pronti al dialogo interrogativo sul vero, con la loro avvincente attitudine alla domanda e la loro inesorabile attrattiva per la ricerca.

La pubblicazione di questo saggio vuole essere anche un atto di credito nei confronti di ciascuno di loro. Permane ancora in noi un filo di rinnovato stupore nel constatare come un pensiero così cronologicamente "datato", quale quello di sant'Agostino, dia motivatamente da pensare agli odierni giovani da noi avvicinati.

Abbiamo così dovuto assecondare una viva e inaspettata ragione presente per attribuire – legittimamente – al suo *De civitate Dei* l'attributo di "classico della filosofia" prima ancora che quello di "opera apologetica". Rimane dunque un gesto di gratitudine a tutti costoro per una tale singolare opera di collaborazione. Senza quest'apporto la riflessione non avrebbe ottenuto quella vena di "vissuto", lontano dalla quale, come amava ripetere C. Péguy, ogni argomentazione – seppur accademicamente ineccepibile – perderebbe le sue connotazioni creative tipiche della filiazione, per assumere quelle scolastiche della discepolanza. Abbiamo, a questo proposito, voluto salvare anche la pur diversificata linea espositiva con cui i vari testi sono stati disposti a loro tempo: nel corredo di note come nella formulazione delle citazioni, nell'organizzazione dei paragrafi come anche nella sovente imperfetta disposizione grafico-stilistica.

Un'ultima (solo cronologicamente parlando, non certo per l'importanza sostanziale) nota di rilievo riguarda il punto di paragone critico-sistematico nel quale i vari passi del lavoro sono maturati: il confronto dialogico con la persona di Nello Cipriani che, in ciò, non ha mai negato la sua disponibilità e la sua alta competenza. In sua compagnia – sempre magnanima e puntuale nella sua distanza da ogni connivenza ideologica – la frequentazione dell'opera di sant'Agostino ci è apparsa metodologicamente più facile e il contenuto del suo pensiero più esigente e rigoroso.

Se tutto ciò può trovare una sintesi – nell'ambito della presente nota introduttiva, in quanto possa suonare come consiglio al lettore che voglia profittevolmente avvicinare questo saggio – oseremmo adottare quella che noi stessi abbiamo trovato teoreticamente più pertinente e filosoficamente più efficace nel corso del lavoro; la traiamo direttamente dal testo della *confessio* del santo d'Ippona: «l'esperienza personale mi faceva comprendere le parole che avevo letto (*sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram*)». In tale disposizione ci vediamo raggiunti dall'agostiniano "pensare *de-civitate*": così, noi contiamo di dare solo l'avvio a un dialogo e a un'opera comune nella quale possiamo già ritenere familiare e "concittadina" anche la (per ora ignota) esperienza del lettore.

GIUSEPPE FIDELIBUS

PARTE PRIMA
PERLUSTRAZIONE

I.

GRAZIA E STORICITÀ NEL DISEGNO DEL DE CIVITATE DEI: UN PERCORSO DI RAGIONE¹

1. PREMESSA

Nel suo saggio dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (pubblicato nel 1874) F. Nietzsche formula un pungente giudizio critico che investe l'intero quadro storico-culturale del mondo tardoantico: «Quando la massa goffa ha trovato qualche pensiero, per esempio un pensiero religioso, veramente adeguato, lo ha difeso tenacemente e lo ha trascinato per secoli, allora, e soltanto allora, l'inventore e fondatore di quel pensiero sarebbe grande. Perché mai? Le cose più nobili ed elevate non agiscono affatto sulle masse; il successo storico del cristianesimo, la sua forza, persistenza e durata storiche, tutto ciò fortunatamente non prova niente riguardo alla grandezza del suo fondatore, dato che anzi in fondo sarebbe una prova contro di lui: ma fra lui e quel successo storico c'è uno strato assai terrestre e oscuro di passione, errore, avidità di potere e di onori, di forze ancora attive dell'*imperium romanum*, uno strato da cui il cristianesimo ha preso quel gusto terreno e quel residuo terreno, che gli hanno reso possibile il perdurare in questo mondo e gli hanno dato per così dire la sua stabilità. La grandezza non può dipendere dal successo, e Demostene ebbe grandezza, benché non avesse successo. I seguaci del cristianesimo più puri e veraci hanno sempre messo in dubbio e ostacolato,

¹ L'elaborato che costituisce questo primo capitolo ha visto la luce in due edizioni e rispettive versioni pubblicate in riviste: la prima versione, in italiano: G. Fidelibus, *Grazia e storicità nel disegno del De civitate Dei: un percorso di ragione*, in «Augustinianum», Annus XXXX, Fasc. I, Iunius 2000, Roma 2000, pp. 225-254; la seconda, in lingua inglese e con lievi modifiche nell'impianto generale: Id., *Grace and Historicity in the Plan of De civitate Dei: A Journey through Reason*, in «Metalogicon» (Rivista Internazionale di logica pura e applicata, di linguistica e di filosofia), Anno XIII, N. 2, luglio-dicembre 2000, pp. 139-168.

piuttosto che promosso, il suo successo mondano, la sua cosiddetta "potenza storica"; essi solevano infatti porsi fuori del "mondo" e non si curavano del "processo dell'idea cristiana"; per questa ragione essi del resto sono rimasti per lo più del tutto sconosciuti alla storia e non nominati»².

La radicalità e l'attualità dell'osservazione provocatoria di Nietzsche sembrerebbero immediatamente trovare in Agostino d'Ippona un possibile bersaglio, dato che questi è stato proprio nella situazione – indicata da Nietzsche – di chi, trovato "particolarmente adeguato" il cristianesimo ("pensiero religioso") "lo ha difeso tenacemente" – così come, prima di lui, avevano fatto diversi dei Padri della Chiesa – contro le obiezioni dei pagani (romani e non) e di non poche delle eresie più significative che, agli inizi della sua storia, la Chiesa dovette fronteggiare (gnosticismo, arianesimo, donatismo, pelagianesimo, ecc.).

Ora, tra le innumerevoli opere che Agostino scrisse con questo scopo – definito appunto "apologetico" – il *De civitate Dei* si segnala come uno dei massimi contributi che egli abbia apportato a quella nedesima storia. L'aspetto per cui risulta interessante il disegno di tale opera è infatti – oltre al contesto storico nel quale è stato concepito – lo scopo stesso con cui è nato: rispondere alle obiezioni dei pagani, i quali accusavano i cristiani di essere i responsabili della catastrofe di Roma, saccheggiata dai Goti di Alarico nel 410³. Le accuse riguar-

² F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, tr. it. a cura di Giorgio Colli, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano 1973/74, 1983², da cui citiamo (p. 85). Di questo brano dell'opera del filosofo tedesco accogliamo e tratteniamo non solo e non tanto la suggestione di un giudizio storico sul delinearsi del rapporto tra cristianesimo e Impero romano, bensì la provocazione teoretica che sottende al fine di far emergere a posizione di Agostino, laddove questi ha intrapreso una difesa della natura propria del cristianesimo nel contesto culturale tardoantico e, nel contempo, ha contribuito ad acclarare quella che ne costituisce la genuina "pretesa" sull'uomo e sulla storia l'alba della vita della Chiesa nel mondo.

³ Agostino visse in modo appassionato gli eventi che sconvolsero il mondo civile di allora. Si vedano in proposito: *Sermo* 296, 6; PL 38, 1356 (*Sermo Cassinensis* rinunciato, quasi "in diretta", tra il 410 e il 411); vi si legge: *...misera est Roma, et astatur Roma; affligitur, conteritur, incenditur...*; dello stesso periodo *Sermo* 81, 6-9; PL 38, 503-506; cf. anche: *Sermo* 397; PL 40, 716-724 (l'appassionatissimo *De excidio urbis Romae*, anch'esso quasi contemporaneo ai fatti).

dano propriamente la capacità che la nuova religione ha – rispetto ai culti politeistici – di salvare la *civitas* dalla distruzione: il cristianesimo – riconosciuto come religione dell'Impero da Costantino (312-313) – viene rimesso in discussione, come "vera religione", proprio in forza del suo "insuccesso" storico relativamente alla salvezza della grandezza politica di Roma⁴.

Il fallimento storico-politico di Roma viene così a significare – agli occhi dei pagani – quello religioso del cristianesimo in ragione del suo successo politico: quest'accusa sottende, evidentemente, il presupposto non rimosso nella cultura pagana della connessione inscindibile tra la verità, l'autenticità di un culto religioso e la sua efficacia storico-politica commisurata alla sua capacità di salvare le istituzioni e le strutture dell'Impero⁵.

A prima vista, sembrerebbe l'obiezione contraria a quella che Nietzsche propone e secondo la quale, invece, proprio tale insuccesso identificherebbe l'autenticità di quella religione insieme alla grandezza del suo stesso fondatore!

Ciò che, tuttavia, è in gioco in questa duplice provocazione (quella di Nietzsche e quella con cui storicamente e più esplicitamente Agostino ha fatto i conti) è la risposta a due ordini di problemi di cui ci occuperemo nel presente contributo:

⁴ Cf. *Epistolae* 136 e 137; PL 33, 514-525: si tratta del carteggio con Marcellino, il quale prospetta ad Agostino le accuse mosse ai cristiani da Volusiano e dai pagani del suo circolo; il progetto del *De civitate Dei* – già presente nella mente di Agostino – viene ulteriormente sollecitato.

⁵ Per un'ampia ricognizione intorno alla portata storica che questo principio ha avuto nel determinare per secoli il rapporto tra cristianesimo e Impero romano si vedano i seguenti saggi: M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965; più sinteticamente: M. Sordi, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1983; così come: G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1947; tr. it. a cura di G. Ruggieri, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano 1975 (in particolare pp. 17-27); L. Storoni Mazzolani, *Sant'Agostino e i pagani*, Palermo 1987; G. Iossa, *Giudei, Pagani e Cristiani*, Napoli 1977; L. De Regibus, *Politica e religione da Augusto a Costantino*, Genova 1953. Per un inquadramento culturale ed una trattazione più filosofico-speculativa dell'argomento si vedano invece: É. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952; tr. it. a cura di L. Derla, *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano 1958 (in particolare pp. 13-46); e con chiaro sfondo teologico-patristico: J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenwäter*, München 1971; tr. it. *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia 1973.

I) se sia legittimo o no applicare al pensiero espresso da Agostino nel *De civitate Dei* quanto Nietzsche sostiene, vale a dire l'esistenza, da una parte, di un cristianesimo "puro" e "verace" in quanto non si curi (anzi lo metta in dubbio e lo ostacoli) del "processo dell'idea cristiana" fino a "porsi fuori del mondo" e, dall'altra, di un cristianesimo massificato e volgarizzato – e, perciò, contraffatto poiché funzionale al successo storico – che, avendo attinto dalle forze dell'*imperium romanum* "quel gusto terreno e quel residuo terreno", abbia, in ragione di ciò, costruito la sua stabilità storica. Si tratta perciò di capire (ed è quanto tenteremo di fare ripercorrendo sinteticamente alcuni passi del *De civitate Dei*) quale nesso di pensiero il cristianesimo abbia stabilito originariamente con l'avventura storica dell'uomo attraverso il contributo di Agostino;

II) se il pensiero del vescovo d'Ipiona – nel delineare la struttura propria del *De civitate Dei* – permetta di riandare all'origine della pretesa cristiana anziché contribuire ad allontanarvisi. Si tratta, in questo secondo passo, di verificare se e con quali ragioni questo pensiero costituisca un caso, tipico nella storia, di feconda rigenerazione – "nobile" e fedele – di quello dell'"inventore e fondatore" piuttosto che di un suo depauperante tradimento, di una sua sterile ripetizione o di una sua falsificante scimmiettatura.

2. FELICITÀ, CITTÀ E VERA RELIGIONE: IL CONTRIBUTO DI UN DIBATTITO

A questo proposito riteniamo che si possa trarre un sintetico ma efficace contributo di chiarificazione da una ricognizione del disegno stesso dell'opera *De civitate Dei*⁶, oltre che da un'enucleazione di alcune delle categorie di fondo che essa ci offre per ripensare le questioni poste.

Lo stesso Agostino ci viene in aiuto nel delineare esplicitamente e personalmente l'impianto dell'opera: prima nella sua *Lettera a Firmo* (426)⁷ e poi nel corso della breve ripresa fatta nelle *Retractationes*

⁶ Per le citazioni relative a quest'opera adotteremo la numerazione presente nella Patrologia Latina (vol. 41) e ci atterremo alla traduzione a cura di D. Gentili, *La città di Dio*, NBA V/1-3, Roma 1978.

⁷ *Epistola 212/A**, CC 47, III-IV: la lettera è stata pubblicata per la prima volta da C. Lambot, *Lettre inédite de S. Aug. relative au "De civitate Dei"*, in «Revue Bénédictine», 51 (1939), pp. 109-121.

(428)⁸. Come vi si può vedere, Agostino ha di mira la pretesa del politeismo pagano di assicurare all'uomo il benessere temporale, come quello eterno, attraverso la necessaria pratica dei relativi culti (...*ut ad hoc multorum deorum cultum... necessarium esse arbitrentur*)⁹; di qui la decisione di dedicare alla confutazione di tale "pretesa" l'intera prima parte dell'opera (i primi dieci dei 22 libri scritti) riservandosi, nella seconda parte (libri XI-XXII), di "affermare le nostre verità"¹⁰. Due evidenze iniziali (che, pure, riprenderà nel corso dell'opera, sviluppandole ampiamente) sembrano offrire ad Agostino materiale utile per l'impianto architettonico disegnato: innanzitutto il presupposto – ormai acquisito dalla cultura pagana e a cui abbiamo fatto cenno – secondo il quale la città – ossia i rapporti sociali giuridicamente istituiti – costituisce un fatto "politico" il cui fondamento è il culto che a Dio vi si rende in vista del conseguimento del bene temporale e di quello eterno da parte dei soggetti che la abitano. La *civitas* è una realtà politico-religiosa in cui il culto religioso attiene alla questione del conseguimento del benessere temporale e della felicità nell'aldilà¹¹.

In secondo luogo, la certezza – acquisita nell'esperienza e poi filosoficamente potenziata dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone – che l'uomo (così è del "cittadino"), per natura, aspira alla felicità.

In ragione di entrambi questi assunti risulta innegabile e conseguente l'implicazione antropologica dell'intera opera e dei suoi percorsi speculativi interni. «È opinione generale di coloro i quali possono a qualsiasi livello usare la ragione – scrive Agostino in apertura del libro X – che tutti gli uomini vogliono essere felici. Al contrario, nell'atto che l'insufficienza umana si pone il problema del soggetto (*qui*) che è felice e dell'oggetto da cui (*unde*) lo diviene, sono sorte molte e grandi controversie. In esse i filosofi hanno sperperato studio

⁸ Cf. *Retractationes* 2, 43; PL 32, 648.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ «Or dans l'Antiquité – observe G. Madec – il n'y a pas de cité sans culte. La cité est une réalité politico-religieuse» (G. Madec, *Le «De civitate Dei» comme «De vera religione»*, in *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di sant'Agostino*, Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di R. Piccolomini, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 35, Roma 1991, p. 7). Sulla stessa linea: J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, in «Augustinus Magister», II, Paris 1954, pp. 965-979.

e tempo»¹². Con ciò Agostino compie un passo di ragione insieme a tutta la filosofia pagana precedente: quello che caratterizza lo specifico della natura umana – la ricerca della felicità – si pone, in realtà, in termini problematici rispetto al pensiero non meno che alla *civitas*. «Felicità» e «città» risultano inscindibili nel moto di pensiero che la natura umana percorre al fine del suo compimento; esso sfocia nelle domande su *chi* sia il soggetto felice e *da dove* egli tragga motivo per esserlo: domande, queste, a cui Agostino non si è sottratto e su cui ha saputo ben distinguere all'interno del pensiero pagano, scegliendo, di volta in volta, i suoi interlocutori¹³. Ecco perché entrambi i termini (felicità e città) percorrono, attraversandole sinergicamente come temi dominanti, le diverse parti che costituiscono il *De civitate Dei*¹⁴. Nel libro VIII, richiamato da Agostino proprio nel contesto del passo citato del libro X, nel corso di un serrato confronto, egli segnala i platonici come i pensatori «più vicini» ai cristiani – oltre che come quelli «più conosciuti» – proprio in quanto indicano nell'unione con Dio la sola fonte di felicità per l'uomo: «Questo quindi è il motivo per cui riteniamo i platonici superiori agli altri, e cioè perché, mentre gli altri filosofi hanno sprecato ingegno e fatica nella ricerca dei principi delle cose e della norma del conoscere e del vivere, costoro con la conoscenza di Dio trovarono l'essere in cui è la causa dell'origine dell'universo, la luce per conoscere con certezza la verità e la sorgente in cui dissetarsi con la felicità. Siano dunque i platonici oppure altri filosofi di qualsiasi nazione che affermino questa dottrina, l'affermano assieme a noi. Ma abbiamo preferito trattare l'argomento con i platonici perché i loro scritti sono più conosciuti»¹⁵.

¹² *De civitate Dei* 10, 1, 1; PL 41, 277. Si veda anche l'intero percorso del *De beata vita*.

¹³ Sull'argomento vale la pena rimandare all'ampia e preziosa ricognizione sulla speculazione teleologica nel pensiero antico, quello patristico, fino all'intera produzione agostiniana, fatta da R. Holte, *Beatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester 1962.

¹⁴ Segnaliamo, in proposito, l'accreditato saggio di J.-C. Guy, *Unité et structure de la "Cité de Dieu" de st. Augustin*, Paris 1961; ad esso rimandiamo soprattutto per i vantaggiosi apporti filologici che presenta.

¹⁵ *De civ. Dei* 8, 2; PL 41, 235. Già in questa sede Agostino non manca di far osservare qualche elemento di differenziazione: «Ma – fa notare ancor prima –, diamo l'ipotesi che un cristiano, per il fatto che ignora i loro scritti, non usi in una discussione la loro (sc. dei platonici) terminologia perché non la conosce... Ma non per

Il vescovo d'Ipbona insiste, qui, sulla verità intrinseca di un pensiero e non sulla sua provenienza etnica, religiosa o politica. Qualsiasi mossa del pensiero nasce come tentata risposta al desiderio di felicità che è della natura dell'uomo, tuttavia quel pensiero che vi rispondesse veramente non sarà un pensiero qualsiasi: esso o sarà «vero» o non sarà. Annotiamo, di passaggio, che non è del tutto casuale che Agostino abbia scelto proprio questo punto e questa conquista del pensiero pagano come tema del dibattito in tutta la prima parte dell'opera: ciò che è in gioco è, infatti, la questione della felicità dell'uomo e non il «successo storico» di questa o quella filosofia. Ad una simile norma non potrà sottrarsi – tanto meno – quel tentativo particolare costituito dall'esperienza religiosa. Ed è proprio questo livello del pensiero pagano che attira l'attenzione di Agostino: ne scaturisce, perciò, una messa a tema dei fattori essenziali di una «vera religione» insieme ad una valorizzazione della filosofia precedente, laddove l'uso della ragione non fosse del tutto compromesso da usanze, riti e culti spesso più vicini al mito e alla superstizione. «La philosophie – sostiene a riguardo G. Madec – est quète du bonheur. La religion en est la voie (...) le *De civitate Dei* est un *De vera religione* ou, plus précisément un *De falsa et vera religione*; et ce devait être une évidence pour les lecteurs de l'Antiquité, à une époque où il n'y avait pas de cité sans culte, où la cité était une entité indissociablement politico-religieuse»¹⁶.

L'uomo – come, d'altronde, la città – non consegue ragionevolmente, cioè secondo la natura razionale che lo caratterizza, la felicità se non in unione con Dio così come, inversamente, una religione non è da considerarsi vera se non in quanto corrisponde al desiderio di felicità (naturale) dell'uomo come essere razionale, pena l'asservimento dell'uomo stesso che la pratici al potere della menzogna. Agli occhi di Agostino, dunque, non v'è soluzione di continuità fra il salvare la

questo ignora che da Dio uno, vero, ottimo ci è stato dato l'essere naturale col quale siamo stati creati a sua immagine, il sapere col quale possiamo conoscere lui e noi stessi, la grazia con la quale unendoci a lui diveniamo felici» (*ibid.*). Sul discussissimo rapporto di Agostino col neoplatonismo e coi libri *Platoniorum* è stato scritto molto. Ci sembra tuttavia opportuno rinviare a G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989; tr. it. a cura di G. Lettieri e S. Leoni, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, Roma 1993, da cui citeremo (in particolare pp. 40-46 e 271-275).

¹⁶ G. Madec, *Le «De civitate Dei» comme «De vera religione»*, cit., p. 12.

razionalità della filosofia, il compiersi del desiderio umano di felicità, il perpetrarsi dell'esperienza della *civitas* e l'instaurarsi di una "vera religione". Dal confronto coi neoplatonici egli trae quest'ulteriore problema: se la felicità dell'uomo dipende dalla possibilità dell'unione con Dio, come e fino a che punto la ragione può realizzare questa unione con Lui, pur riconosciuto come Sommo Bene, Essere eterno, incorporeo? Pur tuttavia, non può che constatare, su questo punto, la grave frattura metodologica a cui il pensiero dei platonici soggiace: «Un principio condizionante – fa notare nel medesimo libro VIII – e determinante, dicono i platonici, costringe i dèmoni ad agire da intermediari fra dèi e uomini, sicché dagli uomini portano le richieste e dagli dèi riportano i favori accordati. E quale sarebbe, prego, questo principio e una così grave determinatezza? Nessun dio, rispondono, comunica direttamente con l'uomo (*nullus Deus... miscetur homini*). Dunque, la sublime santità di Dio non comunica (*miscetur*) con l'uomo che si umilia nella preghiera e comunica col dèmone che inorgoglisce, non comunica con l'uomo che si pente e comunica col dèmone che lo inganna, non comunica con l'uomo che ricorre alla divinità e comunica col dèmone che scimmietta la divinità, non comunica con l'uomo che chiede il perdono e comunica col dèmone che suggerisce l'immoralità (...) non comunica con l'uomo che punisce con giuste leggi le pratiche delittuose dei maghi e comunica col dèmone che insegna e compie le pratiche magiche, non comunica con l'uomo che rifugge dall'imitare il dèmone e comunica col dèmone che intriga per ingannare l'uomo»¹⁷. È chiaro: il pregiudizio neoplatonico su Dio rimane la sua connaturale impossibilità di questi a prendere rapporto – ad "immischiarsi" (*miscetur*) – con le vicende umane e, come conseguenza di fatto per queste ultime, la schiavizzante inattuibilità della felicità in quanto partecipa-

¹⁷ *De civ. Dei* 8, 20; PL 41, 244-245. «Il platonismo, per Agostino – commenta Madec –, si compie nel cristianesimo. Il platonismo pagano, come lo conosceva lui, soffriva di un male fatale: la contraddizione tra la verità teologica e l'errore idolatrico; il cristianesimo, al contrario, realizza la conformità della pratica e della teoria, grazie all'autorità sovrana di Cristo, Verbo incarnato. Al momento della sua conversione, nel 386, Agostino ha trovato nel cristianesimo la verità del platonismo. Non ha mai pensato di cercare nel platonismo la verità del cristianesimo» (G. Madec, *La patria e la via...*, cit., p. 275). Per quanto attiene al presente nostro contributo, seguiremo questo dibattito tra Agostino e il platonismo, convinti di poter trarre da esso i contributi più convincenti in risposta alle "provocazioni" nietzschiane proposte in apertura.

zione alla vita divina. L'annotazione di Agostino risulta ai nostri occhi di un'attualità quanto mai sconcertante!

La filosofia platonica termina in una frattura epistemologica tra verità e metodo, tra ragione ed esperienza religiosa, una divisione, teorica non meno che pratica, che finisce per asservire il desiderio umano di felicità alle irrazionali pratiche magiche e teurgiche: essa si risolve in demonologia e, ultimamente, in superstizione che situa l'uomo e il suo rapporto col mondo sotto un insormontabile destino d'infelicità. Un dio che ha abbandonato l'uomo e la storia all'irrazionalità di tali pratiche esige, certo, dall'uomo un atto di "fuga dal mondo" per essere seguito, ma con ciò anche il destino della *civitas* pagana è segnato: essa vive solo sotto l'egida di dèmoni malefici e ingannatori, che legittimano un potere inteso e praticato come esercizio di prevaricazione della libertà. Il male "teologico" del pensiero platonico-pagano non può che convertirsi – a causa della sua concezione univoca della città come entità politico-religiosa – in male "politico" tout court, risolvendosi in prassi connivente con la schiavitù.

3. ANCORAMENTO STORICO DELLA GRAZIA: MEDIAZIONE E AVVENIMENTO

Così, è comprensibile che l'intera prima parte dell'opera (i primi 10 libri) si concluda con l'accesa dialettica di Agostino nei confronti di un Porfirio dedito anch'egli alle pratiche teurgiche e con l'attestazione del discorso intorno al tema della "mediazione" tra Dio e l'uomo (cf. libri VIII, IX e X), cioè su quella che l'Ipponate denomina, con Porfirio, *universalem viam animae liberandae*. Egli esclude subito l'ipotesi di percorrere, sull'argomento, una "via etica". Lo aveva già dichiarato nel libro V apprezzando le virtù dei Romani: «Soltanto Dio – scrive al cap. 18 – rende felice perché è la vera ricchezza delle coscienze»¹⁸ e ancora nel cap. 19 del medesimo libro: «E per quanto si esalti con lodi la virtù che senza la vera religione è ordinata alla gloria umana, essa non si può affatto raffrontare agli esigui inizi (*exiguus initii*) dei fedeli perché la speranza di costoro è riposta nella grazia e nella misericordia del vero

¹⁸ *De civ. Dei* 5, 18, 1; PL 41, 162.

Dio»¹⁹. «Non è giusto infatti – ribadisce nel libro XI – considerare una persona buona quella che sa ciò che è bene ma quella che lo predilige (*diligit*)»²⁰.

Tra tutti, però, il libro X del *De civitate Dei* resta il documento filosoficamente più inequivocabile della distanza che separa Agostino dai neoplatonici e, in particolare, da Porfirio. Rivolgendosi esplicitamente a lui, fa osservare: «Se tu avessi riconosciuto la grazia mediante il Signor nostro Gesù Cristo e la sua incarnazione, con cui ha assunto l'anima e il corpo dell'uomo, avresti potuto scorgere che vi è un sublime modello di grazia (...) La grazia di Dio (*Gratia Dei*) non poteva essere fatta valere in una forma più gratuita (*gratius*) di quella per cui lo stesso Figlio di Dio, rimanendo in sé fuori del divenire, ha assunto l'uomo e ha dato agli uomini lo Spirito del suo amore con la mediazione dell'uomo (*homine medio*). Così mediante la grazia gli uomini son venuti a lui che era da loro distante (*tam longe*) come un immortale da mortali, come un immune dal divenire da soggetti al divenire, come giusto da empi, come felice da infelici. E poiché ha impresso in noi il desiderio di essere felici e immortali, rimanendo felice e assumendo l'essere mortale, per darci ciò che amiamo, ci ha insegnato con la passione a disprezzare ciò che temiamo»²¹. Nel corso dell'intero libro X osservazioni come queste ricorrono frequentemente: con esse Agostino indica nella persona storica di Gesù Cristo l'avvenimento con cui, solo, quell'opera di "mediazione" ha inizio nella storia ad opera della *gratia Dei*.

Con simili osservazioni il vescovo d'Ippona conduce, per così dire, tutta la genialità del pensiero religioso pagano all'origine di quella che è la pretesa cristiana a proposito dell'anelito dell'uomo alla felicità. Tre osservazioni intermedie ci sembrano necessarie a questo punto.

¹⁹ *De civ. Dei* 5, 19; PL 41, 166. Per registrare meglio le prime avvisaglie della novità e delle differenze che Agostino intende sottolineare tra il cristianesimo e le posizioni platoniche si rapportino questi *exiguus initii* col *Christianus ignorans* del libro VIII (v. nota 14).

²⁰ *De civ. Dei* 11, 28; PL 41, 341.

²¹ *De civ. Dei* 10, 29, 1; PL 41, 308. Sul complesso e articolato rapporto di Agostino con l'opera di Porfirio rimandiamo alla rigorosa ricostruzione fatta da N. Citiiani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, in «Augustinianum», anno XXXVII, Fasc. I, Roma, giugno 1997 (pp. 113-146), con particolare riferimento al tema della *universalis via*, cf. pp. 122-125.

A) A fronte di una concezione (neoplatonico-pagana) di un Dio a cui è preclusa ogni possibilità di rapporto col mondo e con la storia degli uomini, il Dio cristiano – quello di Agostino – coincide con l'avvenimento storico di un uomo-Dio (Cristo) che non fugge il mondo abbandonandolo a demoni ingannatori, ma si muove entrando, come uomo, nelle vicende umane «poiché ha impresso in noi il desiderio di essere felici e immortali». Proprio in ragione di una tale passione per l'uomo e per la sua felicità, quell'ingresso non può che accadere "in contestazione" con quegli stessi demoni, ingannatori proprio in quanto avversari di quella felicità. Questa "passione" (si noti il *perpetiando* usato da Agostino) non costituisce un accessorio orpello estetico o sentimentale giustapposto da Agostino né, tanto meno, una categoria teologica ereditata da altre tradizioni (religiose, culturali o politiche), ma delinea il *proprium* del cristianesimo rispetto a tutta la tradizione religiosa pagana precedente (latina o greca che fosse). Ciò contrasta evidentemente con la citata sentenza di Nietzsche quando recita: «... ma fra lui (*sc.* il fondatore del cristianesimo/Cristo stesso) e quel successo storico c'è uno strato assai terrestre e oscuro di passione, errore, avidità di potere e di onori, di forze ancora attive dell'*imperium romanum*, uno strato da cui il cristianesimo ha preso quel gusto terreno e quel residuo terreno, che gli hanno reso possibile il perdurare in questo mondo e gli hanno dato per così dire la sua stabilità». Egli dimentica – tra l'altro – che il cristianesimo è entrato nella storia attraverso quello strano "insuccesso" storico che è la croce del suo fondatore proprio per mano del potere di quell'*imperium* a cui, pure, "non ha opposto resistenza". La testimonianza – di vita e pensiero – che Agostino ci offre, oggi come ieri, è che «quel gusto terreno» e «quel residuo terreno» insieme a quella "passione" non sono storicamente attinte da quelle che il filosofo tedesco denomina «forze ancora attive dell'*imperium romanum*», ma appartengono propriamente – secondo ben altro significato – alla natura stessa del cristianesimo come avvenimento storico di un Dio fatto uomo, per un "successo" che coincide con la possibile felicità della creatura umana; un "gusto" e una "passione" che non si risolvono se non in questa possibilità per la quale tutta la storia acquisisce senso e valore. Per questo non hanno alcunché di "oscuro". La cultura filosofica greco-romana dominante in materia di religione riteneva quasi blasfemo attribuire a Dio simili

caratteristiche. È solo col cristianesimo che ciò fa il suo ingresso nella storia ed è questa la ragione per cui doveva risultare inconcepibile ed impossibile annettere un simile fondatore tra le molteplici divinità del Pantheon di quel medesimo *imperium*.

B) Una tale opera, tuttavia, non è iniziativa umana di volontà o di sapere, bensì mossa di Dio stesso. Essa non esige "pre-condizioni" (di natura morale o religiosa) dall'uomo per aver luogo: perciò Agostino la indica con un inequivocabile *gratius*. La "mediazione" – o "via universale per la liberazione delle anime" – non è, costitutivamente, un derivato di conoscenze o di pratiche culturali (magiche o teurgiche) che l'uomo possa istituire, bensì l'esito di un'azione, che inizia nella storia per compiersi oltre essa – il cui protagonista nel mondo è una persona storica, Cristo e il cui termine beneficiario è l'uomo stesso, tutto intero. Ad essa si dà appunto il nome di "grazia" per indicare il fatto che Dio stesso copre la distanza – trascendenza – tra Lui e l'uomo («come giusto da empi, come felice da infelici»), entrandovi in rapporto. «Questa via – precisa – purifica tutto l'uomo (*Haec via totum hominem mundat...*) e sebbene mortale lo dispone all'immortalità dalla prospettiva di tutte le sue componenti. Infatti perché non si cercasse una purificazione a quella componente che Porfirio chiama intellettuale, un'altra a quella che chiama spirituale e un'altra al corpo stesso, il Purificatore e Salvatore, che è sommamente veritiero e potente, ha assunto tutto l'uomo»²². L'individuabilità storica di questa opera di "mediazione" nella persona concreta di Gesù Cristo, mentre salva dalla genericità e indeterminatezza il termine stesso "*gratia*", sottrae la nozione di "felicità" a qualsiasi equivoco tentativo sincretico-religioso (di natura, ultimamente, gnostica).

C) Una simile "via" mostrata da Agostino indica nella storia la presenza di un fatto riconoscendo il quale l'esperienza umana è sottratta all'alternativa fuorviante successo/insuccesso per attestarsi su

²² *De civ. Dei* 10, 32, 2; PL 41, 314-315. Meriterebbe, a questo proposito, una specifica considerazione – a noi impossibile in questa sede – la lunga e dettagliata *Epistola* 140; PL 33, 538-577, del 411/12, ora in *Opere di Sant'Agostino*, NBA XXII/2, Roma 1971. Segnaliamo la sorprendente continuità di questa caratterizzazione storica del religioso, per via della centralità di Cristo, in un autore della tradizione patristica preagostiniana come Giustino, come è brevemente ma efficacemente documentato in A.M. Mazzanti, *La nozione di "religione" in Giustino*, Parma 1990.

quella tra la corrispondenza alla sua sete di felicità e la sua negazione (verità/menzogna). La storia che ne scaturisce e i fatti che la documentano identificano, cioè, la sede appropriata per il rinvenimento delle ragioni stesse della grazia, come vantaggiose e profittevoli per l'uomo nel tempo. «Fuori di questa via – conclude Agostino, dopo aver fatto un breve riferimento ai fatti straordinari che hanno accompagnato la storia della salvezza e narrati dalla Sacra Scrittura fino al Nuovo Testamento – che mai è mancata al genere umano, né prima né quando questi fatti si attendevano (*facta nuntiantur*) come futuri, né poi quando si rivelarono come passati, nessuno fu liberato (*liberatus est*), nessuno è liberato (*liberatur*), nessuno sarà liberato (*liberabitur*). Porfirio dice che la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima (*universalem viam animae liberandae*) non era stata fatta giungere alla sua conoscenza mediante la storiografia (*historiali cognitione*). Che cosa si può scoprire di più illustre di questa storia che ha conquistato tutto il mondo con un'autorità tanto sublime? Che cosa di più degno di fede, giacché in essa si narra il passato in modo da predire anche gli eventi futuri? Di essi, come sappiamo, molti si sono adempiuti e attendiamo che i rimanenti si adempiano»²³. La caratterizzazione storica della "via" – evidente anche nell'uso dei tempi verbali al passato, presente e futuro – non viene presentata come mortificante lo slancio teoretico del pensiero platonico, bensì come l'invito ad un riconoscimento: la storia, infatti, in quanto ospitante l'avvenimento di Cristo, assume una valenza metodologica di conoscenza della "patria" in quanto già riconoscibile. La ragione vi può cioè registrare – e riconoscere – con

²³ *De civ. Dei* 10, 32, 2-3; PL 41, 315. Ma anche in opere precedenti: *Contra Academicos* 3, 19, 42; *De beata vita* 4, 35; *De ordine* 2, 5, 16 e 2, 10, 29. «È il punto più rilevante – commenta Cipriani – del contrasto che oppone il cristianesimo al neoplatonismo e di esso Agostino si dimostra pienamente consapevole già nel periodo di Cassiciaco. La filosofia, sia pure quella verissima, proprio per la *eruditio* che richiede, non può certamente salvare i popoli, essendo riservata a pochi, ma la fede in Cristo sì, a condizione che si viva onestamente e si preghi con perseveranza. Il cristianesimo, quindi, è la via universale di salvezza, che cercava Porfirio» (N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo...*, cit., p. 125). Cf. anche G. Fidelibus, *Senso religioso e posizione esistenziale della ragione di fronte all'evento cristiano. Ascendenze agostiniane nei passi iniziali della Summa contra Gentiles*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici - R. Piccolomini - A. Pieretti, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 41, Roma 1993, pp. 207-218.

metodo storico l'azione operante e salvifica della grazia attraverso la partecipazione a quei "fatti annunciati" (*facta nuntiantur*). Tale azione – come è legittimo dedurre dal brano agostiniano – non ha luogo secondo l'ordine del divenire, bensì secondo quello, più confacente alla sua natura "gratuita" e beneficiaria sulla creatura umana, dell'accadere. Ciò significa – come ha acutamente osservato G. Madec – che l'ancoramento storico della grazia, con Agostino, entra a far parte normativamente della corrispondenza fra ordine ontologico e ordine epistemologico dell'economia della salvezza²⁴.

L'apporto di Agostino all'unità del pensiero sull'argomento non ci pare, a questo punto, trascurabile: il dualismo congenito del pensiero pagano-platonico non può, pertanto, ricondurlo ad un semplice e squalificante "tentativo apologetico".

4. LE DUE CITTÀ: UNITÀ DUALE DI VERITÀ E METODO

Nella seconda parte del *De civitate Dei* (libri XI-XXII) viene messo a tema – come già annunciato dallo stesso Agostino – il rapporto tra le due città considerato secondo tre momenti: la loro rispettiva origine (prima sezione: libri XI-XIV), i loro reciproci sviluppi (seconda sezione: libri XV-XVIII) e i loro debiti fini (terza sezione: libri XIX-XXII). «Considero città di Dio – scrive in apertura del libro XI – quella di cui non è documento un libro che riporta eventuali teorie del pensiero umano, ma un'opera scritta per ispirazione della sovrana provvidenza (...) Abbiamo appreso – prosegue Agostino dopo aver segnalato l'origine biblica dell'espressione "città di Dio" – da queste e simili testimonianze che esiste una città di Dio. Sarebbe troppo lungo citarle tutte. E abbiamo desiderato esserne cittadini con quell'amore che ci ha ispirato il suo fondatore. A lui, fondatore della santa città (*conditori sanctae civitatis*), i cittadini della città terrena antepongono i propri dèi (*deos suos praeferunt*). Non sanno che egli è il Dio degli dèi, non degli dèi falsi, cioè ribelli e superbi che, privati della sua luce immutabile e universale e ridotti pertanto a uno stato di degenerare autorità, bramano di conseguire in qualche modo un proprio potere e chie-

²⁴ Cf. G. Madec, *La patria e la via...*, cit., p. 271.

dono onori divini a coloro che hanno sottomesso con l'inganno. Egli invece è il Dio degli dèi fedeli e sottomessi, che godono di assoggettare se stessi all'Uno anziché molti a sé e di adorare Dio anziché essere adorati in luogo di Dio»²⁵. Il percorso dell'opera viene a spostarsi, non senza una linea di continuità con la prima parte, sul tema delle due città; trattenendo, infatti, le acquisizioni scaturite dal confronto con la demonologia neoplatonica, Agostino rinviene un elemento caratterizzante l'insorgere del fatto stesso delle due città nella storia: si tratta, evidentemente di due assetti di pensiero per cui nell'un caso la ragione è appagata solo nella "sottomissione" a Dio, nell'altra si scopre solo preoccupata di sottomettere a sé – sostituitasi a Dio – ogni rapporto, perseguendo l'esercizio di un "proprio potere". Torna inevitabilmente in mente quella "avidità di potere" con cui Nietzsche ha connotato l'ingresso e il permanere del cristianesimo nella storia!

Ma il vescovo d'Ippona aveva già fatto chiarezza indicando in questa finalità il *proprium* "giuridico-istituzionale" della versione "terrena" delle due città, senza, per questo, trovare motivo per una sua delegittimazione al cospetto dell'altra²⁶. Ci pare, perciò, questo il nodo teoretico centrale della razionalità agostiniana su cui può essere fatta poggiare cogentemente la plausibilità di una risposta alle osservazioni nietzschiane. In effetti, se l'una – la *civitas Dei* – gode, conformemente allo scopo con cui l'ha istituita il suo fondatore, della felicità dell'uomo, l'altra prepone a questa l'affermazione di un proprio potere: la prima poggia, infatti, sulla certezza attinta dalla testimonianza di "altri", la seconda s'insuperbisce del proprio sapere come funzionale all'esercizio di un potere. Tra le due, tuttavia, si dà rapporto storicamente complesso e non conflitto istituzionale. Questo rapporto che si sviluppa nella storia – e questo merita una considerazione particolare – non costituisce una ragione per concludere alla delegittimazione

²⁵ *De civ. Dei* 11, 1; PL 41, 315-316. Il sospetto di un'eventuale compromissione dello schema agostiniano delle due città con il dualismo di stampo manicheo è stato già saggiamente fugato – facendo leva sulla distinzione fra "natura" e "volontà cattiva" – da E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1943, pp. 241ss.

²⁶ Sull'origine biblica e la diversità che intercorre tra la nozione agostiniana di "civitas" e quella di tutta la tradizione pagana precedente, si veda G. Bardy, *Introduction générale a "La cité de Dieu"*, in «Oeuvres de Saint Augustin», 33, Études Augustiniennes, Paris 1959, pp. 9-163 (in particolare pp. 52-74).

di una delle due: il pensiero delle "due città" (nel libro I le descrive come *perplexae* e *permixtae*) è un pensiero totalmente positivo, nel senso che, per essere posto, esige la mossa della libertà nel tempo delle scelte, perciò implica e attraversa la storia. Con esso Agostino non propone una teoria morale "a-priori" da applicare praticamente, bensì una "bussola" di orientamento della ragione nell'ordine delle scelte storiche. Sta di fatto che la storia della *civitas Dei* è storia della preferenza e dell'amore (sempre da rinnovare e riformulare), da parte dei suoi cittadini, per il fondatore (Cristo: Mediatore e Redentore), ossia del riconoscimento (*fides*) di Lui come unica fonte di difesa dall'errore: «È mediatore – ribadisce nel libro XI – perché è uomo e perciò anche via. Poiché, se fra chi tende e l'oggetto cui si tende, vi è come mezzo una via, c'è la speranza di arrivare; se manca invece o non si conosce per dove si deve andare, non giova sapere dove si deve andare. La sola via veramente difesa contro tutti gli errori è che un medesimo individuo sia Dio e uomo: dove si va (*quo itur*), Dio; per dove si va (*qua itur*), uomo»²⁷. Se l'unità tra verità (dove si va, *quo itur*) e metodo (per dove si va, *qua itur*) è compiuta e salvata in quell'avvenimento (*Deus-homo*), ciò comporta che la possibile partecipazione – attraverso la storia – a questo avvenimento salva la ragione nel suo cammino al vero.

La *civitas Dei*, nella sua forma storica passeggera e transeunte, così come si configura sotto la penna di Agostino, identifica l'ambito preposto per questa partecipazione: perciò essa non ha innanzitutto lo scopo, né tanto meno la preoccupazione, di quella che Nietzsche chiamava "processo dell'idea cristiana". Essa, infatti, è istituita e pensata solo come opera del fondatore stesso (*gratia*) attraverso la fedeltà dei suoi "concittadini", che può assumere nella storia modi e forme diverse e imprevedibili per l'uomo, come imprevedibile è l'avvenimento in cui esse si originano. La cosa è presto spiegata dallo stesso Agostino: «Se dunque la nostra natura venisse all'esistenza da noi, noi avremmo generato anche la nostra sapienza e non ci preoccuperemmo di conseguirla con l'istruzione, cioè apprendendo da altri. Anche il nostro amore, se provenisse da noi e fosse riferito a noi, basterebbe per la felicità e non avrebbe bisogno di un altro bene di cui godere.

²⁷ *De civ. Dei* 11, 2; PL 41, 318.

Al contrario, poiché la nostra dote naturale per esistere ha come autore Dio, indubbiamente per avere la sapienza della verità dobbiamo averlo come maestro e per essere felici lo dobbiamo avere come datore della interiore capacità di amare»²⁸. L'azione del fondatore è nello stesso tempo la *ratio cognoscendi* e la *ratio essendi* della sua *civitas* come della riformabilità²⁹ di questa nel tempo: è infatti da questa "ratio" che dipende essenzialmente tale riformabilità, prima e ancor più che dai comprensibili limiti umani dei *cives* che l'attestano. In questo punto Agostino non sembra dare molto credito a quella differenziazione tra seguaci "più puri e veraci" (ancora Nietzsche) del cristianesimo e quelli che tali non sono (il tenace impegno dottrinale profuso da lui nella controversia anti-donatista ne è la testimonianza più convincente).

Nella realtà la differenza esiste solo tra "seguaci" e "non seguaci" di questo avvenimento, vale a dire tra cittadini dell'una e cittadini dell'altra delle due città. Si tratta, cioè, di una differenza di cittadinanza e per cittadinanza che ha una connotazione giuridico-normativa basata sul principio di sovranità, e non etico-imperativa basata invece su quello di coerenza morale. Lo conferma egli stesso nelle prime righe del libro XIV (l'ultimo della prima sezione): «Il potere della morte (*mortis autem regnum*) – scrive riferendosi al peccato originale – prevalse al punto da sospingere per la dovuta pena nell'abisso della se-

²⁸ *De civ. Dei* 11, 25; PL 41, 339 (il brano fa eco a quanto Agostino scrive nel *De spiritu et littera* 3, 5; PL 44, 203). «Si ha notevole differenza – spiega ancora Agostino, rilevando le implicazioni gnoseologiche che ciò comporta – se una cosa si conosce nella ragione secondo cui è stata prodotta ovvero in se stessa. In un modo infatti si conosce il concetto delle linee rette, quanto dire la nozione essenziale delle figure, quando si esaminano con l'intelligenza, e in un altro quando si tracciano nella polvere (...) Quella è conoscenza più chiara, questa più oscura, perché una è dell'idea, l'altra delle opere. Ma quando queste sono riferite a lode e adorazione del Creatore, nella intelligenza di coloro che ne hanno pura conoscenza si fa giorno come di mattino» (*De civ. Dei* 11, 29; PL 41, 343).

²⁹ Cf. *De civ. Dei* 10, 6; PL 41, 284. Ci piace vedere nelle *Retractationes* – ultimo passo della produzione agostiniana – un segno inequivocabile della conformità del pensiero di Agostino (in particolare sulla vita della *civitas*) a questa "riformabilità" della vita propria della *civitas Dei* nella sua condizione storica: il pensiero di Agostino è un pensiero "de-civitate" nella sua forma propria. Si veda in proposito il nostro contributo su sant'Agostino in G. Ricciardi - G. Fidelibus, *Persona e società. Forme e problematiche di un rapporto*, Ed. Mierma, Camerino 1996, pp. 95-198.

conda morte, che non ha fine, tutti gli uomini se la non dovuta grazia di Dio (*indebita Dei gratia*) non ne avesse liberato un certo numero. È avvenuto (*factum est*) così che, sebbene numerosi e grandi popoli sussistano nel mondo con diverse religioni e costumi e si distinguano per notevole diversità di lingua, armamento e abbigliamento, tuttavia non si abbiano più di due tipi di umana convivenza (*duo quaedam genera humanae societatis*). Giustamente secondo il linguaggio della Sacra Scrittura potremo definirli due città (...) ciascuna nella pace del proprio stile di vita; e quando conseguono il fine a cui tendono, vivono, ciascuna, nella pace del proprio stile di vita»³⁰. La differenza tra le due città, precedentemente registrata, è presentata qui come una duplicità di ordini di soddisfazione della ragione (entrambe con una loro legittimità di fini): essa attraversa e trascende le molteplici forme di costumi, religioni, mentalità e culture sorprese nella loro comune soggezione al *mortis regnum*. In un simile assetto di sostanziale precarietà del vivere umano la storia registra l'esistenza di un fatto non riconducibile alla complessità intera dei suoi antefatti etici, religiosi, morali: l'insorgere di una *indebita Dei gratia* coincidente con la persona storica di Cristo morto e risorto e con la città che Egli stesso istituisce; una città che di quella *indebita Dei gratia* vive e opera, in cui e per cui il mondo è amato da Dio, così come Dio non è più estraneo alla precarietà mortale del mondo. L'incardinamento operato da Agostino della "dottrina della grazia" nel quadro teoretico dello schema delle due città e, viceversa, di questo nell'economia salvifica di quella, consente di ripensare più realisticamente la questione nietzschiana del "successo storico", liberandola dal ricatto delegittimante della possibilità storica dell'insuccesso, in ragione del diritto di "un'altra cittadinanza" (*indebita Dei gratia-civitas Dei*), cioè di una sovranità "altra" rispetto a quella – pur legittima e altrettanto "positiva" – di origine umana. La coniugazione di "felicità", "vera religione" e "città" viene

³⁰ *De civ. Dei* 14, 1; PL 41, 403. Ma si veda anche *De civ. Dei* 15, 1, 1-2. Conveniamo su quanto dice, in proposito, G. Lettieri: «L'irradiarsi della grazia divina comporta, quindi, un vero e proprio mutamento di "civiltà", ovvero di *civitas*: di cittadinanza interiore, certo, che però, oltre a rendersi manifesta nel segno culturale, lo presuppone» (G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, Roma 1988, p. 144). Ma anche: R. Holte, *Beatitude et sagesse...*, cit., p. 300. La religiosità cristiana di Agostino non è certo un estetizzante spettacolo di se stessa!

sottratta all'univocismo della visione pagana in grazia della concezione duale della nozione agostiniana di *civitas* e, coerentemente, l'unità teoretica di verità e metodo si sviluppa e si spiega nel duplice senso che questa (*civitas*) assume (*Dei/hominis*).

5. L'INVERAMENTO ECCLESIOLOGICO DELLA MEDIAZIONE NEL *DE CIVITATE DEI*: UN PASSO DI RAGIONE

L'itinerario percorso sin qui da Agostino converge, infine, sulla centralità del libero e incondizionato atto di elezione da parte di Dio come metodo per il permanere della sua presenza nella vicenda storica dell'uomo, attraversata com'è dal male e dalla morte: «Li ha prescelti con la grazia (*gratia discernens*) e non per i loro meriti poiché tutto l'uman genere in massa era stato condannato nella sua origine viziata e ha mostrato ai riscattati che cosa loro accordava la grandezza della sua clemenza non solo riguardo a se stessi ma anche ai non riscattati. L'uomo infatti riconosce di essere stato sottratto al male non per una bontà dovuta ma gratuita (*non enim debita, sed gratuita bonitate*), quando diviene esente dalla sorte in comune con quegli uomini, con cui avrebbe avuto in comune la condanna»³¹. Mentre osserviamo, in queste espressioni di Agostino, il tono chiaramente anti-pelagiano che le anima, rileviamo anche i termini con cui egli connota l'atto elettivo di Dio: Egli sceglie alcuni perché, proprio attraverso di loro, "la grandezza della sua clemenza" arrivi a tutti gli altri; per Agostino, quell'atto tanto compete alla *indebita Dei gratia* quanto costituisce un metodo finalizzato alla diffusione della sua azione salvifica nella storia; l'atto gratuito della "elezione" si segnala come supremo atto "politico" di Dio poiché finalizzato a fare "polis". La "politica-di-Dio" è far felici tutti gli uomini, scegliendone alcuni. Ciò spiega il motivo per cui la storicità non viene a giustapporsi ad una grazia situata e definita in termini "meta-storici": essa, nel pensiero di Agostino, è connaturata all'avvenimento della grazia, proprio nel fine con cui questa vi fa ingresso attraverso – e come – *civitas*. Il Dio cristiano sceglie, proprio per farsi conoscere e incontrare nella storia e non per precludere alla

³¹ *De civ. Dei* 14, 26; PL 41, 435.

storia questa conoscenza: l'elezione – si direbbe – è il metodo (ancora la “via”) messo a disposizione da Dio per entrare in rapporto con l'uomo nel tempo della sua esistenza. In questo senso l'ancoramento storico della grazia non solo non preclude ma attesta inequivocabilmente la misteriosità e gratuità della sua origine.

È questa la ragione per cui Agostino dedica tutta la seconda sezione della seconda parte del *De civitate Dei* (libri XV-XVIII) all'esposizione della storia della salvezza, da Caino e Abele fino all'avvento della Chiesa di Cristo (Vecchio e Nuovo Testamento). Egli, già nel libro XIII, aveva difeso l'importanza della storicità di figure e persone di cui si narra nella Scrittura contro ogni loro riduttiva lettura allegorica: «Alcuni – scrive parlando dei primi capitoli della *Genesi* in polemica con la scuola giudaico-alessandrina – riducono a un'allegoria ciò che narra la Scrittura (...) Ragionano come se queste cose non fossero visibili e materiali (*tamquam visibilia et corporalia*), ma fossero dette e scritte per simboleggiare contenuti di pensiero (...) Queste figure e altre si possono convenientemente usare nell'interpretare simbolicamente il paradiso terrestre. Nessuno lo proibisce purché si ammetta che la verità di quel racconto è garantita dalla fedele narrazione dei fatti (*illius historiae veritas fidelissima rerum gestarum narratione commendata credatur*)»³². Siamo perciò propensi a ritenere che Agostino, con questa trattazione storica, intenda indicare ancora una volta nella storia – più precisamente in quella precisa della *civitas Dei* – la sede privilegiata della e per la conoscenza della *indebita Dei gratia*³³ da parte degli uomini al fine della loro salvezza e felicità. La sua valenza nell'economia della salvezza è perciò conoscitiva, di una conoscenza il cui frutto – come lo stesso Agostino dice in una sua lettera – «non è quello di deliziare il lettore né quello di far conoscere molte cose a chi non le sa, ma quello di convincere non solo ad entrare senza indugio ma anche ad abitare con perseveranza nella città di Dio»³⁴. Ciò è confermato dal fatto che questa parte (dedicata alla storia e al racconto

³² *De civ. Dei* 13, 21; PL 41, 394-395.

³³ Sul tema della grazia in sant'Agostino: A. Trapè, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, 2 voll., Roma 1987.

³⁴ *Epistola* 2^a, 3. Questa Lettera è stata pubblicata – come quella, già citata, a Firmo – da C. Lambot ed è ora presente in Sant'Agostino, *Lettere*, NBA XXIII/A, Roma 1974, pp. 13-33.

biblico della salvezza) occupava – nella Chiesa ai tempi di Agostino – i passi iniziali della prima catechesi; lo stesso Agostino, d'altronde, la usa in tal senso nel suo *De catechizandis rudibus*. Il racconto storico è disseminato di nomi, vicende, persone e fatti in cui è sorpresa in azione l'opera della grazia. Di fatto, ai suoi occhi di convertito – dal pescatore di Galilea in poi – ciò che difende realmente la *civitas Dei* nella storia non è il successo di un sofisticato ed affinato programma etico-filosofico, bensì il fatto stesso della conversione di uomini concreti, cioè quando il nemico che la contesta diventa suo cittadino; ciò segna, infatti, il vero e autentico rinnovarsi nella storia dell'avvenimento originario, dell'opera tipica della *indebita Dei gratia*. In questo senso persino i fatti straordinari, che pure accompagnano la narrazione della storia della salvezza, non sono minimamente paragonabili, per Agostino, a quel miracolo che la grazia opera con la conversione dei cuori umani attraverso l'esperienza di un'attestabile corrispondenza alla loro domanda ultima di felicità. «Due amori dunque diedero origine a due città, alla terrena l'amor di sé fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio fino all'indifferenza per sé. Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore. Quella infatti esige la gloria dagli uomini, per questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza (*Deus conscientiae testis*). Quella leva in alto la testa nella sua gloria, questa dice a Dio: *Tu sei la mia gloria anche perché levi in alto la mia testa*. In quella domina la passione del dominio (*dominandi libido*) nei suoi capi e nei popoli che assoggetta, in questa si scambiano servizi nella carità (*invicem in caritate*) i capi col deliberare e i sudditi con l'obbedire. Quella ama la propria forza nei propri eroi, questa dice al suo Dio: *Ti amerò, Signore, mia forza*»³⁵. Che contrasto con la sprezzante e preclusiva sentenza nietzschiana: «Le cose più nobili ed elevate non agiscono affatto sulle masse!» La carità è la risposta cristiana ad ogni “avidità di potere”. Agostino rimarca con il suo *invicem in caritate* la vita propria della *civitas Dei*: l'esercizio di questa carità non solo realizza quella concezione antropologica – di eredità stoico-aristotelica – secondo la quale la socialità è una dimensione tipica della natura umana ma costituisce, altresì, la modalità più concreta della fedeltà dei “cittadini” al fondatore della *civitas*.

³⁵ *De civ. Dei* 14, 28; PL 41, 436.

Nella terza e ultima sezione (libri XIX-XXII) della seconda parte dell'opera – sezione dedicata alla considerazione dei debiti fini delle due città – vengono descritti ulteriormente i fattori dinamici della vita in cui quei “debiti fini” si dettagliano, differenziandosi in termini storico-esistenziali. Ci sarà sufficiente esporre qualche esempio per concludere questo nostro percorso ermeneutico.

Nel libro XIX, dopo aver chiarito come la *civitas Dei* «neanche ai filosofi, quando diventano cristiani, impone di mutare il contegno e modo di vivere, se non ostacolano la religione, ma di mutare solamente le false dottrine»³⁶, Agostino illustra i termini con cui i cristiani sono chiamati ad assumere le responsabilità della vita associata, quella vita che i Romani riconducevano fondamentalmente a tre “stili”: quello attivo, quello dedito allo studio e quello misto. «Sebbene, salva la fede, si possa in ognuno di essi trascorrere la vita e giungere al premio eterno, importa tuttavia che cosa si raggiunga nella ricerca della verità (*amore veritatis*) e che cosa s'impegni per dovere di carità (*officio caritatis*)... Nello studio non deve allettare l'inetta assenza d'impegni, ma la ricerca e il raggiungimento della verità, in maniera che si abbia un progresso e non si rifiuti all'altro quello che si è raggiunto. Nella vita attiva non si devono amare le dignità in questa vita o il potere, poiché *tutto è vanità sotto il sole*, ma l'attività stessa che si esercita con la dignità o potere, se si esercita con onestà e vantaggio (*utiliter*), cioè affinché contribuisca a quel benessere dei sudditi che è secondo Dio»³⁷. È, dunque, quella *indebita Dei caritas* che dà forma e senso al lavoro e alla responsabilità di ciascuno nel contribuire al benessere dei sudditi e nell'adoperarsi per questo vantaggio dentro ogni forma di vita (famiglia, lavoro, politica) in cui si trascorra l'esistenza e che i cristiani condividono con tutti gli altri uomini. In ciò, il lavoro dei cittadini della *civitas Dei* non fa che identificarsi con una prosecuzione – per così dire “trasversale” nella società temporale – di quel “lavoro”, con cui Dio stesso “lavora” nella storia per la felicità eterna delle creature (Cristo Redentore). Ciò conferma la distanza del cristianesimo di Agostino da ogni forma di teorizzazione di una “fuga

³⁶ *De civ. Dei* 19, 19; PL 41, 647.

³⁷ *Ibid.*

dal mondo” come condizione e garanzia di autenticità religiosa nel perseguire verità e felicità.

Sempre nel libro XIX viene descritta esistenzialmente la vita della *civitas Dei*, in viaggio verso la felicità eterna, attraverso le miserie e i limiti della vita nel tempo: una vita non esente dalle stesse colpe e dai medesimi peccati dei cittadini dell'altra *civitas*. Essa, perciò, si dà più come preghiera e perdono dei peccati che come “pienezza di virtù”. Proprio ciò, a detta di Agostino, ne determina l'autenticità della fede e della coscienza nei cittadini³⁸.

Analogo significato assume tutta la polemica che egli intavola con gli stoici nel medesimo libro, dopo aver condiviso con loro e con Varrone la natura “sociale” della vita felice, valorizzando così l'intera tradizione eudemonistica del pensiero pagano³⁹. Agli stoici, dunque, rimprovera (cf. *De civ. Dei* 19, 4, 1) la pretesa, piena di incredibile vanità (*mira vanitate*), di volersi rendere felici da soli (*a se ipsis beatificari*) e di perseguire quella felicità come conseguibile in questo mondo (*in ista vita fines*). Analogicamente, l'Ipponate smaschera come auto-contraddittoria e irragionevole la loro tendenza a vedere nel suicidio l'unico modo con cui il saggio possa fuggire i mali del mondo eludendolo, per la propria felicità. Ma, a fronte di quella che appariva ai pagani l'unica via necessaria – fuggire dal mondo per fuggire dai mali che l'affliggono – Agostino fa risaltare l'irriducibilità del metodo con cui, diversamente, il cristianesimo ha posto la questione. Egli fa sua, ancora una volta, la sfida vera che sottende la posizione pagana: la verità di quella che si denomina “via universale per la liberazione delle anime” come può essere verificabile nel presente di una vita attraversata dai mali che l'affliggono in tempi e luoghi storicamente distanti da quando Cristo è venuto, morto e risorto? È la grande questione su cui rischia di infrangersi la pretesa del pensiero cristiano: si tratta ancora della questione della “mediazione” (tra Dio e gli uomini) e del

³⁸ Cf. *De civ. Dei* 10, 27; PL 41, 657. Cf. anche *De civ. Dei* 1, 35; PL 41, 46.

³⁹ Per una ricostruzione filologica dell'itinerario antropologico percorso da Agostino a riguardo, ci appoggiamo volentieri alle innovative acquisizioni esegetiche a cui perviene lo studio di N. Cipriani, *L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, XXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 1995), *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 53, Roma 1996, pp. 369-400.

suo permanere nella storia. La domanda potrebbe essere altrimenti formulata: il metodo inaugurato da Cristo (Dio fatto uomo) come può continuare ad essere partecipabile, percorribile e verificabile in termini "contemporanei", nel tempo della storia umana? Agostino porta così a termine questo percorso di ragione riprendendo nei libri XIX e XXII alcuni elementi della sua polemica con Porfirio, preannunciati già nel libro X.

Qui lo aveva rimproverato di presunzione e superbia (assenza di umiltà) di fronte a un Dio che, nato in umiltà da una vergine, aveva insegnato cose eccelse a semplici e rozzi pescatori. In riferimento al tema della "vera religione", incentrato proprio sulla questione della "mediazione" (nodo fondamentale del neoplatonismo porfiriano), fa notare: «Quindi, il Mediatore, in quanto prendendo la forma di schiavo (*servi*) è divenuto l'uomo Cristo Gesù mediatore di Dio e degli uomini, riceve nella forma di Dio il sacrificio assieme al Padre con cui è un solo Dio. Tuttavia nella forma di schiavo preferì essere che accettare il sacrificio affinché con questo pretesto non si pensasse che si deve sacrificare a una creatura. Per questo è sacerdote, egli offerente (*ipse offerens*), egli offerta (*oblatio*). E volle che il sacramento quotidiano di questa realtà (*Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit*) sia il sacrificio della Chiesa (*Ecclesiae sacrificium*) la quale, essendo il corpo di lui (*cum ipsius capitis corpus sit*), sa di offrire per mezzo di lui se stessa (*se ipsam per ipsum discit offerre*)»⁴⁰. L'opera mediatrice della grazia prosegue e permane dunque nella storia e come storia in questo *sacramentum cotidianum* che ne perpetua la continuità metodologica. Ecco perché – a rigore – nel pensiero di Agostino è impossibile scindere l'avvenimento dell'Incarnazione da quello della presenza quotidiana di questo *corpus*; in esso, infatti, si rinnova – nella linea della contemporaneità storica – e permane la stessa (*ipsius-per ipsum*)

⁴⁰ *De civ. Dei* 10, 20; PL 41, 298. «Egli è il Dio, di cui lo Spirito divino ha parlato per mezzo di uomini e gli eventi da loro predetti si sono avverati per mezzo della Chiesa (*completa per Ecclesiam*), che vediamo diffusa in tutto il mondo» (*De civ. Dei* 19, 22; PL 41, 650). Su questa nozione di Chiesa come "corpo di Cristo" riteniamo più che mai opportuno rimandare il lettore ai seguenti saggi: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Ismaning 1954; tr. it. a cura di A. Dusini, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1978; A. Giacobbi, *La Chiesa in s. Agostino/1. Mistero di comunione*, Roma 1978.

pretesa con cui Cristo è entrato nel mondo: quella di condurre l'uomo alla felicità. In questa prospettiva non è, dunque, questione di "fuggire dal mondo", ma di partecipare, attraverso tutte le pieghe dell'umana esistenza, alla vita di quel *corpus* vivente nella storia (*cotidianum*) per sperare di conseguire la felicità. Per questo nel libro XIX egli denuncia come arbitraria e funzionale al potere l'indebita divisione che Porfirio – sotto l'influsso degli oracoli di Apollo ed Ecate – introduce fra Cristo (lodato) e i Cristiani (biasimati): «Difatti, – risponde Agostino – poiché lodano Cristo, si può credere che con verità biasimano i Cristiani e così, se ci riescono, sbarrano la via della salvezza eterna in cui si diviene cristiani (...). Però una è la mira di lui (*sc.* Apollo) e di lei (*sc.* Ecate): adoperarsi cioè che gli uomini non siano cristiani perché, se non saranno cristiani, non potranno essere liberi dal loro potere (*ab eorum erui potestate non poterunt*)»⁴¹. Il cristianesimo entra nella scena del mondo allo scopo di liberare l'uomo dal ricatto di questa "avidità di potere" e non per sottoporlo: Agostino individua nella frapposizione di una divisione tra Cristo (fondatore) e i Cristiani (seguaci) il primo modo con cui il pensiero si rende funzionale al potere a detrimento di quella possibile liberazione.

Ciò si giustifica in quanto neppure quel nesso storicamente identificante tra Cristo e i Cristiani è derivabile da un potere umano né, tanto meno, da una pur mirabile capacità di "coerenza" etico-religiosa ad opera di questi ultimi, ma scaturisce come frutto fecondo dell'azione di grazia (*voluit*) di Cristo Mediatore e Redentore. Quel "nesso" (*sacramentum cotidianum*) è il vero fatto mirabile e "incredibile", poiché al suo riconoscimento è subordinata la possibilità che l'uomo possa accedere ragionevolmente anche gli altri due "fatti incredibili", quali la risurrezione di Cristo nella carne con la sua ascesa al cielo e il fatto stesso che il mondo li abbia creduti. Dice chiaramente Agostino: «è incredibile che uomini di bassa estrazione, senza mezzi, pochissimi, illetterati abbiano potuto rendere attendibile con tanta evidenza al mondo e in esso anche ai dotti una cosa tanto incredibile. I pagani, con i quali stiamo dibattendo, non vogliono credere al primo di

⁴¹ *De civ. Dei* 19, 23, 3; PL 41, 652-653. Il realismo di Agostino non perde, tuttavia, di vista l'inizialità e precarietà dell'esperienza della felicità concessa ai cristiani nella vita presente unita alla certezza di essa – piena solo nella vita eterna – in grazia della divina misericordia: cf. *De civ. Dei* 11, 12; PL 41, 328.

questi tre fatti incredibili; sono costretti a costatare il secondo, ma non riscontrano come sia avvenuto se non credono al terzo (*quod non inveniunt unde sit factum, si non credunt tertium*)... E il mondo ha creduto appunto a un piccolo numero di uomini ignoti, di bassa estrazione, illetterati perché attraverso testimoni così poco attendibili la divinità molto più mirabilmente si manifestò con evidenza. Infatti i linguaggi fautori d'evidenza che usavano furono fatti meravigliosi, non parole⁴². È tutta qui la caratterizzazione del cristianesimo come "via universale" per la liberazione e purificazione delle anime: essa, mentre implica "tutto l'uomo", si propone a "tutti gli uomini". Nella *Ecclesia*, "corpo-di-Cristo", si realizza compiutamente lo scopo salvifico di questa "via" che Cristo ha inaugurato: ad essa compete – per grazia del suo fondatore – la medesima pretesa identificazione di "patria" e "via" che Cristo ha riferito a sé.

La connessione tra grazia e storicità non è ancora cogentemente affermata se non si segue fino a questo punto il pensiero del vescovo d'Ipbona in dialettica col pensiero pagano; a tale connessione egli subordina anche il senso degli avvenimenti scritturistici «che sono avvenimenti (*gesta*) consegnati alla Scrittura come allegoria profetica del futuro e che si devono riferire soltanto a Cristo e alla sua Chiesa che è la città di Dio»⁴³. Fuori da questa identificazione analogica, ma altresì "corporea", tra Cristo e il suo corpo storico (*Ecclesia-civitas Dei*) risulterebbe ancora aporetica – nell'impianto teoretico agostiniano – ogni pretesa corrispondenza tra l'ordine ontologico (patria-via) e quello epistemologico (verità-fede) nell'economia della salvezza. In essa, invece, risiede il vero passo decisivo – ultimamente diversificante – dell'itinerario agostiniano contro la degradazione idolatrica del pensiero teologico pagano. È quanto ci abilita a ritenere che – stando al disegno complessivo dell'opera e al suo impianto teoretico – la seconda parte del *De civitate Dei* chiarisce la prima e questa non risul-

⁴² *De civ. Dei* 22, 5; PL 41, 756; ma anche *De civ. Dei* 10, 29, 2; PL 41, 308-309. Il cristianesimo, all'origine, misconosce la divisione nietzschiana dell'umanità in "massa goffa" e "nobili": il suo essere "via" per la liberazione delle anime si caratterizza come costitutivamente "universale". «L'uomo infatti – dichiara Agostino – è un miracolo più grande di qualsiasi miracolo che si compie mediante l'uomo» (*De civ. Dei* 10, 12; PL 41, 291).

⁴³ *De civ. Dei* 16, 2, 3; PL 41, 479.

ta veramente compresa e pienamente letta se non alla luce dei passi teoretici compiuti in quella. A nostro sommo avviso, solo questo invero ecclesiologico di quella corrispondenza può spiegare, in ultima istanza, la definitiva fuoriuscita di Agostino dal platonismo: infatti, solo con l'ingresso dell'*Ecclesia (civitas Dei)* nel suo percorso di pensiero, intrapreso col tema della "mediazione" tra Dio e l'uomo e proseguito con l'avvenimento dell'Incarnazione (Cristo=uomo-Dio), il disegno del *De civitate Dei* risulta pienamente compiuto. Ciò – tra l'altro – getta una luce risolutiva anche sull'avvenimento della sua personale conversione: essa fu veramente "definitiva" proprio col suo ingresso nella Chiesa⁴⁴. Ecco perché nel suo pensiero (*de civitate*) si verifica un'inscindibilità ontologica ed epistemologica fra teocentrismo, cristocentrismo ed ecclesiocentrismo⁴⁵: l'uno comporta e implica l'altro. Corrispettivamente – e nell'ambito di questo stesso invero ecclesiologico⁴⁶ – la coniugazione tra grazia e storicità risulta compiuta non univocamente – e a buon diritto – solo nell'asserita duplicità delle cittadinanze e, quindi, dei rispettivi poteri⁴⁷. Ciò salva il pensiero

⁴⁴ C'è da rilevare, con Bardy, che Agostino, di fatto, era cresciuto in un ambiente sostanzialmente cristiano (i genitori Patrizio e Monica); ciò lo farebbe rientrare in una categoria "molto speciale" di convertiti e obbligherebbe «lo storico a distinguere la conversione di Agostino da quella dei pagani venuti direttamente dalle tenebre dell'idolatria, alla luce del cristianesimo» (G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., p. 123). Stando al racconto fatto in precedenza da Agostino della conversione del retore Mario Vittorino (*Confessiones* 8, 2, 3-4) – insieme all'intero itinerario descritto nelle *Confessiones* – ci sembra necessario affermare che la conversione del giovane Agostino al cristianesimo è stato un avvenimento pienamente compiuto solo con il suo ingresso nella Chiesa.

⁴⁵ Interpretiamo così il prezioso contributo esegetico di G. Madec e del suo "diagramma agostiniano", laddove sostiene che «la dottrina agostiniana è contemporaneamente teocentrica nell'ordine della creazione e cristocentrica nell'ordine della salvezza (...) e che la figura 3 – nell'apposito grafico disegnato e qui non riportato da noi – rappresenta sia il Cristo totale, cioè l'insieme dell'economia della salvezza, che la realtà sacramentale della Chiesa» (G. Madec, *La patria e la via...*, cit., p. 272). La prospettiva, rivisitata nel suo complesso, risulta pienamente teocentrica e cristocentrica proprio in quanto ecclesiocentrica.

⁴⁶ Riteniamo interessante poter approfondire e documentare (spunto per ricerche ulteriori) l'eventuale presenza di questo "inveramento ecclesiologico" nella concezione che Agostino ha avuto della vita monastica attraverso la formulazione di quella *Regula* con la quale diede vita proprio ad una comunità monastica di vita ecclesiale.

⁴⁷ È questo l'orientamento ermeneutico presente nel recente saggio: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di sant'Agostino*, Roma 1998. In direzione opposta ci

di Agostino da compromissioni con qualsivoglia tendenza di stampo utopico o teocratico. Nello schema delle due città, come abbiamo già avuto modo di vedere, insieme alla legittimità di una società umana determinata dalla ricerca del successo (*civitas terrena*) è posta, contemporaneamente e normativamente, quella – di competenza dell'*indebita Dei gratia* – in ragione della quale risulta sperabile trarre profitto anche dall'insuccesso (*civitas Dei*). In questo senso la connotazione "economica" non è, perciò, estranea a quello schema duale.

Della presenza operante di questa speranza Agostino, proprio a conclusione del suo percorso, indica nella testimonianza dei martiri un tipico caso drammaticamente esemplificativo nella storia: «Roma – scrive nel libro XXII riferendosi al tempo della grande espansione dell'*imperium romanum* – già costruita e consacrata ha adorato il suo fondatore in un tempio; questa Gerusalemme invece, per essere costruita e consacrata, ha posto sul fondamento della fede Cristo Dio suo fondatore. Quella amandolo l'ha creduto un dio, questa credendolo Dio l'ha amato. Come dunque si avverò prima che Roma amò e poi che della persona amata, ormai agevolmente, credette anche un falso bene; così si avverò prima che la Gerusalemme terrena credette affinché con la retta fede (*recta fide*) non amasse alla cieca ciò che è falso, ma ciò che è vero (*non temere quod falsum, sed quod verum erat amaret*)... E in quel tempo la città di Dio, sebbene fosse esule in cammino sulla terra e avesse schiere di grandi popoli, non combatté per la salvezza nel tempo contro i propri persecutori pagani, ma piuttosto, per raggiungere la salvezza eterna, non oppose resistenza. Venivano incatenati, imprigionati, flagellati, torturati, bruciati, sbranati e crescevano di numero. Per loro combattere per la salvezza era lo stesso che disprezzare la salvezza per amore del salvatore»⁴⁸.

sembra andare, invece, la nota introduttiva in R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991 (in particolare pp. 20-35).

⁴⁸ *De civ. Dei* 22, 6, 1; PL 41, 757-758. La forza identificante e qualificante di questo "amore" che ha dato vita alla nascita e diffusione della Chiesa nei primi secoli, attraverso persecuzioni, insuccessi e martiri, può offrire un motivo storicamente adeguato per spiegare un fatto così decisivo quale fu la conversione al cristianesimo del mondo romano. «Io credo tuttavia – spiega M. Sordi a conclusione della sua documentata indagine storica sull'argomento – che la conversione del mondo pagano al Cristianesimo sia stata innanzitutto una conversione religiosa e che l'immensa forza di attrazione che la nuova fede esercita fin dall'inizio nel più grande impero antico

6. ACCERTAMENTI

Al termine di questa nostra perlustrazione generale sull'opera scritta dal santo d'Ippona riteniamo di poter legittimamente trattenere qualche osservazione in merito ai due ordini di problemi enucleati all'inizio:

I) Al percorso delineato da Agostino nel *De civitate Dei* non risulta affatto applicabile la divisione nietzschiana fra un cristianesimo "puro" e "verace" – in quanto si ponga "fuori dal mondo" – e uno, "massificato" e inautentico, poiché preoccupato della sua "potenza storica". Esso, infatti, coincide propriamente con l'avvenimento di un Dio che entra "nel-mondo" (mediazione) nella carne (Incarnazione) di un uomo concreto (Cristo=uomo-Dio) allo scopo di condurre e accompagnare l'uomo al conseguimento della felicità, al compimento, cioè, della sua natura attraverso i successi e gli insuccessi della sua vicenda storica. Quel "gusto terreno" – come abbiamo potuto vedere – appartiene alla sua stessa origine e non è attinto (come asserisce Nietzsche) dalle «forze ancora attive dell'*imperium romanum*», che, anzi, Agostino trova ancora definito – sul piano religioso – da quel politeismo soggiacente al pregiudizio neoplatonico per cui «nessun dio comunica direttamente con l'uomo». Il cristianesimo entra nella storia contestando e smascherando tale pregiudizio in quanto funzionale all'idolatria religiosa dei più, nonché al successo storico e al potere politico di pochi. Il cristianesimo (cf. i primi dieci libri dell'opera di Agostino presa in considerazione) stabilisce un rapporto di familiarità con la storia, prospettandosi come l'annuncio di una «via universale per la liberazione delle anime» (mediazione): una via che, in quanto è competenza di Dio stesso realizzare (*indebita Dei gratia*), è per-tutti ed è libera da qualunque pretesa di potere – o merito – da parte dell'uomo. Essa, se non garantisce l'uomo dagli insuccessi, è solo perché gli promette una felicità a cui si perviene traendo profitto anche dalla

e nella sua cosmopolita capitale, sia rivelata dalla sua capacità di rispondere alle esigenze religiose più profonde dell'anima umana, che erano anche, nel particolare momento storico in cui il Cristianesimo entrò nel mondo, le esigenze religiose del mondo romano» (M. Sordi, *I Cristiani e l'Impero Romano*, cit., p. 158). Si vedano anche le osservazioni di G. Bardy in proposito: G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., pp. 121-162.

fecondità dell'insuccesso (cf. esperienza dei martiri, perdono e misericordia).

Analogamente (cf. la seconda parte dell'opera), delineando lo schema delle due città e del loro rapporto (origine, sviluppo e fine), Agostino non delegittima la *civitas* pagana (Roma), ma profila l'esistenza di un'altra *civitas* che si qualifica nella storia come *Ecclesia* (*civitas Dei*: "corpo di Cristo" nel tempo e nello spazio), indicata come il luogo del permanere della presenza del suo Fondatore e della sua universale azione liberante.

II) Agostino, attingendo dalla sua esperienza di convertito e facendo sua la nozione biblica di *civitas Dei*, ha rimosso ogni pretesa riduzione univoca della nozione di *civitas*: ciò segna, a nostro parere, la possibilità di un'attualità perenne del *De civitate Dei*. Nel contempo ha indicato nella *Ecclesia* l'ambito umano spazio-temporale (perciò sempre riformabile) per la partecipazione viva dell'uomo all'opera misteriosa e beatificante della *indebita Dei gratia*, nella modalità – pur precaria e transeunte – della contemporaneità. In essa la fragilità umana è imprevedibilmente oggetto di predilezione e la debolezza termine di carità e perdono ad opera della misericordia divina. Nella forma *de-civitate* del pensiero di Agostino – alle origini storiche dell'ingresso del cristianesimo nel mondo – non si dà, infine, soluzione di continuità tra la fedeltà al pensiero del fondatore della *civitas Dei*, la possibilità del rinvenimento storico delle ragioni dell'*indebita Dei gratia* e il personale cammino dell'uomo verso la felicità. Proprio a motivo di quella forma e in forza di questa continuità, nel cristiano Agostino d'Ippona il "grande pensatore" viene a coincidere – inscindibilmente e a rigore – con il "Padre della Chiesa".

Converrà ora indagare meglio sulla modalità con cui egli si trova a coniugare filosoficamente il nesso tra l'operare storico della *indebita Dei gratia* e il lavoro umano conseguente al suo rinvenimento: tale coniugazione toccherà la scoperta delle ragioni che rendono essenzialmente conveniente l'esperienza di quell'operare.

PARTE SECONDA

ORIENTAMENTI E PERCORSI

II.

MYSTERIUM: RILEVANZE FILOSOFICHE NELLA POLEMICA CONTRA PAGANOS¹

1. CONTESTUALIZZAZIONE PER UNA VERIFICA: INTENTI E METODO

«Agostino attribuisce al cristianesimo il suo posto [...] nell'ambito della razionalità filosofica [...] identifica il monoteismo biblico con le vedute filosofiche sulla fondazione del mondo che si sono formate, secondo diverse varianti, nella filosofia antica [...] Nel cristianesimo, la razionalità è diventata religione e non più il suo avversario. Perché ciò avvenisse, perché il cristianesimo si comprendesse come la vittoria della conoscenza e con essa della verità, doveva necessariamente considerarsi come universale ed essere portato a tutti i popoli: non come una religione specifica che ne soppianta altre in forza di una specie di imperialismo religioso, ma come la verità che rende superflua l'apparenza. Ed è proprio questo che all'ampia tolleranza dei politeismi doveva necessariamente apparire come intollerabile, addirittura come nemico della religione, come "ateismo"; non si fondava sulla relatività e sulla convertibilità delle immagini, disturbava perciò soprattutto l'utilità politica delle religioni, e metteva così in pericolo i fondamenti dello Stato, nel quale non voleva essere una religione tra le altre, ma la vittoria del pensiero sul mondo delle religioni»².

L'articolata congerie di significati che un tale giudizio mette in campo può ben sintetizzare il complesso quadro storico-culturale del mondo romano tardoantico gravido, da una parte, di un cristianesimo diffuso – oltre che organicamente strutturato – e, dall'altra, di un'in-

¹ Il presente capitolo riproduce, con lievi modifiche e correzioni, il saggio apparso nel volume curato da A.M. Mazzanti (a cura di), *Il volto del Mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Ed. Itacalibri, Castel Bolognese (RA) 2006, pp. 237-283.

² J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, pp. 177-179 (*passim*).

ciante barbarie che non farà fatica a sancirne il crollo morale attraverso quello politico-militare. A ben vedere, quello stesso mondo, ancora nel 410 – anno della caduta di Roma nelle mani dei Goti di Alarico – è, a tutti gli effetti, identificabile con quel «mondo delle religioni» la cui forma politeistica ne determina il clima culturale oltre che quello socio-politico. È proprio dall'«ampia tolleranza dei politeismi» di questo mondo religioso (e politico) che proviene l'accusa contro i cristiani di essere all'origine di quella catastrofe³: la chiusura dei templi pagani insieme all'interruzione dei culti politeistici che da secoli vi si praticano sarebbero non solo l'esplicitazione più chiara dell'«ateismo» dei cristiani (che le hanno volute e perseguite) ma anche la spiegazione religiosa più avvalorata di quella sciagura epocale abbattutasi sulla *civitas* romana⁴. La coscienza del vescovo d'Ippona si sente chiamata in causa⁵ e, provocata da insistenti richieste perso-

³ Le complesse vicissitudini storiche di quest'accusa, fin dalla prima diffusione del cristianesimo nella società sotto l'Impero Romano, sono state analizzate e sintetizzate da M. Sordi nei due saggi da noi già richiamati e a cui rimandiamo, ancora una volta, il lettore: *Il Cristianesimo e Roma*, cit.; e *I Cristiani e l'Impero Romano*: «All'inizio del mio volume del 1965 *Il Cristianesimo e Roma* – fa notare l'autrice – io affermavo che il conflitto tra Roma e il Cristianesimo fu un conflitto etico-religioso, ideologico e sentimentale, non fu un conflitto politico, almeno nelle sue radici più profonde, e che la persecuzione contro il cristianesimo fu una persecuzione religiosa» (Id., *I Cristiani e l'Impero Romano*, cit., p. 10).

⁴ La vicenda viene schematicamente ripercorsa da G. Bardy in questi termini storici: «Constantin s'était attaché à maintenir la balance égale entre les deux confessions religieuses; il s'était contenté entre 314 et 320 d'interdire la magie et l'haruspice privée et d'ordonner, après 330 la fermeture des temples scandaleux de Syrie. Mais en 341, Constance promulgue une loi qui commence par ces mots: *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*; le 23 novembre 353, il déclare abolis les sacrifices du soir permis par Magnence; le 1 décembre 354 (?), il affirme sa volonté de voir immédiatement fermés les temples en tout lieu et dans toutes les villes, d'en faire interdire l'accès à tous, d'enlever aux dépravés toute licence de prêcher, d'interdire absolument les sacrifices et de frapper de mort quiconque contreviendra à ses ordres. Le 24 février 391, Théodose interdit toute cérémonie païenne dans la ville de Rome, sacrifice, visite de temple, hommage aux idoles et prévoit de lourdes amendes contre les fonctionnaires qui les toléreraient. Les 16 juin 391, il porte la même interdiction pour l'Égypte» (G. Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin*, 33: *La cité de Dieu, Introduction aux livres 1-4*, cit., p. 177).

⁵ Si legga, a questo proposito, il testo dell'accorato discorso di Agostino dopo aver ricevuto la notizia dell'avvenuto sacco di Roma, discorso dall'eloquente titolazione *De urbis excidio* (*Serm.* 397).

nali⁶, concepisce e partorisce quel *De civitate Dei contra paganos*⁷ il cui piano contiene, a nostro parere, i fattori essenziali che ne spiegano la scelta – nella vastissima, fecondissima produzione agostiniana – da noi operata con l'intento di trarre un contributo veramente originale per una riflessione sul tema del *mysterium*. Questo piano – così come Agostino stesso lo ha spiegato – gioverà che sia tenuto ben presente nell'economia generale del nostro percorso se si vuole cogliere anche la peculiarità del pensiero agostiniano sul tema prescelto:

Finalmente questa grande opera, *La città di Dio*, fu condotta a termine in ventidue libri. I primi cinque (*quorum quinque primi*) confutano coloro i quali vogliono la vicenda umana così prospera da ritenere necessario il culto dei molti dèi che i pagani erano soliti adorare (*multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt*). Sostengono quindi che avvengano in grande numero queste sciagure in seguito alla proibizione del culto politeistico. Gli altri cinque (*sequentes autem quinque*) contengono la confutazione di coloro i quali ammettono che le sciagure non sono mai mancate e non

⁶ C'è da ricordare che il *De civitate Dei*, oltre ad essere esplicitamente dedicato al *comes* Marcellino (avendo costui ripetutamente sollecitato Agostino con le sue domande), ha sullo sfondo le questioni e gli interrogativi del circolo intellettuale pagano del nobile Volusiano. In qualità di dignitario della cancelleria imperiale, Marcellino viene chiamato a presiedere l'assemblea dei vescovi cattolici e donatisti che, nel 411, s'incontrano per tentare una soluzione allo scisma: «Il devint très vite – scrive di lui G. Bardy – un ami de saint Augustin, et sa situation officielle lui permet à l'occasion de servir d'intermédiaire entre l'évêque d'Hippone et de nobles païens, comme Volusianus, qui désiraient s'instruire de la religion chrétienne. En 413, Marcellin se trouve injustement compromis dans une affaire de haute trahison; il fut arrêté, condamné à mort et exécuté, malgré les efforts d'Augustin et d'autres évêques catholiques pour obtenir sa grâce. La *Cité de Dieu* – conclude il Bardy – avait été commencée sur sa demande» (G. Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin*, 33, *La cité de Dieu*, cit., pp. 190-191, nota 4).

⁷ «Gli adoratori dei molti falsi dèi – si legge nella recensione fatta dallo stesso Agostino nelle *Retractationes* a proposito del suo *De civitate Dei* – che con un appellativo in uso chiamiamo pagani (*paganos vocamus*) tentarono di attribuire il disastro alla religione cristiana e cominciarono a insultare Dio vero con maggiore acrimonia e insolenza del solito (*solito acerbius et amarius*). Per questo motivo io, ardendo dello zelo della casa di Dio, ho stabilito di scrivere i libri de *La città di Dio* contro questi insulti perché sono errori» (*Retr.* 2, 43, 1; PL 32, 648). Per quanto attiene alla traduzione italiana dei testi di Agostino precisiamo di avvalerci di quella curata dalla NBA e pubblicata per i tipi di Città Nuova Editrice (Roma); eventuali correttivi da noi apportati saranno opportunamente segnalati.

mancheranno mai agli uomini e che esse, ora grandi ora piccole, variano secondo i luoghi, i tempi e le persone. Sostengono tuttavia che il politeismo e relative pratiche sacrali sono utili per la vita che verrà dopo la morte (*propter vitam post mortem*). Con questi dieci libri dunque sono respinte queste due infondate opinioni contrarie alla religione cristiana. Qualcuno poteva ribattere che noi avevamo confutato gli errori degli altri senza affermare le nostre verità. Questo è l'assunto della seconda parte dell'opera che comprende dodici libri (*quae libris duodecim continentur*). Tuttavia – osserva ancora Agostino – all'occasione anche nei primi dieci (*et in prioribus decem*) affermiamo le nostre verità e negli altri dodici confutiamo gli errori contrari. Dei dodici libri che seguono dunque i primi quattro contengono l'origine delle due città, una di Dio, l'altra del mondo; gli altri quattro il loro svolgimento o sviluppo; i quattro successivi, che sono anche gli ultimi, il fine proprio⁸.

Una volta acquisito il quadro contestuale dell'opera ci è possibile, ora, dichiarare esplicitamente il triplice intento che anima questo nostro studio nel corso del quale, in prima istanza, vorremmo rimanere all'interno di una prospettiva di tipo filosofico:

1) mostrare a grandi linee l'itinerario e le ragioni attraverso cui Agostino, nel *De civitate Dei*, è giunto ad attribuire «al cristianesimo il suo posto nell'ambito della razionalità filosofica»;

2) verificare i significati e le valenze di cui si arricchisce il concetto di *mysterium/mysteria* all'interno dei vari contesti dell'opera in cui viene ad essere utilizzato, in modo da valutare meglio gli apporti filosofico-conoscitivi alla realizzazione di quell'itinerario;

⁸ Retr. 2, 43; PL 32, 648. La sostanza di questo impianto progettuale è ripresa diffusamente da Agostino anche in altre occasioni; sia in contesto esterno al *De civitate Dei* (cf. Ep. 212/A a Firmo – redattore dell'opera – risalente al 426) che al suo interno (cf. in particolare: *De civ. Dei* 10, 32, 4; 18, 1). Per una dettagliata ricostruzione di questo impianto rimandiamo a: G. Bardy, *Oeuvres de Saint Augustin*, cit., in particolare l'*Introduction Générale* e la sezione intitolata *Le plan du «De civitate Dei»*, pp. 35-52; più ampiamente: J.-C. Guy, *Unité et structure de la «Cité de Dieu» de st. Augustin*, cit. Ci si fa subito l'idea di una logicità originaria e intrinseca al progetto dell'opera così come Agostino è andato concependolo; è interessante che il vescovo d'Ipbona, già dal prologo dell'opera, dichiara di attenersi a quella che denomina *operis ratio* (*De civ. Dei* 1, pr.; PL 41, 13). Col presente contributo vorremmo anche enucleare i fattori di questa *ratio*.

3) ritenere quanto (a quali condizioni legittimanti) l'agostiniana coniugazione di *mysterium* e *civitas* – nella controversia *contra paganos* – possa costituire un apporto teoretico, fecondo e attuale, nel ripensare la razionalità filosofica alla luce della sua correlazione con la pretesa verità dell'esperienza religiosa.

A tale scopo corre obbligo collegare due osservazioni di metodo cui ci atterremo. Se da una parte, infatti, cercheremo di mantenere un'impostazione e un taglio filosofici, dall'altra proveremo, dove fosse contestualmente più possibile, a trarre un profitto teoretico dalle acquisizioni filologiche e storico-esegetiche di cui altri si sono resi protagonisti. Eviteremo, perciò, di ripetere quanto ci apparirà di volta in volta acquisito dagli autorevoli studi inerenti che, contestualmente, richiameremo all'attenzione del lettore.

2. MYSTERIUM/MYSTERIA E RES:

LA RAZIONALITÀ FILOSOFICA ALLA PROVA

In riferimento al piano dell'opera *De civitate Dei* sopra riportato e alla *vis* polemica *contra paganos* che la anima, c'è da dar credito a M. Cristiani quando invita a tener presente «fino a che punto, nella tarda antichità, le scelte forse più decisive, siano legate a una lotta durissima tra forme diverse del mistero»⁹. Il dibattito tra cristiani e pagani intorno alla questione dei culti politeistici, alla loro abolizione e alla correlata diffusione del culto cristiano – dibattito nel quale Agostino pretende di entrare col e nel *De civitate Dei* di cui, anzi, costituisce storicamente spunto e occasione – può ben apparire come una forma di assunzione teoretica di questa «lotta durissima tra forme diverse di mistero». Il capolavoro (*magnum opus et arduum*¹⁰) di Agostino viene

⁹ M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico, comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), Spoleto 1997, p. 23.

¹⁰ *De civ. Dei* 1, pr.; PL 41, 13. Così Agostino stesso definisce in apertura l'opera che si accinge a scrivere appena dopo il Sacco di Roma. Il lavoro lo impegnerà per una quindicina d'anni a partire dal 412: per un inquadramento cronologico-biografico delle opere di Agostino si veda: G. Madec, *Introduzione generale a: «Le Ritrattazioni»*, NBA II, pp. VII-CXI; per il *De civitate Dei* in particolare pp. LXVII-LXIX e p. CX, nota 21.

da noi assunto come espressione e sintesi dei toni drammatici che, sul piano storico e sociale, quel dibattito assunse con e dopo il 410. Premesso che nell'antichità non si dà città senza culto, essendo la *civitas* una realtà sostanzialmente politico-religiosa¹¹, va subito chiarito che – e ciò varrà con più ragioni per il contesto culturale africano¹², sul cui solco Agostino s'inserisce insieme a tutti i suoi originali apporti – quanto alla nozione di *mysterium* «il plurale designa invece prevalentemente i culti pagani»¹³. Registriamo, intanto, il ricorrere del termine nella sua forma singolare come in quella plurale (*mysterium/mysteria*) nel contesto polemico della seconda sezione della prima parte dell'opera: precisamente tra i libri 6 e 7, ove – come già visto – il problema è, da parte dei pagani, l'asserita utilità dei culti politeistici in vista dell'altra vita (*propter vitam post mortem futuram*). Nel prosieguo del dibattito non sarà difficile rinvenire anche l'acquisita assimilazione di *mysterium* a *sacramentum*¹⁴. La nota per noi interessan-

¹¹ Cf. G. Madec, *Le «De civitate Dei» comme «De vera religione»*, in *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di sant'Agostino*, cit., p. 7. Analogamente il Bardy fa osservare che «Le religioni antiche sono legate in maniera indissolubile alla vita familiare e civica [...] La religione è inseparabile dalla città [...] La vita della città è essenzialmente religiosa e si può dire che il cittadino è per definizione legato al servizio degli dei nazionali [...] In genere ogni città ha la sua divinità protettrice alla quale rende un culto speciale» (G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., pp. 17-25, *passim*). Una più articolata e mirata (nel senso di «più attenta alle suggestioni di ordine filosofico» nel mondo tardoantico) ricostruzione del rapporto città-religione con cui Agostino fa i conti si può trovare in E. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., pp. 13-46.

¹² Sull'argomento e per quanto attiene, in particolare, al nesso *sacramentum/mysterium* nel contesto patristico cristiano dell'Africa preagostiniana ci avvaliamo tranquillamente dei significativi guadagni filologici presenti nel contributo di I. Ramelli, «*Sacramentum* e «*Mysterium*» negli autori cristiani di area africana; Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Zenone di Verona, in *Il mistero nella carne. Contributi su «Mysterion» e «Sacramentum» nei primi secoli cristiani*, a cura di A.M. Mazzanti, Castel Bolognese 2003, pp. 81-104. Il tema che stiamo trattando è stato fatto oggetto di una ricerca che ha visto coinvolta l'intera produzione agostiniana: C. Couturier, «*Sacramentum* et «*mysterium*» dans l'oeuvre de saint Augustin», *Études Augustiniennes*, Paris 1953, pp. 161-332. L'esplicito intento filologico dell'autore ci consente (attenendoci alla prospettiva filosofica che anima il nostro studio) solo una limitata utilizzabilità della sua pur preziosa ricerca che – anche se solo per richiami – tiene presente anche il *De civitate Dei*.

¹³ F. Valente, *I «misteri» nell'«A Diogetto»*, in *Il mistero nella carne*, cit., p. 19.

¹⁴ Nello studio di M. Sordi in cui si pone a tema la questione è possibile evidenziare il fenomeno di un trapasso sostanziale di significato dal concetto greco di

te di questa sezione dell'opera è data dalla scelta degli interlocutori: Agostino non si accontenta di discutere il problema in questione con storici o letterati della tradizione latino-pagana¹⁵, ma, attraverso la ridduzione della tripartizione varroniana della teologia (civile, mitico-fabulosa, naturale)¹⁶, sposta l'asse del suo argomentare su di un piano più teoretico-speculativo. Si apre così quella seconda sezione (libri 6-10)¹⁷ nel corso della quale viene intensificato il confronto critico con

mistero (*mysterion*) a quello latino-cristiano di *sacramentum*, un trapasso che trova una spiegazione e che vede protagonisti i Padri conterranei di Agostino: «In ambiente cristiano, la traduzione, che le più antiche versioni latine del Nuovo Testamento danno del greco *mysterion* usato dai Sinottici e da Paolo, è, invece, spesso nell'Italia, quasi sempre nell'Africa, *sacramentum* e questo termine è sempre preferito dai Padri africani, che, seguendo Tertulliano, rifiutano per principio il termine pagano *mysterium*, ritenuto esclusivo dei *mysteria idolorum*» (M. Sordi, *Da «mysterion» a «sacramentum»*, in *Il mistero nella carne*, cit., pp. 67-68). Quanto ad Agostino il Couturier propende per una tripartizione filologica dei significati di *sacramentum* nella produzione agostiniana: *sacramentum*-rito, *sacramentum*-simbolo e *sacramentum*-mistero. Quanto a quest'ultimo binomio scrive che «nous ne faisons pas de distinction entre *sacramentum* et *mysterium*» aggiungendo – a proposito delle rubriche esplicative da lui elaborate – che «des exemples de ce dernier terme seront rangés sous l'une quelconque de ces rubriques, selon leur sens» (C. Couturier, «*Sacramentum* et «*mysterium*» dans l'oeuvre de saint Augustin», cit., p. 171).

¹⁵ Prevalentemente il Sallustio delle *Historiae* insieme al Cicerone del *De re publica* (cf. *De civ. Dei* 1-2), il Varrone delle *Antiquitates* con il Virgilio dell'*Eneide*, il Sallustio del *De coniuratione Catilinae* e il T. Livio dell'*Ab urbe condita* (cf. *De civ. Dei* 3-5).

¹⁶ Cf. *De civ. Dei* 6, 2-9.

¹⁷ È nota la conclusione lapidaria di Agostino quanto alla prima sezione: «Ritengo quindi che ormai si debba rispondere a coloro i quali, pienamente convinti dalle prove evidenti con cui si dimostra che per il conseguimento dei beni temporali, i soli che gli insipienti bramano di avere, non giova affatto la moltitudine degli dei falsi, si arrabbattono ad affermare che gli dei non si devono adorare (*non [...] colendos deos*) per i vantaggi della vita presente ma per quella della vita futura (*non propter vitae praesentis utilitatem, sed propter eam, quae post mortem futura est*). Infatti – aggiunge l'Ipponate – penso di avere esaurientemente risposto con questi primi cinque libri a coloro che vogliono adorare esseri inesistenti (*vana colere*) in vista dei favori di questo mondo e con risentimento puerile lamentano che non è loro permesso [...] Non c'è nulla di più ciarliero della menzogna; ma – conclude – non perché essa può urlare più forte della verità, ha le medesime possibilità della verità» (*De civ. Dei* 5, 26, 2; PL 41, 173-174). Come si può vedere, la preoccupazione di mantenere il problema della religione – e, quindi, del culto – strettamente ancorato a quello della verità risulta, nel mezzo della prima sezione della prima parte, stabile nella concezione di Agostino.

le figure più eminenti e con gli indirizzi di pensiero più significativi del panorama filosofico del mondo pagano. Di questo confronto critico ci sembra opportuno segnalare tre passaggi a nostro avviso decisivi per cogliere i significati filosoficamente più rilevanti in forza dei quali la nozione di *mysterium* assume una sua centralità nel dibattito *contra paganos*. Cercheremo di individuare, così, le novità di concezione alla luce delle quali Agostino ne riformula il senso, in modo da poter enucleare le rilevanze filosofiche per le quali, a nostro avviso, egli ha contribuito a quella che Ratzinger – nel giudizio sopra riportato – chiama «vittoria del pensiero sul mondo delle religioni». Ci si deve chiedere perciò: quale rapporto di ragione è in grado di intrattenere il pensiero (filosofico-teologico) tardoantico col mondo delle religioni?

2.1. «*Per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*»: le sorti della res teologico-naturale nella testimonianza di Varrone e Seneca

Un primo passaggio esemplificativo (procederemo, perciò, in ordine fenomenologico-ostensivo) è da reperire, appunto, all'interno del sesto libro dell'opera. Dal secondo al nono capitolo il vescovo d'Ipbona istituisce il suo dialogo critico con M.T. Varrone, dialogo che troverà poi il suo epilogo nel settimo libro. Non intendendo sovrapporci all'esauriente ricostruzione – fatta da J. Ratzinger¹⁸ – della critica agostiniana alla teologia tripartita del reatino¹⁹, ci permettiamo di insistere su un particolare del dibattito nel quale è chiamato in causa il concetto di *mysterium* in ambito più genuinamente filosofico. Sotto la pressione argomentativa di Agostino scaturisce la conclusione: la tripartizione (mitico-fabulosa, civile, naturale) risulta solamente apparente in quanto la teologia cosiddetta mitico-fabulosa – che nella vita della *civitas* ha per sede i teatri e ha i poeti come protagonisti – si scopre sostanzialmente riconducibile a quella civile che ha i templi per sede e gli Stati come suoi promotori. Il vescovo d'Ipbona, avvalen-

¹⁸ Cf. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., pp. 173-179; ma già in precedenza in *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., partic. pp. 267-279.

¹⁹ Cf. *De civ. Dei* 6, 5, 1-3.

dosi anche delle cognizioni storiografiche sulla storia di Roma esibite dallo stesso Varrone nelle sue *Antiquitates*²⁰, si trova a dover constatare come «la teologia della città e quella del teatro fanno parte della sola teologia civile (*ad unam civilem pertinere satis*). Quindi, poiché sono entrambe di eguale bruttura, irragionevolezza, sconvenienza e falsità²¹, le persone veramente religiose non devono attendere la vita eterna né dall'una né dall'altra (... *sive ab hac sive ab illa vita spereretur aeterna*)»²²; quanto a Varrone, già da lui considerato coi migliori degli appellativi nei riguardi di un uomo stimato e apprezzato per la sua statura culturale²³, Agostino osserva:

²⁰ Cf. *De civ. Dei* 6, 6-9.

²¹ Agostino s'intrattiene ripetutamente su questa descrizione della dissolutezza e immoralità, irrazionalità ed empietà dei culti politeisti pagani: si veda a tal proposito l'intera prima parte del secondo libro (capp. 1-20) che contiene una documentazione ineccepibile del fatto che gli dèi della *civitas* pagana hanno per secoli costituito la migliore mistificazione (in quanto esibita come giustificazione) religiosa dell'immoralità pubblica a causa dei culti esecrabili che essi stessi esigevano: «*Hinc est quod de vita et moribus civitatum atque populorum a quibus colebantur illa numina non curarunt*» (*De civ. Dei* 2, 6; PL 41, 51). Nei libri 6 e 7, tuttavia, la critica di Agostino – in dialogo con la produzione teologica varroniana – non si attesta più sulla componente civico-morale o etico-comportamentale dei culti relativi: essa s'incentra ormai sullo scopo al cui raggiungimento i loro difensori li ritengono necessari. Costituiscono due livelli su cui viene evidenziata la stessa falsità della loro originaria pretesa.

²² *De civ. Dei* 6, 9, 4; PL 41, 189.

²³ Cf. *De civ. Dei* 6, 2. Quanto al rapporto intrattenuto da Agostino con la seconda produzione varroniana è impossibile non richiamare in questa sede l'ampio e documentato saggio di G. Barra, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel «De civitate Dei» di Agostino*, Napoli 1969. Ai debiti, soprattutto di ordine antropologico, del vescovo d'Ipbona nei riguardi della fonte varroniana fin dalla sua prima produzione, sono dedicati i due studi, a forte corroborazione filologica, di N. Cipriani. *L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, cit., pp. 369-400; Id., *Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel «De vera religione»: antropologia soggiacente e fonti*, in «Augustinianum» 38, I (1998), pp. 157-195. Dei guadagni speculativi di tali studi si avvale felicemente la recente sintesi del pensiero agostiniano prospettata in V. Pacioni, *Agostino d'Ipbona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, Milano 2004, partic. pp. 65-88. «Come ha sottolineato N. Cipriani – vi si legge – Agostino nell'elaborare la sua antropologia ha fatto propria la dottrina delle originarie (*prima naturae*) esposta da Varrone nel *De philosophia* ma risalente ad Antioco d'Ascalona» (*ibid.*, p. 81). Sulla stessa linea si pone il nostro contributo su Agostino in G. Ricciardi - G. Fidelibus, *Persona e società. Forme e problematiche di un rapporto*, cit., in particolare pp. 97-164.

nonostante tutta questa sua accuratezza non ha mostrato o nominato dei dai quali si dovesse chiedere la vita eterna (*a quibus vita aeterna poscenda est*). Invece noi soltanto per essa (*propter quam una*) siamo cristiani [...] Chi dunque – chiede giudiziosamente – è tardo al punto di non capire che egli ha preparato nelle coscienze degli uomini il luogo soltanto a quella (*sc. teologia*) naturale che, come egli dice è di competenza dei filosofi (*ad philosophos pertinere*)?²⁴

La scappatoia “filosofica” ad una religione civile e ad una mitico-fabulosa che falliscono entrambe l’obiettivo della vita eterna trova un Varrone libero (non asservito) dalla prima (mitico-fabulosa) ma ancora succube della seconda²⁵. Infatti, prosegue Agostino, «la libertà che mancò a Varrone nel rifiutare a pari merito la teologia della città e quella molto simile (*simillimam aperte*) del teatro, non mancò ad Anneo Seneca [...] L’ebbe – precisa il testo – se non del tutto, almeno parzialmente (*non quidem ex toto, verum ex aliqua parte*)»²⁶. Seneca, appunto, è visto come prosecutore dell’opera di Varrone dopo che questi sembra aver compiuto con ragioni una preziosa opera di destrutturazione delle pretese della teologia mitico-fabulosa. Alla filosofia, considerata nella sua competenza teologico-naturale, è ora demandato il triplice compito di riportare i contenuti della teologia civile sotto il segno della verità/realtà divina, liberare il pensiero dall’asservimento mitico-irrazionale al potere politico-religioso della teologia civile (dello Stato), riaprire la ragione ad un nesso veritativo tra la pratica religiosa e l’aspirazione alla felicità. Varrone prima e Seneca poi sono indicati da Agostino come i fautori nel mondo pagano di un movimento di pensiero tendente alla demitologizzazione della religio-

²⁴ *De civ. Dei* 6, 9, 5; PL 41, 189-190.

²⁵ «E l’ha fatto – prosegue il giudizio di Agostino – con tanto acume che condanna la teologia mitologica, non ardisce condannare la civile ma attraverso l’esposizione fa capire che la esclude così che, condannata l’una e l’altra secondo il giudizio di coloro che sanno capire, rimanga da accettare soltanto la teologia naturale» (*ibid.*; PL 41, 190). Agostino sottolinea un’incapacità ad essere speculativamente esplicito su questa esclusione e sulle effettive ragioni.

²⁶ *De civ. Dei* 6, 10, 1; PL 41, 190. «Varrone – aggiunge Agostino appena dopo – non ebbe questa libertà, osò attaccare soltanto la teologia dei poeti e non quella dello stato che invece Seneca infamò. Ma se abbiamo riguardo al vero, sono peggiori i templi, in cui si compiono cose abominevoli che i teatri in cui si rappresentano» (*De civ. Dei* 6, 10, 3; PL 41, 191).

ne nel tentativo di stabilire una unità fra religione e ragione che, sola, possa salvare la religione dalla sua plurisecolare utilizzazione per fini politico-ideologici. Non è, dunque, a tema la capacità di verità delle religioni (mitica o civile che siano) nel mondo pagano. Egli si attesta, invece, su una verifica del potenziale razionale che il mondo filosofico pagano ha di gettare luce di verità sull’irrazionale mondo delle religioni dei popoli e degli stati²⁷. Ciò che è in discussione, cioè, non è tanto la irrazionalità – già abbondantemente documentabile – dei culti politeistici inerenti al mondo religioso pagano, bensì è la verità o meno della razionalità filosofica che esso sottende sul piano storico e che, all’occorrenza, pretenda di giustificarlo, fondarlo per vie teoretico-speculative. Tuttavia

in merito ai misteri (la traduzione del Gentili adotta qui “misteri” per *sacris*) della teologia dello stato Seneca ha preferito assegnare al saggio il dovere di non accettarli nella religione interiore (*in animi religione*) ma di simularli mediante atti esterni (*sed in actibus fingat*). Dice infatti – viene qui riportato un passo dal *De superstitione* di Seneca – «Il saggio osserverà tutte le prescrizioni perché comandate dalle leggi e non perché gradite agli dèi [...] Noi dunque – prosegue il testo citato di Seneca – adoreremo questa popolana folla di dèi, che una lunga superstizione durata molto tempo ha ammucchiata, ma ricordiamoci che il culto relativo (*cultum eius*) riguarda la consuetudine non la realtà (*magis ad morem quam ad rem*)»²⁸.

La non inerenza della religione dei *mores* (civile) alla *res* (teologia naturale) costituisce un giudizio che mette il saggio in condizione di poter assumere una posizione di finzione (*in actibus fingat*) nell’ordine della prima senza dover interpellare la verità riconosciuta nella secon-

²⁷ Ci permettiamo solo di ricordare – a noi stessi ancor prima che al lettore – che la disamina di questo argomento nel contesto, differente, del libro ottavo del *De civitate Dei* costituisce il nucleo centrale del nostro più ampio saggio: G. Fidelibus, *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del «De civitate Dei» di sant’Agostino*, Teramo 2002.

²⁸ *De civ. Dei* 6, 10, 3; PL 41, 191-192 (con lieve ritocco nella traduzione). Agostino, in questo passaggio dell’opera, riporta brani da due frammenti del *De superstitione* (fr. 31 e 43).

da, né di dover rimuovere quella finzione in forza di questa "verità"²⁹. L'accresciuta falsità – fino alla burla – della situazione della religione civile in ambito filosofico non sfugge ad Agostino:

questo uomo – dice di Seneca – che i filosofi riuscirono a render libero, tuttavia, poiché era un illustre senatore del popolo romano, onorava ciò che biasimava, compiva atti che satireggiava (*agebat quod arguebat*), adorava ciò che accusava (*quod culpabat adorabat*). La filosofia, cioè gli aveva insegnato una grande verità (*magnum aliquid eum philosophia docuerat*), di non essere superstizioso di fronte al mondo, ma, in vista delle leggi civili e dell'umana consuetudine, di non agire, certamente, fingendo come l'attore in teatro ma di imitarlo nel tempio³⁰.

In questa sottilissima e geniale operazione dialettico-dimostrativa (delineata interamente con testi e affermazioni originali degli stessi autori pagani citati) Agostino mostra come, a causa di una sorta di eteronomia dei fini, non solo la filosofia, nella sua competenza teologico-naturale, non libera la ragione dalla dipendenza menzognera dalla religione civile ma – cosa ancora peggiore! – fa regredire persino

²⁹ La ragione infrateologica su cui preferiamo non dissertare per motivi di opportunità e necessaria brevità è ben sintetizzata – sulla scorta di *De civ. Dei* 4, 31, 2 e *De civ. Dei* 7, 6 – da J. Ratzinger: «Varrone condivideva l'immagine stoica di Dio come *animam motu ac ratione mundum gubernantem* (come "l'anima che regge il mondo tramite il movimento e la ragione"), in altri termini: come l'anima del mondo che i Greci chiamano *kosmos*: *hunc ipsum mundum esse deum*. Questa anima del mondo, tuttavia, non riceve alcun culto. Non è oggetto di religio. In altri termini: verità e religione, conoscenza razionale e ordinamento culturale sono situati su due piani totalmente diversi. L'ordinamento culturale, il mondo concreto della religione, non appartiene all'ordine della *res*, della realtà come tale, ma a quello dei *mores*, dei costumi» (J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., p. 174).

³⁰ *De civ. Dei* 6, 10, 3; PL 41, 192. La situazione burlesca viene sottolineata ulteriormente nel passaggio conclusivo: «Tanto più riprovevole era la sua condotta in quanto il popolo riteneva che compisse per convinzione (*veraciter ageret*) quegli atti che al contrario compiva in quel modo soltanto per falso conformismo (*quae mendaciter agebat*) mentre l'attore anziché trarre in errore con l'inganno, dilettava con lo spettacolo» (*ibid.*). Rispetto a questa *fiction* religiosa che contrassegna la filosofia nel contesto della religione civile risulta considerevole la valorizzazione che, invece, L. Lugaresi ha fatto della connotazione drammatica del mistero cristiano in Clemente Alessandrino; cf. L. Lugaresi, *La natura 'drammatica' del mistero cristiano*, in *Il mistero nella carne*, cit., pp. 29-45. Si riprende la natura vera del contesto teatrale antico al di là di questa mistificazione filosofica denunciata da Agostino.

questa nelle forme mitico-fabulose della religione dei teatri³¹. L'ideale teologico di saggezza che la teologia naturale persegue, indicandolo al saggio, non è più quella del filosofo, bensì quella dell'attore teatrale: il quadro epistemico classico-antico dei saperi ne viene, evidentemente, sovvertito. La filosofia scimmietta impropriamente l'arte teatrale nella sede non appropriata, il tempio; analogamente il filosofo dismette le sue vesti appropriate per indossare quelle snaturalizzanti dell'attore recitando, per così dire, un "copione religioso"; da ultimo, la teologia civile viene riassorbita da quella mitico-fabulosa in ragione della falsificante mediazione filosofica della teologia naturale. La struttura tripartita della teologia di Varrone viene così fatta esplodere al suo interno proprio agendo su un germe patogeno covato in sede intrafilosofica. Se è vero infatti che alla religione civile manca una *res* che, invece, inerisce a quella della teologia naturale, si deve anche riconoscere con Agostino che la *res*, riconosciuta vera in sede teologico-naturale, proprio per via filosofica subisce, contemporaneamente, una deresponsabilizzante immunizzazione dalla vita religiosa della *civitas*. La riduzione del mondo religioso pagano, con i suoi culti e i suoi riti, ad una sorta di "fiction" teatrale filosoficamente recitata, fortemente colorita in senso mitico irrazionale, risulta conseguente ad una connivenza interna alla razionalità filosofica cui fa riferimento: questa, secondo Agostino, è causa di quella e non viceversa. Ne concludiamo che egli, col *De civitate Dei*, non ha trovato difficoltà a mostrare la debolezza dell'ordinamento culturale (politeistico) della religiosità pagana. In ciò già l'"intelligenza" pagana risulta sufficientemente avveduta, come nel caso di Varrone, *homo acutissimus* il quale tace di quelle credenze religiose che, se svelate, potrebbero comportare disprezzo per gli dèi fra la gente:

³¹ Sarebbero da rileggere, alla luce di queste acquisizioni, non solo le pagine autobiografiche delle *Confessiones* a proposito della sua frequentazione giovanile dei teatri – con l'accorata domanda «*qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis?*» (*Conf.* 3,2, 2; PL 32, 683) – ma anche (direi soprattutto) quelle, più marcatamente filosofiche perché collegate alla concezione teologico-naturalistica degli dèi, dedicate al pensiero platonico («*Qui sunt igitur isti dū, qui de scenicis ludis cum ipso Platone contendunt?*») sui ludi scenici e sul consenso ad espellere dalla *civitas* i poeti compositori di drammi teatrali, diffamanti per gli dèi, cf. *De civ. Dei* 8, 13; PL 41, 237-238; così tutta la seconda parte dell'ottavo libro – capp. 13-22 – dedicata alla polemica con la demonologia di Apuleio e le sue origini platoniche.

Avrei dovuto supporre – commenta Agostino – che questo è il suo pensiero se in un altro passo, parlando delle credenze religiose (*de religionibus*), non dicesse apertamente (*evidenter*) che vi sono molti fatti veri (*vera*) che è utile per il popolo non conoscere, ma se fossero falsi (*falsa*), è conveniente che il popolo li prenda per veri e che per questo i Greci avevano occultato col silenzio e con le mura le iniziazioni e i misteri (*teletas ac mysteria [...] clausisse*). E con questo ha svelato l'intera trama dei sedicenti sapienti dai quali città e popoli (*civitates et populi*) sarebbero governati³².

Ad Agostino non manca, perciò, la conferma del fatto che «Nel concetto greco di mistero [...] l'elemento fondamentale è la segretezza», cosicché, se «il segreto resta dunque il significato fondamentale del concetto greco di mistero», risulta altresì che «la segretezza, che sta alla base del concetto greco di mistero, viene chiaramente avvertita dai latini»³³. Così, se da una parte, con Varrone, egli accusa l'uso ideologico e irrazionale dei *mysteria*³⁴, dall'altra sulla testimonianza del giudizio di Seneca; a riguardo del culto giudaico, mette in risalto un primo indizio della novità e diversità del suo percorso; «dice (*sc.* Seneca) infatti: "Quelli (*sc.* i Giudei) sanno tuttavia le ragioni del proprio culto (*causas ritus sui noverunt*) invece la maggior parte del nostro popolo

³² *De civ. Dei* 4, 31, 1; PL 41, 137-138 (con lieve ritocco nella traduzione). È sicuramente il caso di sorprendere in questo passo dell'opera una duplice, positiva, corrispondenza del contesto varroniano e dell'occorrenza del termine *mysteria* con quanto filologicamente guadagnato da C. Dognini nel suo "Mysterium". *Alcune osservazioni sulle origini e sulla percezione in ambito latino*, in *Il mistero nella carne*, cit., pp. 57-64. Il richiamo alla segretezza, (chiusura, silenzio, ecc.) concernente i significati propri dell'origine greca del termine nonché quelli con cui si applica ai culti misterici greci viene rinvenuto anche nella sua trasposizione in ambito latino (*mysteriorum silentia*), ambito nel quale viene esplicitamente segnalato il riferimento di Varrone ai misteri dei Cabiri (cf. *ibid.*, pp. 60-61).

³³ M. Sordi, *Da "mysterion" a "sacramentum"*, cit., pp. 65-66. Con identico riferimento alla fonte varroniana richiamata dal Dognini (*De lingua latina* 7, 2, 10-11), la Sordi ci permette di sapere che «il ragionamento di Varrone arriva alla stessa conclusione di Festo, secondo cui *tesca* indica i *mysteria*, non solo perché sono *sacra*, ma perché sono *reclusa* e avvengono in luoghi appartati» (*ibid.*, p. 67).

³⁴ Tale giudizio non tarda a farsi duro ed esplicito: «non aliam ob causam factum videtur nisi quia hominum velut prudentium et sapientium negotium fuit populum in religionibus fallere» (*De civ. Dei* 4, 32; PL 41, 139). Analogo tono a proposito di Scevola pontefice massimo «doctissimum pontificem Scaevolam» in *De civ. Dei* 4, 27; PL 41, 133.

compie dei riti e non conosce il motivo per cui li compie (*cur faciat ignorat*)»³⁵; e, proprio a riguardo di quel culto (*de sacramentis Iudaeorum*), Agostino ricorda di aver altrove disquisito «sulla ragione e sul limite con cui è stato istituito dall'autorità divina e per cui a tempo opportuno dalla medesima autorità è stato loro sottratto dal popolo di Dio, al quale è stato rivelato il mistero della vita eterna (*vitae aeternae mysterium revelatum est*)»³⁶. *Mysterium*, in questo contesto, indica, come sua specificazione diretta, quella *vita aeterna* che è al centro della discussione di Agostino coi pagani (che ritengono i loro culti misterici necessari al suo conseguimento). La breve nota contiene, pertanto, importanti elementi per il nostro percorso. Innanzitutto, egli non si fa specie di utilizzare il termine *mysterium* al singolare per indicare quello "cristiano" dopo aver utilizzato il plurale *mysteria* per indicare i culti misterici greci³⁶, dunque pagani³⁷. Questi ultimi non sono che un epifenomeno della commistione irrazionale tra la religione civile

³⁵ *De civ. Dei* 6, 11; PL 41, 192. La citazione dal dialogo *De superstitione* di Seneca è fatta seguire dal richiamo al suo trattato *Contra Faustum Manichaeum* (*passim*). Annotiamo, di passaggio, come nel brano del *De civitate Dei* Agostino utilizzi il singolare *mysterium* per indicare il culto cristiano in alternativa al plurale *mysteria* precedentemente riferito ai culti misterici greci. Nel merito di una tale alternativa incontreremo presto la libertà con cui Agostino ne ha trattato l'ordine semantico che sottende. Una segnalazione merita anche l'utilizzo del plurale *sacramentis* per indicare l'ordinamento culturale giudaico: lo stesso termine viene poi adoperato per indicare le pratiche culturali (sacramenti) in ambito cristiano.

³⁶ In *De civ. Dei* 7, 24, 2 (PL 41, 214) parla anche dei *Telluris et Matris Magnae praeclara mysteria*, illustrando la dissoluzione e l'immoralità di quelle medesime pratiche culturali (quelle relative alla Grande Madre, o dea della fecondità) di derivazione orientale.

³⁷ Questo potrebbe costituire già – seppur lievemente – un primo fattore di differenziazione di Agostino rispetto alla tradizionale avversione a questo utilizzo, diffuso soprattutto nell'ambiente patristico d'Africa, giustificata dall'esigenza di mantenere ben distante il contenuto del culto cristiano da quello pagano evitando ogni confusione tra i loro rispettivi significati; è la conclusione dell'indagine filologica del Dognini: «Tertulliano considera *mysterium* ormai inadatto a esprimere il concetto di *sacramentum*, che oppone fieramente, in quanto cristiano, ai cosiddetti *mysteria* pagani» (C. Dognini, "Mysterium". *Alcune osservazioni sulle origini*, cit., p. 64). A ben vedere, il vescovo d'Ippona, in un passaggio della sua opera, ancor prima di «illa unius et veri Dei opera percurrere» fa presente che i pagani «quasi honeste conantur sacramenta turpissima et scelestissima interpretari»; vi spende negativamente – in senso etico-morale – anche il termine al plurale *sacramenta*. È nostra impressione, comunque, che Agostino voglia tentare l'avventura di strappare alla cultura religiosa pagana il monopolio sull'uso del termine *mysterium*/a proprio in quanto si tratta di

dei popoli e degli Stati e quella mitico-fabulosa dei poeti; la constatazione è che non rendono l'unicità della pretesa di quanto promettono, ossia la *vita aeterna*: «Entrambe sono ignobili e colpevoli, con la differenza che quella del teatro mostra pubblicamente la sconnessione e quella della città si fregia di essa. Non si può dunque attendere da esse la vita eterna (*vita aeterna sperabitur*), perché proprio da esse viene contaminata la breve vita temporale (*brevis temporalisque polluitur*)»³⁸. I *mysteria* di eredità pagana non sono condizione bensì preclusione irrazionale del *mysterium vitae aeternae*. Agostino, invece, raccorda la "singolarità" del *mysterium* proprio alla ragione (*propter quam*) peculiare (*proprie*) che – come abbiamo precedentemente registrato – identifica l'essere cristiano³⁹. Notiamo altresì la differenza – eloquentemente appresa e riconosciuta per esplicita ammissione del filosofo pagano – del soggetto portatore per la *civitas* del contenuto del *mysterium* medesimo: non è l'individualità esclusiva di una ristretta cerchia di saggi che pretendano di custodirlo in esclusiva riservatezza e segretezza, bensì un *populus* (a *populo Dei*). Si direbbe un soggetto nuovo rispetto alla tripartizione delle rispettive competenze teologiche indicate da Varrone (poeti, Stati, filosofi): la sua particolarità tuttavia non è assimilabile all'identità religiosa dei popoli pagani, che, invece, proprio mediante i culti misterici sono tenuti all'oscuro quanto alla verità di quelle pratiche dai loro stessi sacerdoti. In ultima istanza tale *populum* non è più quello che, per quanto attiene alla propria esperienza religiosa, ignora la ragione di ciò che fa (*cur faciat ignorat*): la sua è l'esperienza, connotata conoscitivamente, di un *novere causas ritus sui*. È questo il fattore che introduce una sostanziale differenza anche rispetto alla posizione del sapiente/filosofo il quale si trova costretto alla dualistica e falsificante situazione religiosa di non dover accettare interiormente i contenuti della teologia civile – e relative pratiche – ma

un monopolio sedimentato su un terreno estraneo a quello della ragione e acquisito per vie ideologico-irrazionali ad essa estranee.

³⁸ *De civ. Dei* 6, 2; PL 41, 183. Ma l'intero paragrafo – il secondo del sesto capitolo – mette a tema questa falsità originaria della pretesa alla vita eterna con cui si propone la convergenza fra teologia fabulosa e teologia civile, compresi i *mysteria* da esse celebrati. In buona sostanza Agostino ci introduce già prima a questo tipo di argomentazione in *De civ. Dei* 6, 1, 1-4; PL 41, 175-177.

³⁹ *De civ. Dei* 6, 9, 5; PL 41, 189.

di simularli esteriormente (*ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat*). In simile *status*, che è proprio del filosofo, è tutta la situazione religiosa della *civitas* pagana che entra in corto circuito facendosi aporetica al cospetto del pensiero. La *res* della teologia naturale, se annette al suo interno dei *mysteria*, non ne esperisce il contenuto conoscitivo per via di una *revelatio* come invece è, a detta di Agostino⁴⁰, per il *populus Dei*; il dualismo teologico tra l'ordine della *res* e quella dei *mores* appartiene, perciò, a maggior ragione – e a peggior titolo – alla razionalità filosofica pagana, anziché al suo ordinamento culturale civico-teatrale. In essa il *mysterium*, mancando di una *res*, non indica il contenuto di una *revelatio*, bensì di una *factio* il cui palcoscenico non è più neppure quello dei teatri (come opportunamente è per i poeti e per gli attori), bensì – e irragionevolmente – dei templi della teologia civile. Il regime di *factio* anziché quello di *revelatio* appare essere il regime unico cui è sottoposta la razionalità filosofica così intesa: essa dissimula la sua coesenziale immunizzazione dal problema della *civitas* proprio sul tema *mysteria/mysterium*. Agostino svela così lo *status* critico di irrazionale asservimento cui soggiace la razionalità filosofica pagana ben prima – e con conseguenze più gravi per la *civitas* – che l'ordinamento culturale tradizionale. Ne fa parola conclusiva nel quinto paragrafo del settimo libro, ove, riprendendo ancora una volta la preoccupazione naturalistica (*interpretationes phisicas*) di Varrone, ne dettaglia lo sforzo di spiegare la dottrina misterica inerente all'introduzione del culto idolatrico nella tradizione religiosa romano-pagana. L'obiettivo appare quello di cercare in quelle spiegazioni filosofico-naturalistiche una fondazione razionale del politeismo nella sua forma idolatrica. Varrone avrebbe avuto, stando alla ricostruzione di Agostino, la possibilità di rivelare che «coloro che introdussero nei vari popoli l'uso degli idoli eliminarono il timore e

⁴⁰ In questo senso il passo agostiniano propone già un'idea di mistero prossima a quella richiamata da A.M. Mazzanti allorché, sulla scorta di O. Casei, osserva che «da parola mistero che rimandava, quindi, immediatamente a una "realtà" nascosta e sottratta ad ogni accesso umano implicava anche l'idea di una "rivelazione misteriosa"» (A.M. Mazzanti, *Introduzione a Il mistero nella carne*, cit., p. 11). L'idea di Agostino appare subordinata in maniera essenziale al soggetto proprio del fenomeno della *revelatio*, non più costituito da una ristretta cerchia di iniziati *sapientes*, bensì da quella realtà sociologicamente identificabile come *populus Dei*.

aumentarono l'errore»⁴¹. Il discorso si appunta così su quei *doctrinae mysteria* grazie ai quali gli iniziati «*possent animam mundi ac partes eius, id est deos veros, animo videre*»⁴². In una tal forma di simbolismo esoterico i *doctrinae mysteria* giustificerebbero, in poche parole, una visione del dio di tipo antropomorfo basata su una sostanziale forma di divinizzazione dell'anima come *anima mundi*⁴³. Se, dunque, i *mysteria doctrinae*, con i loro correlati culti idolatrici «*metum dēpserunt [...] et errorem addiderunt*» non si vede, agli occhi di Agostino, il motivo per cercare ad essi una *res* per via filosofico-naturalistica senza incorrere in un «falso in giudizio»; di qui il suo accorato e suggestivo invito personalizzato (rivolto a Varrone) ad una razionalizzazione:

perché se anche i Romani dei primi tempi avessero adorato gli idoli, avresti forse attutito col silenzio del timore questa tua opinione, nondimeno vera, sull'istituzione delle statue e in queste vane e funeste finzioni (*figmentis*) avresti glorificato questi misteri della dottrina (*mysteria doctrinae*) con un linguaggio più ricco e più elevato. Tuttavia, la tua anima tanto dotta e geniale non poté in nessun modo pervenire (*nullo modo potuit pervenire*), e ce ne dispiace molto per te (*ubi te multum dolemus*), attraverso i misteri di questa dottrina al proprio Dio (*per haec mysteria doctrinae ad Deum suum*), cioè a colui dal quale e non assieme al quale è stata creata (*a quo facta est, non cum quo facta est*)⁴⁴.

⁴¹ «*metum dēpserunt et errorem addiderunt*» (*De civ. Dei* 4, 9; PL 41, 119). Stesso motivo in *De civ. Dei* 4, 31, 2. Il riferimento è al fr. 117 delle *Antiquitates* di Varrone.

⁴² *De civ. Dei* 7, 5; PL 41, 198. Nel passo si spiega che «mediante l'idolo con figura umana viene significata l'anima ragionevole perché la natura dell'anima è contenuta nel corpo come in un vaso e il dio o gli dèi, secondo la loro teoria, sono della medesima natura» (*ibid.*).

⁴³ «Questi sono i misteri della dottrina (*mysteria doctrinae*) – riprende, commentando, Agostino – che quest'uomo di grande cultura aveva studiato a fondo per portarlo alla luce. Ma, o uomo intelligentissimo (*o homo acutissime*), hai forse perduto tra i misteri di tale dottrina (*in istis doctrinae mysteriis*) la saggezza con cui hai assennatamente ritenuto che i primi costruttori di idoli nelle città eliminarono il timore dai propri cittadini, accrebbero l'errore e che gli antichi Romani onorarono gli dèi più rispettosamente senza idoli?» (*De civ. Dei* 7, 5; PL 41, 198).

⁴⁴ *De civ. Dei* 7, 5; PL 41, 199. Riteniamo di poter affermare a ragion veduta che un'espressione raccolta da questo passo sia in grado di sintetizzare il nucleo centrale di fondo della critica di Agostino alla nozione pagana (precristiana) di *mysterium*/

«*Per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*»: non è dunque moltiplicando estensivamente i *mysteria doctrinae* che la razionalità filosofica perverrà al reperimento di una *res* – dell'ordine della verità e del pensiero – all'ordinamento culturale dei *mores* su cui si basa la religione civile⁴⁵. Agostino stesso invita il reatino ad attenersi alla verità intrinseca (per così dire metafisica) del suo giudizio anziché cercare dalla storia romana comprovanti consensi e approvazioni. Con i *mysteria doctrinae* essa si ritrova ancora in regime di *fictio* («*vanisque figmentis mysteria ista doctrinae loquacius et elatius praedicares*») anziché di *revelatio*. Il problema per la ragione, tuttavia, non nasce dall'irrazionalità costitutiva della religione civile dei *mores*, bensì dalla subordinazione asservita e connivente con cui la teologia naturale le si trova irrazionalmente succube.

Varrone – conclude il vescovo d'Ipbona – cercando di nobilitare cose turpi (*honestare res turpes*) col tentativo di ricondurre i misteri degli dèi a spiegazioni naturalistiche (*ad naturales rationes referre*), non riesce a trovare il modo di far quadrare e concordare gli uni alle altre, perché non sono quelle che egli crede o vuol far credere le origini dei misteri (*sacrorum causae*)⁴⁶ [...] Tuttavia con una qualsiasi spiegazione desunta dalla natura le ragioni suddette mitigerebbero un po' il turbamento che era stato causato dal non riconoscimento di oscenità e assurdità esistenti nei misteri (*in sacris*). Ad esempio ha tentato di farlo nei confronti di alcuni drammi dei teatri o dei misteri dei templi (*delubrorum mysteriis*) [...] ha comunque

mysteria soprattutto quando questa fosse in uso in ambiente filosofico: «*per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*». La situazione del Varrone paladino della razionalità filosofica (della teologia naturale) ci pare poter ben impersonare il dramma dell'intera concezione antica dei *mysteria*. Agostino avverte a questo proposito la necessità di cambiare quadro di riferimento filosofico.

⁴⁵ La conclusione di Agostino è lapidariamente eloquente: «*Verum sicut volunt, dividant, conflent, multiplicent, replicent, implicant*» (*De civ. Dei* 7, 24, 1; PL 41, 214). Si tratta di passare dal regime del quantitativo a quello del qualitativo, di sorprendere un altro (poiché qualitativamente, essenzialmente ulteriore) livello della *res* rispetto a quello su cui la razionalità filosofica dell'antica teologia naturale è ancora inchiodata: di collocare, in altri termini, la razionalità filosofica sul suo terreno co-originario che è quello del *logos*, non appena quello della *physis*. La differenziazione fra *a quo facta est* e *cum quo facta est* permette di arguire questo salto necessario di qualità per il pensiero.

⁴⁶ Qui la traduzione del Gentili adotta «misteri» per *sacra*: il contesto del brano sembra permetterlo con ragioni.

tentato di ottenere che la spiegazione delle pretese origini naturali (*naturalium causarum reddita ratio*) lenisse (*deliniret*) il sentimento urtato da fatti disgustosi⁴⁷.

Così, se la razionalità filosofica della teologia naturale reclama per sé – nelle sue competenti sedi quali sono le scuole filosofiche – una *res* nei confronti di quella mitico-fabulosa (dei poeti nei teatri) e della civile (degli stati nei templi) che ne sarebbero prive, scopriamo ora con Agostino che essa consiste solamente nel «*honestare res turpes e sensum horribilibus rebus offensum [...] deliniret*». Essa – priva com'è di una sua *res* – non getta alcuna luce di verità sull'irrazionalità dei *mysteria doctrinae* alla cui menzogna si asserve. Così la primigenia dualità dei piani tra verità e religione si risolve in asservimento ideologico del primo all'irrazionalità del secondo: una versione cortigiana della conoscenza razionale si rivela come la migliore consacrazione teorica della menzogna che connota l'ordinamento culturale che l'Ipponate si trova di fronte e su cui è fatta poggiare la struttura stessa della *civitas* politeistica greca come quella del sincretismo religioso romano. È la debilità quanto alla *res* nella teologia naturale, di ascendenza pagana, ad inaugurare la religione "oppio dei popoli", non senza aver prima ridotto la filosofia a ideologia: anestetizzazione (*deliniret*), appunto, dei centri vitali della ragione naturale. «*Per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*»: è questa, ci pare, la sintesi più efficace formulata dallo stesso Agostino al termine del suo dialogo critico con Varrone e Seneca.

2.2. «*Nullus Deus miscetur homini*»: a proposito della tradizione platonica

Il secondo e il terzo passaggio che selezioniamo – che esporremo più brevemente sia perché l'argomento è stato da noi ampiamente trattato in altra sede, sia per la non immediata inerenza all'utilizzo del termine (ma non al problema che sottende) *mysterium* – sono quelli in cui Agostino chiama in causa i colleghi filosofi più insigni e stimati, vale a dire i platonici. Nel confronto con le loro posizioni la controversia

contra paganos relativa alla prima parte dell'opera si sposta definitivamente sul terreno filosofico: «*cum philosophis est habenda collatio*»⁴⁸. Tra costoro, nella storia del pensiero di allora, Agostino dice di scegliere i platonici poiché «*eos omnes ceteris anteponimus eosque nobis propinquiores fatemur*»⁴⁹. La tripartizione del sapere filosofico (morale, naturale, razionale⁵⁰) operata da Platone catalizza l'attenzione di Agostino nel libro ottavo a motivo della sua polarizzazione teologica attorno a Dio come fonte della felicità, dell'essere, della verità. Essendocene già ampiamente occupati, preferiamo indicare sinteticamente – per questo nostro secondo passaggio – i termini conclusivi del dibattito in modo inerente al tema che stiamo trattando e rimandare, per l'intera argomentazione, a quella rilettura⁵¹. Attenendosi fedelmente alla questione centrale (la necessità dei culti politeistici asserita dai pagani in vista della vita futura) della seconda sezione (libri 6-10) della prima parte in corso (libri 1-10), Agostino intende spiegarsi come mai proprio questi platonici, «*omnium philosophorum merito nobilissimos*», nonostante le rette premesse teologico-filosofiche di cui dispongono, «tuttavia anche loro (*ipsi quoque*), sia per adattarsi alla vanità ed errore dei popoli, sia "perché", come dice l'Apostolo "sragionarono nei propri pensamenti", credettero o lasciarono credere che si devono adorare molti dèi (*multos deos colendos*)». Alcuni di loro anzi ritennero che i divini onori dei miste-

⁴⁸ *De civ. Dei* 8, 1; PL 41, 224. Sul senso, i contenuti e significati di un tale dibattito rimandiamo alla lettura del terzo capitolo del nostro saggio: G. Fidelibus, *Ragione, religione, città*, cit., pp. 69-149 (il titolo spiega l'inerenza del richiamo «*Cum philosophis est habenda collatio*»: la provocazione filosofica dei platonici). Ricordiamo solo che la polemica contro i platonici (e neoplatonici) occupa gli ultimi tre libri (dall'ottavo al decimo) della prima parte del *De civitate Dei*. Di quella scuola gli autori che sono più oggetto di attenzione, oltre al maestro Platone (libro 8), sono Apuleio (libri 8 e 9) e Porfirio (libro 10).

⁴⁹ *De civ. Dei* 8, 9; PL 41, 234. In realtà la ragione della scelta poggia anche su specifici contenuti teoretico-speculativi sui quali l'Ipponate indica chiaramente la "superiorità" dei platonici, infatti «non solo le teologie fabulosa e civile devono cedere (*cedant*) ai filosofi platonici, i quali hanno insegnato che il vero Dio è autore delle cose, illuminatore della verità e datore della felicità, ma a questi grandi uomini che hanno conosciuto un Dio tanto grande devono cedere anche gli altri filosofi che con mentalità materialistica hanno assegnato alla natura principi materiali» (*De civ. Dei* 8, 5; PL 41, 230). Così è detto anche di Varrone poiché «nonostante i suoi sforzi la verità non lo sostiene» (*ibid.*).

⁵⁰ Per la ripresa che ne fa Agostino cf. *De civ. Dei* 8, 4-8.

⁵¹ Cf. G. Fidelibus, *Ragione, religione, città*, cit.

⁴⁷ *De civ. Dei* 7, 33; PL 41, 221-222.

ri e dei sacrifici (*divinos honores sacrorum et sacrificiorum*) si devono tributare anche ai dèmoni⁵². Se questo è il problema, per conseguire una plausibile risposta derivata dall'interno delle dottrine filosoficamente maturate in ambito platonico, l'Ipponate intavola una prolungata ricognizione speculativa di testi platonici tra cui, principalmente, quelli di Apuleio⁵³. Due sono gli elementi principali che la ricerca agostiniana attinge e che contribuiscono a farsene una ragione: la triplice ripartizione verticale del cosmo platonico relativo agli esseri dotati di ragione e la necessità della mediazione demonologica, che sola consentirebbe di porre in relazione i due poli estremi (quello divino e quello umano) di un simile quadro cosmologico⁵⁴. In esso né gli uomini (che abitano lo spazio infimo del cosmo, cioè la terra) possono far pervenire le loro richieste agli dèi (che abitano quello sommo, cioè l'etere) se non per mezzo dei dèmoni (abitanti la fascia intermedia del cielo), né gli dèi, con moto inverso, possono far pervenire risposte senza passare per la medesima "mediazione"⁵⁵. Come si spiega la necessità teoreticamente cogente di una simile "mediazione"? «Un principio condizionante e determinante, dicono i platonici, costringe (*cogit*) i dèmoni ad agire da intermediari tra dèi e uomini, sicché dagli uomini portano le richieste e dagli dèi riportano i favori accordati. E quale sarebbe, prego – chiede Agostino – questo principio e una così grave determinatezza? Nessun dio, rispondono, comunica direttamente con l'uomo (*nullus, inquit, Deus miscetur homini*)»⁵⁶. L'intrascendibilità formale di questo princi-

pio metafisico interno alla teologia platonica è ulteriormente ripreso da Agostino con l'aggiunta fatta da Apuleio e secondo la quale – a proposito degli dèi – «*boc praecipuum eorum sublimitatis ait esse specimen, quod nulla attrectatione hominum contaminantur*»⁵⁷. È così acclarata la questione posta inizialmente da Agostino quanto alle premesse della filosofia platonica e la compromissione dei suoi adepti con i culti politeistici del paganesimo nonché con i misteri e sacrifici tributati ai dèmoni: nella teologia platonica si dà come principio aprioristicamente condizionante l'impossibilità di ogni rapporto – per via infrateologica e che non sia quella demonologica – tra Dio e uomo. Tale principio viene trascendentalmente asserito in base al fatto che non è metafisicamente concepibile alcuna *attrectatio* tra Dio e uomo che non implichi, per via teologico-trascendentale, una *contaminatio* della natura propriamente divina. La conclusione è semplice da trarre: la mediazione demonologica è coesistente a quell'impianto filosofico-teologico. Il *nullus Deus miscetur homini* della tradizione platonica viene ad inserirsi sulla stessa linea di pensiero da cui si è concluso che «*per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*»: dalle forme più mature della razionalità filosofica pagana il campo teologico dei *mysteria* non consegue alcuna *res* che impegni la ragione al riconoscimento del vero. Non può essa conferire all'ordine culturale (civile o mitico-fabuloso) una *res* teologica di cui essa stessa risulta priva per normatività interna. Una scepsti insormontabile sembra, pertanto, tenere schiava questa razionalità al vertice delle sue competenze teoretiche. Agostino, prima che intravedere – dal suo confronto critico coi filosofi – la necessità di

tutti coloro che la pensano come lui, li (sc. i dèmoni) hanno ritenuti degni di onore perché li hanno collocati nell'aria, in mezzo tra il cielo eterico e la terra. Infatti «poiché nessun dio comunica direttamente con l'uomo», e questa secondo la loro tradizione è dottrina di Platone (*Platonem dixisse perhibent*)» (*De civ. Dei* 8, 18; PL 41, 242-243). Nel testo originale del Migne (col. 243) la nota filologica finale sulla fonte platonica segue alla parentesi entro la quale si legge la citazione: *Verba Apuleii*. Sembra quasi che Agostino voglia sottolineare che la paternità platonica del principio determinante sia dichiarata non dall'esterno ma all'interno della scuola che gliene fa credito di pensiero. I testi del maestro greco in cui tale principio è maggiormente richiamato sono: *Symposio* 203a; *Epinomide* 984b-985b; *Timeo* 40d-41a.

⁵⁷ *De civ. Dei* 9, 16, 1; PL 41, 269. Il vescovo d'Ippona si avvale, in questa importante aggiunta, del testo apuleiano: *De deo Socratis* 4. Disponiamo di questo scritto del Madaurense nell'edizione italiana (con testo a fronte) a cura di R. Del Re, *Sul Dio di Socrate*, Roma 1966.

⁵² *De civ. Dei* 10, 1, 1; PL 41, 277.

⁵³ La seconda parte del libro ottavo (capp. 13-22) è interamente dedicata alla discussione del *De deo Socratis* (non senza qualche richiamo al *De Platone et eius dogmate*). Nella seconda (capp. 23-27) Agostino (rimanendo ancorato alla stessa problematica) istituisce un confronto critico con la demonologia ermetica del Trismegisto.

⁵⁴ Per una sintesi critica di questo tratto dell'opera di Agostino in dialogo consigliamo di rifarsi a: J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., pp. 202-205. Cf. anche: G. Fidelibus, *Ragione, religione, città*, cit. (l'intero capitolo quinto è dedicato alla ricostruzione di quel dibattito sulla risposta demonologica platonica al problema della mediazione come problema interno all'impianto cosmologico di riferimento).

⁵⁵ Cf. *De civ. Dei* 8, 15-17. Le assurde conseguenze metafisiche e teologiche di questa modalità demonologica della "mediazione" vengono (non senza ironia) evidenziate da Agostino nel capitolo 21 dell'ottavo libro.

⁵⁶ *De civ. Dei* 8, 20; PL 41, 244. Una tale conclusione è precedentemente annunciata con l'osservazione filogenetica appropriata: «Assurdamente, dunque, Apuleio e

demitizzare l'ordine culturale delle religioni politeistiche pagane, si imbatte nell'urgenza di riaprire il pensiero al mistero della vita dell'Essere divino e nella sua attesa, tutta umana, di esser liberato dall'asservimento mitico-irrazionale al potere dell'ideologia. Neppure la filosofia naturale platonica – si direbbe dopo la ricognizione fatta da Agostino – riesce a conferire una *res* a quei culti politeistici dai quali, pure, i pagani attendono la felicità per la vita futura e per la cui abolizione accusano e incolpano il nome cristiano: fallimentare quel tentativo, vana quell'attesa, irrazionale quest'accusa. L'irrazionalità dell'accusa, a questo punto, consiste nel non avvedersi del fatto che a privarli di quel fine non è ciò/chi avversano o incolpano, bensì ciò da cui ne attendono la realizzazione. Quale altra plausibile possibilità quanto a *mysterium/mysteria* dall'ordine della razionalità filosofica tardoantica?

2.3. «*Est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest*»: la critica al pessimismo neoplatonico di Porfirio

Il terzo esempio si appunta sulla polemica che Agostino riaccende nel decimo libro⁵⁸ contro il neoplatonico Porfirio. Qui la discussione sul tema del raggiungimento della felicità nella vita futura si fa più di ordine metodologico e cade proprio su quella che Agostino (in accordo col suo interlocutore) denomina «*universalis animae liberandae via*»⁵⁹. Il celebre neoplatonico sembra aver inteso il problema filosofico che abbiamo testé segnalato: quello di una liberazione del pensiero filosofico quanto alla sua *res* teologica prima ancora che quello di una demitizzazione della religione corrente. Quanto ad una sua risposta al problema in questione, il testo agostiniano parla di una duplice tecnica da lui intravista come possibile via per la purificazione dell'anima (*purgationem animae*): quella mediante le iniziazioni teurgiche (*quas teletas vocant*)⁶⁰

⁵⁸ Ci riferiamo, per lo più, alla seconda parte del libro (capp. 12-32).

⁵⁹ *De civ. Dei* 10, 32, 1-3; PL 41, 312-316 (*passim*). Agostino richiama esplicitamente nel suo testo la fonte porfiriana: «*dicit Porphyrius in primo iuxta finem "De regressu animae"*» (*De civ. Dei* 10, 32; PL 41, 312). Ma accenna anche alla *ad beatitudinem via* (*De civ. Dei* 10, 11; PL 41, 290) a proposito della sapienza egiziana.

⁶⁰ Dopo la compromissione con le arti occulte della magia ravvisata da Agostino nell'esperienza del platonico apuleio (cf. *De civ. Dei* 8, 18-19), ora viene ripor-

e l'altra attraverso la semplice pratica filosofica (*philosophiae professionem*); nessuna delle due, tuttavia, alla prova dei fatti risulta ragionevolmente accreditabile e convincente per il filosofo⁶¹. Di questa scarsa convinzione dell'autore neoplatonico del *De regressu animae* Agostino fa menzione quando annota personalmente: «Non so in quale misura ma, per quanto ne capisco io, Porfirio si vergognava (*erubescerebat*) dei suoi amici teurgi. Aveva in proposito una teoria filosofica (*sapiebat*) ma non la difendeva liberamente contro il politeismo (*sed [...] non libere defendebat*)»⁶². La situazione di Porfirio non appare diversa da quella di Varrone: la filosofia non libera il pensiero dalla schiavitù della finzione (che, anzi, viene perpetrata e alimentata con tanto di giustificazione e mistificazione interna) di fronte all'irrazionalità delle pratiche religiose politeistiche («*contra multorum deorum cultum*») sedimentate dalla forza della consuetudine («*sapiebat, sed [...] non libere defendebat*»). Se, dunque, contro l'ignoranza e quanto alla verità a nulla valgono le iniziazioni mistiche (*teletas*) ma solo, neoplatonicamente, quell'intelletto del Padre che ne conosce la volontà e che i neoplatonici denominano

tata quella del neoplatonico Porfirio con le iniziazioni mistiche-teurgiche (*teletas*). La deriva ermetico-occultistica (magia, teurgia, ecc.) appare come una costante nella tradizione del pensiero di matrice platonica.

⁶¹ Ma già quanto alla prima «afferma al contrario che questa pratica non offre ad alcuno il ritorno a Dio. Puoi rilevare quindi che egli (sc. Porfirio) con espressioni date ora in un senso ora nell'altro si destreggia fra la colpa di una sacrilega curiosità e la professione della filosofia. Talora infatti ammonisce che questa arte si deve evitare come falsa, pericolosa nella pratica e vietata dalle leggi. Talora invece assentendo ai suoi sostenitori, la considera utile per la catarsi di una parte dell'anima (*mundandae parti animae*), non di quella intellettuale, con la quale si conosce con certezza la verità degli oggetti intelligibili [...] ma di quella pneumatica con cui si percepisce la forma degli oggetti sensibili [...]». Tuttavia confessa che da queste iniziazioni (*teletis*) teurgiche non si aggiunge alcuna purificazione all'anima intellettuale (*intellectuali animae*) che la renda idonea a vedere il suo Dio (*ad videndum Deum suum*) e ad aver conoscenza delle cose vere» (*De civ. Dei* 10, 9, 2; PL 41, 286-287). A nostro sommo avviso, Agostino qui intravede solo una trasposizione antropologica, all'interno dell'uomo, degli stessi inconvenienti riscontrati nella tripartizione varroniana della teologia: la versione civile di essa non offre alcuna prospettiva conoscitiva che la ragione possa riconoscere come vera. Quello che per Varrone costituiva una distinzione teologica, per così dire, *ad extra* (civile/naturale) nella storia e nella società, in Porfirio si colloca all'interno dell'anima dell'uomo (spirituale/intellettuale): Agostino evidenzia però l'analogo inconveniente del risultato in entrambi i casi.

⁶² *De civ. Dei* 10, 26; PL 41, 303-304.

πατρικὸν νοῦν⁶³, allora o la via filosofica assicurerà l'ascesa a tale intelletto attraverso una purificazione dalla materia e dal corpo («*omne corpus esse fugiendum ut anima possit beata permanere cum Deo*»)⁶⁴, oppure la deriva pessimistica diviene razionalmente inevitabile. La via teurgico-misterica si presenta come conseguenza diretta della deriva pessimistica del pensiero filosofico. Lo ha fatto ben osservare N. Cipriani ricostruendo il dibattito fra Agostino e Porfirio fin dai dialoghi giovanili (*De ordine* e *Contra Academicos*) con uno studio comparativo sul testo del *De civitate Dei*⁶⁵ da noi preso in considerazione. Lo studio perviene alle seguenti conclusioni: i due poli di questa deriva pessimistica porfiriana sono individuati da Agostino (già nel *De ordine*) nell'impossibilità di pervenire durante questa vita alla perfetta sapienza e nel fatto che raggiungeranno la perfetta liberazione e la visione di Dio solo quei pochi che in questa vita sono vissuti secondo la virtù dell'intelletto⁶⁶. Su questi due punti⁶⁷ il giudizio del testo richiamato dal *De civitate Dei* si pone in precisa continuità con il dialogo giovanile *De ordine*.

⁶³ «L'ignoranza e i molti vizi che ne conseguono non sono purificati mediante alcuna iniziazione ma solo mediante il πατρικὸν νοῦν cioè la mente ossia intelletto del Padre» (*De civ. Dei* 10, 28; PL 41, 307).

⁶⁴ Qui l'autore del *De civitate Dei* cita esplicitamente il testo porfiriano: «Porfirio – si legge testualmente – in quei libri *Sul regresso dell'anima*, da cui ho citato molti passi, ha ripetutamente insegnato che il mondo corporeo si deve fuggire affinché sia consentito all'anima di rimanere costantemente serena con Dio» (*De civ. Dei* 10, 29, 2; PL 41, 308).

⁶⁵ Cf. N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, cit., pp. 113-146. C'è da dire che tale studio reca con sé anche il merito di poter finalmente conoscere il nome dell'interlocutore (Porfirio, appunto) di diversi passi dei dialoghi, altrimenti – finora – poco spiegabili negli argomenti che Agostino vi esibisce.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 117. Il richiamo principale è a *De ordine* 2, 9, 26. Con il richiamo all'altro dialogo, il *Contra Academicos*, lo studio di N. Cipriani dimostra altresì che Agostino, in questo dialogo, «non ha preso di mira solo lo scetticismo degli accademici, ma in misura rilevante anche quello, assai diverso di Porfirio» (*ibid.*, p. 121).

⁶⁷ A proposito del secondo: «ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire paucis dicis esse concessum» (*De civ. Dei* 10, 29, 1; PL 41, 307). Analogamente sul primo per il quale non viene dissimulata l'autorevole fonte platonica: «Come lui (sc. Platone) anche tu non metti in dubbio che in questa vita (*in hac vita*) l'uomo non può assolutamente raggiungere la perfezione della sapienza (*nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire*), ma che per chi vive secondo l'intelletto tutto ciò che manca può essere condotto a pienezza dopo questa vita (*post hanc vitam*) dalla provvidenza divina» (*ibid.*; PL 41, 307-308).

La conclusione del primo libro del *De regressu animae* rappresenta per Agostino una sorta di confessione del filosofo neoplatonico:

Dice Porfirio alla fine del primo libro *Sul regresso dell'anima* che ancora non è stata accolta in alcuna scuola la dottrina che indichi la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima (*universalem [...] viam animae liberandae*), né per derivazione da una filosofia sommamente vera (*a philosophia verissima aliqua*) o dalla dottrina ascetica degli Indiani o dalla iniziazione dei caldei o da un'altra qualsiasi via e che non era ancora venuta a sua conoscenza una via trasmessa dalla storiografia⁶⁸.

Tra i principi costitutivi che portano l'autore neoplatonico ad una simile conclusione pessimistica quanto alla *universalem viam animae liberandae*, Cipriani annovera quello già richiamato da Agostino nel *Contra Academicos* come fonte porfiriana: «*est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest*»⁶⁹. Così, se alla situazione di *factio* in cui Agostino ha sorpreso la teologia naturale di Varrone (rispetto a quella mitico-fabulosa e civile) abbiamo visto corrispondere quella del neoplatonico Porfirio (allorquando «*sapiebat, sed [...] non libere defendebat*» la verità filosofica «*contra multorum deorum cultum*»), analogamente, ora, alla preclusione originata da Platone – e fatta propria da Apuleio – secondo la quale «*nullus Deus miscetur homini*» viene fatta corrispondere la deriva pessimistica porfiriana che vuole che «*est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest*». L'altro presupposto formalmente intrascendibile per il platonismo porfiriano è espresso in quella sorta di «refrain» che torna nel corso del libro decimo (ma anche in altri contesti) del *De civitate Dei* e attribuito sistematicamente al Porfirio del *De regressu animae*: «*ut beati simus, omne corpus esse fugiendum*»⁷⁰. Si tratta del pregiudizio dualistico che vede nella componente corporeo-carnale un fattore da fuggire come principio negativo (di male) sia in senso antropologico-morale che gnoseologico. Esso assume un valore teologicamente preclusivo ad ogni ipotesi di relazione tra divinità e materialità: il su-

⁶⁸ *De civ. Dei* 10, 32, 1; PL 41, 312.

⁶⁹ *C. acad.* 3, 9, 20; PL 32, 944.

⁷⁰ *De civ. Dei* 10, 29, 2; PL 41, 309 (la seconda parte dell'espressione vi ricorre ben due volte). Così anche in: *De civ. Dei* 12, 26; 22, 12-26.

peramento e il distacco (*purgatio*) da quella componente è condizione morale imprescindibile per il conseguimento umano della beatitudine. Dunque la ricerca porfiriana di una «*universalem viam animae liberandae*» approda ad un pessimismo che, insieme al campo delle iniziazioni misterico-teurgiche, investe anche – e più gravemente – la razionalità filosofica. Alla scepsti filosofica che presiede alla forma ascensiva del pensiero teologico-naturalistico varroniano («*Per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*») il vescovo d'Ippona vede corrispondere, per il moto discensivo inverso, la scepsti teologica della filosofia di marca platonica: «*est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest*». L'abisso cosmico-metafisico che la filosofia pagana stabilisce così fra Dio e uomo non solo non contribuisce a rimuovere l'irrazionalità dal mondo della pratica religiosa corrispondente, ma finisce per favorirla, servirla, alimentarla fino a giustificarla. Agostino, a conclusione della prima parte del *De civitate Dei*, è testimone di un quadro socio-antropologico che è quello alimentato da questa irrazionalità, perciò invita il suo interlocutore neoplatonico ad avvedersene:

Così coloro che sono lontani dalla dignità della filosofia, che è di pochi perché troppo difficile, mossi dalla tua autorità, vanno in cerca degli uomini della teurgia affinché li purifichino se non nell'anima intellettuale per lo meno in quella spirituale. Poiché la folla di coloro che sono inabili al filosofare è senza confronto più numerosa, quelli che sono spinti a frequentare i tuoi maestri dediti a pratiche occulte e proibite san di più di quelli che sono invitati a frequentare le scuole di Platone⁷¹.

⁷¹ *De civ. Dei* 10, 27; PL 41, 305. Ma anche all'abile filosofo neoplatonico non risulta sufficiente ciò che «*ardua nimis atque paucorum est*»; registriamo con Agostino l'autocoscienza della insufficienza del sapere filosofico quanto al problema in questione: «non gli bastava la dottrina che sulla liberazione dell'anima aveva appreso con tanta diligenza e di cui sembrava avere una profonda conoscenza non tanto per sé quanto per gli altri. Sentiva che gli mancava ancora una dottrina sommamente autorevole da cui era necessario lasciarsi guidare in un problema tanto importante. Quando poi dice che neanche da una filosofia sommamente vera era giunta a sua conoscenza una scuola che indicasse la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima, dichiara, per quanto ne capisco io, che neanche la filosofia, nella quale egli attese al filosofare, è sommamente vera e che neanche in essa è indicata la via suddetta. E come potrebbe essere sommamente vera se in essa non è indicata questa via?» (*De civ. Dei* 10, 32, 1; PL 41, 312).

L'invito si fa anche provocazione per un ravvedimento: «Perché o filosofo, trepidi ancora di alzare la libera voce contro i poteri contrari ai veri poteri...? [...] E ancora dubiti che essi sono demoni maligni, ovvero, preoccupato di non urtare i teurghi, fingi di non saperlo (*te fingis fortasse nescire*), perché ingannato dalla curiosità hai appreso da loro come enorme favore queste teorie insensate e malefiche?»⁷². Di fronte a questo stato falsificato del sapere sembra che la filosofia non apporti alla vita della *civitas* nulla di diverso da quello che avevano apportato, agli occhi di Varrone, coloro che introdussero tra i popoli i culti idolatrici, vale a dire: «eliminarono il timore e aumentarono l'errore»⁷³. Dalla filosofia, la *civitas* dei culti misterici pagani ottiene una più sofisticata copertura di menzogna anziché l'apporto di una proposta di verità ideale cui poter sacrificare o consacrare l'esistenza. Agostino inizia a fare opera di razionalità filosofica allorquando rende edotti i suoi amici filosofi e cultori del circolo di Volusiano intorno ad una verità (storica non meno che teoretica) che li riguarda: la loro convivenza col potere di una menzogna che – col pretesto religioso – tiene schiavo il pensiero precludendo la via del vero a uomini e popoli.

3. QUALE RES PER MYSTERIUM/MYSTERIA? UNA DIVERSA PROSPETTIVA DI PENSIERO

Già il giovane Agostino, nel *De ordine*, ritenendo opportuno qualche consiglio in merito al sapere, suggeriva ai suoi amici di

essere formati alla pienezza del sapere. Altrimenti – proseguiva – è assolutamente impossibile che si abbia vera intelligenza del problema. Eppure potrebbe essere più luminoso del giorno: ma se sono piuttosto pigri o presi dagli affari o duri ad apprendere, si accaparrino la difesa della fede affinché colui che non permette la rovina di chi esprime bene la fede attraverso i misteri (*per mysteria*), mediante questo legame li tragga a sé (*quo illos vinculo ad sese trahat*) e li liberi (*liberet*) da questi mali terribili e oscuri⁷⁴.

⁷² *De civ. Dei* 10, 26; PL 41, 304.

⁷³ *De civ. Dei* 4, 9; PL 41, 119.

⁷⁴ *De ord.* 2, 5, 15; PL 32, 1001-1002. La traduzione da noi adottata riproduce quasi pedissequamente quella del D. Gentili nella NBA in *Opere di Sant'Agostino*, vol.

Qui, intanto, il senso positivo conferito al plurale *mysteria* s'impone alla nostra attenzione insieme a quello di *vinculum*. Si dà, dunque, per Agostino un'altra accezione di senso per la parola *mysteria* che la diversifica dal contesto semantico che essa ottiene in ambito pagano. Essa viene direttamente accostata al verbo *liberet* e collegata all'aver luogo di un legame (*vinculo*). È evidente la novità di connotazione laddove, finora, il "vincolo" collegato ai *mysteria* costituiva un fattore di schiavitù o finzione per il pensiero. Come non notare, inoltre, la direzione opposta che, a tal proposito, prende il pensiero di Agostino rispetto alla conclusione di quello varroniano sui *mysteria*? Essa – come abbiamo visto – recitava: «*Per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*»; l'Agostino dei *Dialoghi* mostra di aver già imboccato la direzione opposta dato che parla di un Dio «*qui neminem sibi per mysteria bene credentem perire permittit*» e che, addirittura, stabilisce con i suoi fedeli quel legame grazie al quale «*illos vinculo ad sese trahat*»⁷⁵. Nell'un caso per *mysteria* indica e implica una preclusione della realtà di Dio all'uomo che lo cerca, nell'altro, invece – quello di Agostino – inaugura e significa la via, il metodo attraverso cui Dio stesso raggiunge l'uomo attraendolo a sé (*ad sese trahat*). Alla luce di questa che riteniamo essere già un'acquisizione teoreticamente interessante, cercheremo ora di chiarire i fattori portanti della nuova e diversa prospettiva di pensiero che essa sottende, risalendo ad una serie di significati con cui il termine ricorre nella seconda parte del *De civitate Dei* (libri 10-22)⁷⁶ e di cui va, a sua

III/1 (*Dialoghi*/1), Roma 1970. A scanso di equivoci quanto al rapporto tra filosofia e *mysteria*, nel prosiegua Agostino mostra al loro cospetto tutta la sua stima positiva per la pratica del sapere filosofico: «la filosofia – soggiunge – garantisce la ragione ma ne libera pochi assai (*vix paucissimos liberat*). Tuttavia essa non solo non li induce a disdegnare i misteri (*illa mysteria*), ma è la sola a farcene cogliere, nei limiti consentiti, il senso» (*De ord.* 2, 5, 16; PL 32, 1002). Per quanto attiene all'importanza di questi passi nel dialogo critico con Porfirio: cf. N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano...*, cit., pp. 122-125. Vi si mostra la diversa posizione di Agostino per il quale, proprio in ragione dei *mysteria* la prospettiva della liberazione può dischiudersi – una volta riconosciuti nella fede – a tutti.

⁷⁵ *De ord.* 2, 5, 15; PL 32, 1002.

⁷⁶ Trattasi della parte dell'opera – divisa in tre sezioni tra il libro decimo e il ventiduesimo – dedicata alla ricostruzione della storia della salvezza come fattore avvalorante la diversa prospettiva che il cristianesimo dischiude al mondo pagano. «Qualcuno – così la spiega e prospetta Agostino nelle *Retractationes* – poteva ribat-

volta, arricchendosi. Contiamo, così, di ottemperare al compito che ci siamo prefissi nella premessa fatta al nostro percorso. A tale scopo può giovare riprendere qualche passaggio della prima parte dell'opera (sez. seconda) incentrato sul problema del conseguimento della felicità nell'altra vita attraverso i culti politeistici praticati in questa vita. Nel riprendere, ad esempio, la ripartizione che Varrone dà alla sua opera (*Antiquitates*) distinta fra la sezione dedicata *de rebus humanis* e quella dedicata *de divinis*⁷⁷, Agostino fa notare che il reatino spiega di aver fatto precedere la trattazione delle prime a quella delle seconde

perché prima furono istituite le città (*prius [...] civitates*) e poi da esse furono istituiti i culti. La vera religione al contrario non fu istituita da una qualche città terrena ma fu essa ad istituire la città celeste. La vivifica e istruisce (*inspirat et docet*) il vero Dio (*verus Deus*) che dà la vita eterna (*dator vitae aeternae*) ai suoi veri adoratori (*veris cultoribus suis*)⁷⁸.

Il *vinculum*⁷⁹ che si realizza per *mysteria* costituisce un legame che non dipende dal potere di alcuna *civitas* terrena, dunque nessuna di esse può disporre stabilendosi arbitra sulla sua verità. L'esperienza dei *mysteria* non è più appannaggio mitologico della religione (civile) dei *mores*. L'inversione di moto che Agostino imprime al rapporto fra *civitas* e ordinamento culturale (*veris cultoribus suis*) consente di connettere esplicitamente la fondazione della prima e la verità del secondo⁸⁰.

tere che noi avevamo confutato gli errori degli altri senza affermare le nostre verità. Questo è l'assunto della seconda parte dell'opera che comprende dodici libri. [...] Dei dodici libri che seguono dunque i primi quattro contengono l'origine delle due città, una di Dio, l'altra del mondo; gli altri quattro il loro svolgimento o sviluppo; i quattro successivi che sono gli ultimi, il fine proprio» (*Retr.* 2, 43, 2; PL 32, 648).

⁷⁷ Cf. *De civ. Dei* 6, 3.

⁷⁸ *De civ. Dei* 6, 4, 1; PL 41, 179.

⁷⁹ Ci sorprende positivamente questo nesso semantico tra *vinculum/fides* e *mysteria* che Agostino stabilisce; esso ci dà modo di richiamare quello originario fra *sacramentum* e *foedus/fides* così come lo si trova nella tradizione giuridica romana: collegato, cioè, allo *ius iurandum* e al *foedus* nel contesto militare di quella tradizione. Per i significati e le valenze di questi nessi semantici rimandiamo a A. Valvo, "Sacramentum" e "fides", in *Il mistero nella carne*, cit., pp. 75-80.

⁸⁰ Su questo argomento Agostino istituisce, in altro contesto dell'opera, un suggestivo paragone tra le due città-simbolo, Roma e Gerusalemme, facendo emergere il diverso ordine di fondazione: cf. *De civ. Dei* 22, 6, 1.

Analogamente, di questa verità gli stessi *cultores* non sono padroni ma destinatari: essi stessi sono resi veri (*veris*) in quanto "suoi" (*suis*); "suoi" di chi? Di un *Deus* che è Egli stesso *verus*. Quando, dunque, si va a stabilire e a dettagliare la ragione di una tale pretesa di verità si evidenzia immediatamente il contenuto su cui Agostino istituisce quella relazione, per così dire, mittente-destinatario. Quel *Deus*, infatti, *inspirat et docet* quella stessa *civitas* manifestandosi in essa come un *dator*; la *res* propria di questo *inspirare, docere e dare* è precisamente la *vita aeterna*. L'istituzione della *civitas* (*instituit civitatem*) non solo non precede quella del culto, ma consegue, altresì, alla verità di esso che da quella relazione trae vita e legittimazione; infine, tale istituzione – si noti bene – non è semplicemente "in-vista-della-vita-eterna" (come, al massimo, ostentano i pagani nella polemica su cui Agostino interviene) ma il suo conseguimento è fatto dipendere dall'atto col quale Dio la partecipa in dono (*dator vitae aeternae*): questo è condizione di quello. Il testo del *De civitate Dei* ci aiuta a delineare i connotati di questa *res* che rimane – a detta di Agostino – la vera *ratio essendi* del cristiano, come della sua *civitas*, sulla scena del mondo; infatti di essa abbiamo trovato scritto: «*vita aeterna [...] propter quam unam proprie nos Christiani sumus*»⁸¹. In un altro contesto dell'opera e sul medesimo argomento ci viene chiarito che «*Christus autem vitam promittit aeternam*»⁸²; così come, altrove e sul fondamento scritturistico, Agostino applica alla persona di Cristo il giudizio identificante "il" *mysterium*: ci dice infatti in una sua lettera che «*Non est aliud "Dei mysterium", nisi Christus*»⁸³. Senza voler sconfi-

⁸¹ *De civ. Dei* 6, 9, 5; PL 41, 189.

⁸² *De civ. Dei* 10, 27; PL 41, 306.

⁸³ *Ep.* 187, 11, 34; PL 33, 845. Il riferimento scritturistico è a *Ap* 10, 7 e a *Am* 3, 7. Il passo è tra quelli citati per il chiarimento di un dibattito che si è acceso attorno all'affermazione di A. Milano secondo il quale «l'Incarnazione non è più la rivelazione del mistero trinitario [...] Agostino sino all'ultimo sembra che non riesca a sopportare quell'eccesso di pretesa avanzata dal cristianesimo, che cioè il Verbo proprio in quanto incarnato equivale a rivelazione così come a redenzione» (A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, pp. 113-115, *passim*). La risposta a questa arguta critica all'impianto teologico agostiniano è venuta da N. Cipriani il quale ha chiarito – sulla base di una articolata e complessiva revisione dei testi – che «Cristo per sant'Agostino è la verità sia nella sua condizione divina che nella condizione umana, ma mentre nella carne è la verità solo per chi ha fede e quindi è conosciuta come tale in maniera indiretta e imperfetta, nella visione intellettuale sarà contemplato come la Verità in se stessa, senza più veli o la nube della

nare sul terreno teologico ma attenendoci solo ad una necessità teoretica del nostro percorso osserviamo che con quest'ultima identificazione (*Christus=Dei mysterium*) egli non solo conferisce unità di numero ai *mysteria* ma attribuisce ad essi una unità qualitativa dal connotato non genericamente entitativo bensì essenzialmente personale: la *res* sottesa a *mysteria*, in ambito cristiano-agostiniano, non è una pratica ma coincide con una persona o, meglio, non si connota praticamente (secondo un ordinamento culturale)⁸⁴ se non in connessione con la sostanza e l'opera della persona di Cristo *Dei mysterium*. In Lui che, solo, «*vitam promittit aeternam*», quest'ultima non si sostanzializza tanto in qualcosa, ma si personifica in *Qualcuno* che ne fa opera sua. Attorno a questa connotazione "personale" del *mysterium* si coagulano, come attorno alla loro unità di senso, alcuni significati di notevole rilevanza filosofica per il percorso critico *contra paganos* seguito da Agostino.

Con la tappa conclusiva di questo nostro contributo ci permettiamo di enucleare alcuni significati di cui il termine si arricchisce anche in altri passi – tratti, lo ribadiamo, soprattutto dalla seconda parte (libri 10-22) – del *De civitate Dei*, raccogliendoli e ordinandoli dia-cronicamente per unità di senso anziché per la successione sincronica con cui si presentano nel testo. Le rilevanze filosofiche vengono fatte emergere dal confronto critico con i contenuti inerenti alla visione pagana dei *mysteria* finora considerata. Quest'ultimo tratto del nostro percorso permane all'interno di una prospettiva filosofica poiché con esso non faremo altro se non enucleare le dimensioni intrinseche della *res* che Agostino indica quando utilizza il plesso semantico *my-*

carne» (N. Cipriani, *Rivelazione cristiana e verità in S. Agostino. A proposito di un recente saggio*, in «Augustinianum» 41, II (2001), pp. 477-508, qui p. 508). Per quanto riguarda l'economia del nostro discorso ci è sufficiente richiamare alla memoria un brano significativo del *De civitate Dei* nel quale (Agostino vi continua la sua critica ai platonici) si legge: «Frattanto non sono trascurabili questi due benefici che egli con la sua incarnazione ci ha rivelati, e cioè che la vera divinità non può essere contaminata dalla terrenità e che i demoni non si devono ritenere migliori di noi per il fatto che non partecipano della terrenità» (*De civ. Dei* 9, 17; PL 41, 272).

⁸⁴ È del Bardy il merito di aver sottolineato il "formalismo culturale" come coes-senziale alla religiosità pagana precristiana: «Ecco l'elemento decisivo. I misteri come i sacrifici o gli altri atti del culto pagano, non sono destinati a rinnovare gli spiriti e i cuori. Gli iniziati non sono dei convertiti» (G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit., p. 38).

sterium/mysteria come qualcosa di inerente – direttamente o indirettamente – alla *ratio* filosofica.

3.1. Rilevanza storico-attuale

Il primo di questi significati è introdotto già nel settimo libro. La rilettura integrale del testo può essere utile per inquadrare tale significato nella prospettiva di pensiero che andremo a delineare:

Il mistero della vita eterna (*hoc mysterium vitae aeternae*) fin dall'origine dell'umanità fu annunciato per mezzo degli angeli a persone opportunamente scelte mediante simboli e sacramenti (*per quaedam signa et sacramenta*) convenienti ai tempi. In seguito il popolo ebraico fu adunato in un determinato organismo statale per trasmettere questo sacramento (*quae hoc sacramentum ageret*). In esso mediante persone che ne erano consapevoli (*scientes*) e altre che non lo erano (*nescientes*) doveva essere preannunziato come futuro ciò che si verifica dalla venuta di Cristo fino ad ora e in seguito [...] Non solo infatti tutte le profezie trasmesse con parole e non solo gli ordinamenti contenuti in quegli scritti e riguardanti la morale e la pietà ma anche i riti, il sacerdozio, il tabernacolo o il tempio, gli altari, i sacrifici, le cerimonie, i giorni festivi e ogni altro atto relativo al servizio dovuto a Dio e che in greco si dice *καρπεῖα*⁸⁵ hanno prefigurato e preannunziato quella realtà che per la vita eterna dei fedeli (*propter aeternam vitam fidelium*) noi crediamo adempiuta (*impleta credimus*), vediamo

⁸⁵ Una quanto mai suggestiva, oltre che ampia, digressione sull'etimologia dei termini maggiormente impiegati per indicare la specificità dell'ordinamento culturale cristiano e della sua pratica viene intavolata da Agostino in *De civ. Dei* 10, 1-5. La specificità teologica di una sua eventuale trattazione non sarebbe fuori luogo in questa sede; prendiamo atto, tuttavia, del fatto che sia stata – ben prima e ben più autorevolmente di quanto siamo in grado di fare noi – da altri già svolta. Ci permettiamo di richiamare, avvalendocene, quella trattazione (non senza aver dichiarato la nostra incondizionata concordanza con essa) ad integrazione del presente lavoro e vi rimandiamo volentieri il lettore: cf. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., pp. 201-216 (l'intero paragrafo reca l'eloquente titolo: *Il nuovo culto*). Muovendo dai termini *sacrum/signum* l'argomentazione delinea la specificità del *sacrificium* cristiano alla luce dell'espressione agostiniana *sacramentum corporis Christi*.

adempersi (*impleri cernimus*) e speriamo che si adempierà in Cristo (*in Christo [...] implenda confidimus*)⁸⁶.

Nella persona di Cristo la stessa "vita eterna" viene ad essere assunta nell'ordine del *Dei mysterium* diventandone, a sua volta, una specificazione attuale (*mysterium vitae aeternae*)⁸⁷. Ciononostante, l'aspetto teoreticamente più rilevante è che questa assunzione di carattere metafisico si verifica – connotandosene – per vie metodologiche che sono di ordine storico: e ciò *ab exordio generis humani* nonché *per quaedam signa et sacramenta*. La storia, se da una parte ottiene una sua unitaria e totale prospettiva di senso («*ea significata et praenuntiata sunt*»), dall'altra, *in Christo*, viene ad assurgere a metodo di disvelamento del *mysterium* di quella vita. In questa dinamica *signum* e *mysterium* vengono a coincidere non nell'ordine di un sapere aprioristico preventivamente disposto per vie umane e, comunque, infrastoriche, ma nell'ordine grazioso di un sempre nuovo accadere che fa storia (*impleta... impleri... implenda*). Nella storia e come storia il *mysterium* si offre alla umana esperibilità. È il motivo per cui non può non risultare continuamente sorprendente per l'uomo il trovarsi ad esperirlo per via esistenziale (*credimus... cernimus... confidimus*)⁸⁸. Il vescovo d'Ippona sottolinea questa connotazione "storico-attuale" del *mysterium* persino in contesti scritturistici di dettaglio; è parlando – esemplificativamente – delle specie di animali presenti nell'arca di Noè che torna a spendere il termine *mysterium* in connessione con i sostantivi *res*, *factus*, *veritas* e con verbi quali *agere* o, come nel caso precedente, *impleri*: «*si mysterium sacratisimum quod agebatur, et tantae rei figura etiam veritate facti aliter non posset impleri [...] non fuit ista cura illius hominis vel illorum hominum,*

⁸⁶ *De civ. Dei* 7, 32; PL 41, 221. Termini pressoché identici ricorrono, stante la polemica con Porfirio, anche in *De civ. Dei* 10, 32, 3; PL 41, 315.

⁸⁷ In ragione di questi accostamenti semantico-lessicali operati da Agostino troviamo efficacemente sintetica l'espressione adottata da Ratzinger per titolare la sua spiegazione del "nuovo culto" nella visione agostiniana: «non rito ma vita» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 201).

⁸⁸ In questo senso, genuinamente storico, dell'"accadere" si deve poter ridire che per Agostino il *mysterium* anziché confondersi – qui, sì, nel senso "misterico" dell'occulto – con la riserva di qualcosa che non-si-capisce (né si potrà mai capire) indica, piuttosto, una *res* nell'orbita della quale l'umana ragione non finirà mai di fare l'esperienza del capire.

sed divina [...] non scilicet hominis actu, sed Dei nutu»⁸⁹. Viene ribadita la competenza divina sul *mysterium sacratissimum*. Quanto poi alla vita e alimentazione degli animali nell'arca, dopo aver fatto osservare che «*hoc implendae figurae tanti mysterii conveniret*», riafferma il giudizio di fondo: «Stando così le cose, nessun uomo, anche testardo, oserà pensare che questi eventi siano stati consegnati alla scrittura senza scopo, che non simboleggiano nulla se sono avvenuti o al contrario che sono solo simboli letterari e non avvenimenti storici (*cum gesta sint, nec sola dicta esse significativa non facta*)»⁹⁰. Mentre va connotandosi in senso storico-attuale (da *res gesta* dunque dal senso storico del termine), il *mysterium* cristiano – nella ripresa che Agostino fa della storia della salvezza nella seconda parte del *De civitate Dei* – denota, altresì, al suo interno una propria dinamica storica di avvenimenti (*hoc implendae figurae tanti mysterii conveniret*). Ciò indica il raccogliersi di una pluralità di *facta* (passati, presenti, futuri) attorno ad un'unità di senso che ne costituisce la *ratio essendi* e quella *cognoscendi*, non essendo della storia un derivato: questo fattore unificante coincide pienamente con la persona di Cristo e con la sua opera redentrice⁹¹. Per questo l'Ipponate invita a scor-

⁸⁹ *De civ. Dei* 15, 27, 4; PL 41, 475. Analogamente per la riproduzione delle specie animali presenti nell'arca si dice che «*et hoc ad mysterium pertinebat*» (PL 41, 476).

⁹⁰ *De civ. Dei* 15, 27, 5; PL 41, 476. Troviamo ulteriormente corroborato, sotto il profilo filologico, il giudizio autorevole di de Lubac a proposito della concezione agostiniana di *mysterium/sacramentum*: «Per sant'Agostino, il più delle volte la *res sacramenti* è ancora la *res gesta* (o *gerenda*) della quale il rito costituisce il memoriale (o la figura annunciatrice, l'anticipazione). Nel caso del sacramento cristiano, naturalmente questa *res gesta* – qui ritroviamo motivi su cui a breve incentreremo la nostra attenzione – è la morte e la risurrezione di Cristo; il sacrificio quotidiano della Chiesa è il sacramento di questa cosa che fu il sacrificio del Calvario» (H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 1949; tr. it., *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, sezione quinta: *Scrittura ed Eucarestia*, vol. 15, *Opera Omnia*, a cura di E. Guerriero, Milano 1982, da cui citiamo, p. 217, nota 1).

⁹¹ Attorno alla sua persona Agostino catalizza anche il significato dell'analogo corrispondente di *mysterium*, vale a dire il *sacramentum*, come nel caso del suo commento al passo del libro della Genesi relativo all'abito con cui Sem e Iafet avvogliono, voltandosi per non vedere (cf. *Gen* 9, 23), le nudità del padre: «Anche noi – spiega Agostino – onoriamo nella passione di Cristo la salvezza che è stata operata per noi (*pro nobis factum est*) ma voltiamo le spalle al delitto dei Giudei. Il capo di vestiario simboleggia il sacramento (*significat sacramentum*), le spalle il ricordo del passato (*memoria praeteritorum*) perché già dal tempo in cui Iafet abita nelle tende di Sem e il fratello cattivo in mezzo a loro la Chiesa celebra come avvenuta (*transactam*) la

gere nell'episodio veterotestamentario di Giacobbe ed Esaù *magnae rei mysterium*; si chiede infatti: «*Quis est dolus simplicis, quae fictio non mentientis, nisi profundum mysterium veritatis?*». E conclude: «Dunque la benedizione di Giacobbe è la proclamazione del Cristo (*praedicatio est Christi*) fra tutti i popoli. Questo avviene, questo si compie (*Hoc fit, hoc agitur*)»⁹². La coincidenza (l'*evenire* storicamente attestabile) fra il *mysterium veritatis* e la *praedicatio Christi* si dà come avvenimento (*hoc fit, hoc agitur*) e in quanto tale, viceversa, getta anche luce di conoscenza sui *facta*. Riteniamo perciò valida quell'interpretazione che vede la formulazione agostiniana di *mysterium* ricollegabile all'autorevole fonte cristiana di Mario Vittorino sulla base del suo richiamo all'*agere* (*actum*)⁹³ propriamente «di-Cristo»⁹⁴. In misura che i *mysteria* – entro questa direzione di pensiero – si pongano come gli atti (*actus*) della vita di Cristo nel mondo essi si dispongono a costituire un plesso unitario di senso col singolare *mysterium*: in relazione alla persona storica di Cristo i *mysteria* sono assunti in un'unità semantica col loro comune referente

passione di Cristo, non l'attende più da lontano come futura (*non adhuc prospectat futuram*)» (*De civ. Dei* 16, 2; PL 41, 478; cf. anche *De civ. Dei* 16, 39 con *mysterium* analogamente riferito alla *passio Christi*). Il *pro nobis* come, altrove, l'espressione in *nostram salutem* (dal simbolo niceno) ci permettono di fare – ancora con Cipriani – un rilievo più strettamente teologico: la valenza soteriologica è coesistente alla natura del *mysterium* cristiano inteso nella sua rilevanza storico-attuale (cf. N. Cipriani, *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, cit., p. 123, nota 29).

⁹² *De civ. Dei* 16, 37; PL 41, 515.

⁹³ Il grande retore romano, commentando la *Lettera ai Galati* di Paolo, parla di «*omne mysterium, quod a domino nostro Iesu Christo actum est [...] in Christum eiusque omne mysterium*» (Marius Victorinus, *In Epistulam Pauli ad Galatas* I, 3, 7-1169A; in Marius Victorinus, *Commentarii in Apostolum*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1972, p. 32).

⁹⁴ «Le mot *mysterium* – ha scritto R. Cadiou – désigne chez Victorinus l'acte du salut opéré par le Christe (*actum*), et en même temps le contenu dogmatique qui y est impliqué (*revelatum*)» (R. Cadiou, *La première théologie de saint Augustin*, in «Recherches de Science Religieuse», 27 [1937], p. 612, nota 3). Anche nella tradizione alessandrina di un Clemente è stato reperito un analogo plesso di significati (mistero/azione-evento); L. Lugaesi parla di un'accezione «meno attestata, quella di mistero come fatto, azione salvifica nella quale Dio si rivela all'uomo [...] attraverso il suo operare nella storia»; sottolineando, poi, la valenza antignostica della dimensione pratica della cristiana definizione di mistero conclude che «il campo semantico di "mistero/misteri", in Clemente, copre entrambe le valenze: quella di mistero/conoscenza e quella di mistero/azione (o mistero/evento)» (L. Lugaesi, *La natura "drammatica" del mistero cristiano*, cit., pp. 40-41).

ontologico-sostanziale (*mysterium*)⁹⁵. Egli, nel suo personale agire storico, forma il fulcro ermeneutico unitario di *mysterium/mysteria* realizzando al contempo il nucleo significativo inscindibile *mysterium-actum*. Agostino, modulando specularmente e semanticamente il contenuto di quell'*agere* (di cui i *mysteria* sarebbero *actus*) ci dà modo di considerare, a pieno titolo, tale "binomio" (*mysterium/mysteria*) come un plesso semantico unitario. In relazione alla categoria dell'*agere* – come ha visto G. Madec – la concezione agostiniana «è semplicemente l'espressione della liturgia»⁹⁶. Aggiungiamo che l'esclamazione stupita di Agostino al cospetto di questo *agere* storico del divino è la migliore attestazione teoretica della fuoriuscita del *mysterium* dal monopolio mitico-irrazionale del mondo religioso pagano e dalla sua riaffermata preclusione di qualsivoglia forma di rapporto fra Dio e uomo (*nullus Deus miscetur homini*), fra cielo e terra:

O fatti avvenuti (*O res gestas*) ma profeticamente avvenuti, nel mondo ma dal cielo (*in terra, sed caelitus*), per mezzo di uomini ma nel volere di Dio (*per homines, sed divinitus*)! Se si esaminano minutamente i particolari in tutta la ricchezza del loro mistero (*tantis fecunda mysteriis*), si dovrebbero scrivere molti volumi⁹⁷.

Ecco perché se il *mysterium* cristiano, contrariamente ai *mysteria* del paganesimo antico, è vita, essa è certamente vita storico-attuale (*res gesta*). La ragione viene gratuitamente raggiunta dalle condizioni di esperibilità del mistero della vita divina senza poter accampare su di essa alcuna pretesa di potere. Nel frattempo, in Agostino troviamo – almeno per quanto attiene ad un'apertura di ragione all'orizzonte della possibilità – formalmente trasceso, l'altro principio porfiriano-platonico secondo

⁹⁵ Meglio di noi lo ha mostrato, documentandolo, G. Madec con i suoi studi: *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine agustinienne*, in «Recherches Augustiniennes», 10 (1975), pp. 77-85; Id., *Diagramme agustinien*, in *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*, in «Augustinianum» 25 (1985), pp. 79-94. Quest'ultimo è anche ricompreso in: Id., *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1989; tr. it., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, cit., pp. 253-275. Questi studi offrono abbondanti e solidi argomenti teoretici nella direzione di quanto, a questo proposito, andiamo affermando.

⁹⁶ G. Madec, *La patria e la via...*, cit., p. 99.

⁹⁷ *De civ. Dei* 16, 37; PL 41, 516.

il quale «est enim apud Deum sapientia, nec pervenire homini potest». La razionalità filosofica può acquisire una impreveduta familiarità di apertura al *mysterium* divino: è esso stesso che si offre ad una verificabilità storica. La sua rinvenibilità storica non solo non contravviene alla sua natura "misteriosa", anzi la attesta inequivocabilmente al cospetto della ragione. Essa consegue quella *res* che abbiamo visto mancare alla teologia naturale di Varrone come, per altre ragioni, a quella di ascendenza platonica. Nella realizzazione – in Cristo – del nucleo storico significativo *mysterium-actum* il dualismo platonico è rimosso e trasceso. Il vescovo d'Ippona, fedele in ciò alla precedente tradizione patristica, fa così risaltare la peculiare identità con cui il cristianesimo fa il suo ingresso in mezzo all'intricato mondo delle religioni; esso coincide non con il termine di un processo dialettico-speculativo, bensì con l'esperienza sorprendente di questo Avvenimento: la coincidenza in atto del *mysterium* con la fragilità del suo *signum*. È l'esperienza dello stupore per quella impreveduta familiarità tra i due poli (umano/divino), possibile e piena di ragioni, che Agostino trasmette ai pagani entrati in chiesa per udirlo: «Tutti gli eventi – dice rivolgendosi a loro – che vediamo accadere nel mondo in nome di Cristo (*quae videntur [...] fieri in nomine Christi*) sono stati previsti, preannunziati e posti autorevolmente in iscritto. Nelle nostre mani vi sono i libri; davanti ai nostri occhi la realtà dei fatti (*in oculis nostris facta*)»⁹⁸.

3.2. Rilevanza gnoseologico-educativa (antropologica)

Nel diciottesimo libro del *De civitate Dei* il vescovo d'Ippona ci fa sapere, a riguardo delle profezie su Cristo, che, oltre al ristretto ambito del popolo d'Israele, «anche fra gli altri popoli vi furono individui ai

⁹⁸ *Sermones Novi*: Dolbeau 25, 20; Magonza 216v; in *Opere di Sant'Agostino, Discorsi Nuovi XXXV/2-Supplemento II*, NBA, Roma 2002. Riteniamo questo passo particolarmente attagliato al contesto (*contra paganos*) nel quale si muove il nostro discorso sia per la situazione impreveduta dell'ingresso di pagani nella Chiesa in cui l'Agostino dei *Sermones* si trova a parlare, che per gli interlocutori (proprio quei *paganos* a cui il suo *De civitate Dei* è indirizzato). Il titolo sotto il quale Dolbeau ci ha felicemente restituito – grazie alle sue scoperte – questo testo di Agostino è, a sua volta, eloquente: *Sermo Sancti Augustini cum pagani ingrederentur*. Si tratta di un *redde rationem* colloquiale in cui l'Ipponate si trova improvvisamente coinvolto, sollecitato dalla situazione, per così dire, in "live".

quali fu rivelato questo mistero (*hoc mysterium revelatum est*)⁹⁹. Tuttavia, non manca di far anche osservare – al fine di sottrarre la questione *mysterium* al regno del generico – che «i cristiani veraci invece accolgono nella coscienza (*in interiore homine*) un così grande mistero (*tam grande mysterium*) e onorano all'interno nel cuore (*in corde*) ciò che di Dio è debole e insipiente perché è più forte e sapiente degli uomini»¹⁰⁰. Qui la connotazione storico-attuale del *mysterium* viene antropologicamente inverata in modo tale che l'avvenimento della sua *revelatio* sia veramente compiuto. La questione tocca l'esperienza integrale dell'uomo fino a livello della sua autocoscienza. A questo scopo il vescovo d'Ippona ci ha già informato che, nell'istituire la sua *civitas*, colui che denomina *verus Deus* non si contraddistingue solo come *dator vitae aeternae* ma anche come colui che, a pieno titolo, la *inspirat et docet*: è quella che denominiamo, appunto, rilevanza gnoseologico-educativa il cui orizzonte epistemico si caratterizza in senso genuinamente antropologico. L'uomo è introdotto alla *res* propria del *mysterium* divino mediante la conformazione della sua autocoscienza all'avvenimento che glielo rende esperibile: si tratta di quei «*veneranda mysteria quae fide sincera et inconcussa populos liberant*»¹⁰¹ e ciò – ancora con forte accento posto sulla puntualità educativa del suo storico declinarsi – «*nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant*»¹⁰². L'esperienza della *fides* inaugura essa stessa la relazione gnoseologico-educativa della ragione umana con

⁹⁹ *De civ. Dei* 18, 47; PL 41, 609.

¹⁰⁰ *De civ. Dei* 16, 2, 2; PL 41, 478. Nello stesso libro e con simili valenze si legge (trattasi dell'episodio biblico della benedizione di Giacobbe ad opera di Isacco) che «*immo confestim revelato sibi intus in corde magno sacramento devitat indignationem, confirmat benedictionem*» (*De civ. Dei* 16, 37; PL 41, 516).

¹⁰¹ A questo valore liberante dei *mysteria* in ambito cristiano Agostino fa altresì riferimento nella sua *Epistola* in risposta ai quesiti proposti dal suo amico Gennaro riguardanti il diffuso moltiplicarsi di pratiche culturali a seconda di luoghi e popoli diversi. Qui Agostino utilizza l'espressione *sacramenta*. Non è la loro moltiplicazione che rigenera alla vita divina ma la semplicità della loro natura originaria, la stessa con cui la Chiesa li propone: «*sipsam tamen religionem, quam paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei esse liberam voluit, servilibus oneribus premunt*» (*Ep.* 55, 19, 35; PL 33, 221). Un eventuale raffronto col moltiplicarsi dei culti nel mondo religioso del politeismo pagano porta ad un'estrema semplificazione della pratica culturale in ambito cristiano e ciò proprio in ragione della comune inerenza dei *mysteria* all'identica persona di Cristo. Ci si spiega così l'utilizzo contestuale da parte di Agostino del singolare e/o del plurale del termine: *mysterium/mysteria*.

¹⁰² *De ord.* 2, 5, 16; PL 32, 1002.

l'avvenimento della *praedicatio Christi*. Anch'essa perciò, dischiudendo la partecipazione a quell'avvenimento, merita di essere assimilata al suo *sacramentum*; per questo si può sorprendere Agostino affermare che: «*Huius* (sc. la promessa venuta del Mediatore) *sacramenti fide etiam iusti antiqui mundati pie vivendo potuerunt*»¹⁰³. Senza voler intavolare alcuna digressione teologica (peraltro inopportuna in questa sede) sulla trattazione agostiniana della *fides*, dobbiamo, tuttavia, opportunamente registrare la connessione formale che egli stabilisce tra la gratuità (non-necessità in senso metafisico) del detto *sacramentum* e quella della *fides* che lo riconosce e ad esso corrisponde¹⁰⁴. Al dono della *res* corrisponde quello della *fides* con cui è dato l'abbrivio all'avventura conoscitiva e educativa della *ratio* al cospetto del *mysterium/sacramentum*. Per via analogica, Colui che è – quanto alla *res* – *dator vitae aeternae* (*mysterium*) è, al contempo, Colui che *et ipsam fidem dedit*. La differenza che introduce questa connotazione educativa del *Dei mysterium* rispetto all'indifferenza delle divinità del politeismo pagano muove Agostino ad una quanto mai addolorata esclamazione: «E allora, scusate, che razza di dèi erano se non volevano vivere con un popolo che li onorava dal momento che poiché viveva male, non gli avevano insegnato (*non docuerant*) a vivere bene?»¹⁰⁵. Ma, l'attestazione più indubitabile della rilevanza gnoseologico-educativa del concetto agostiniano di *mysterium* l'abbiamo nel commento che l'Ipponate ci offre al testo scritturistico sulla creazione. Egli si sofferma in modo particolare sull'idea biblica di «riposo di Dio» in relazione a quanto fece al «settimo giorno» della creazione. Di esso dice che «*septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur*»¹⁰⁶ spiegando, poi, che «il riposo di Dio significa il riposo

¹⁰³ *De civ. Dei* 10, 25; PL 41, 302.

¹⁰⁴ «È indispensabile che lo cerchiamo – troviamo scritto nel libro diciannovesimo del *De civitate Dei* – credendo e anche il vivere rettamente non proviene da noi se non ci aiuta nel credere e nel pregare colui che ci ha dato la fede stessa (*qui et ipsam fidem dedit*) con cui credere che dobbiamo essere da lui aiutati (*ab illo adiuvandos esse credamus*)» (*De civ. Dei* 19, 4, 1; PL 41, 627).

¹⁰⁵ *De civ. Dei* 2, 22, 2; PL 41, 70. E ne conclude che «se concedono che è così, ammettono che gli dèi non servono a niente per determinati vantaggi e si onorano senza profitto» (*De civ. Dei* 2, 23, 1; PL 41, 70).

¹⁰⁶ *De civ. Dei* 11, 6; PL 41, 322. Riferimenti ulteriori al «riposo di Dio» (*vacatio/requies Dei*) nella produzione agostiniana, con analoghi commenti, possono anche essere reperiti in *De gen. ad litt.* 4, 11, 16; *Conf.* 13, 35, 50-57, 52.

di coloro che riposano in Dio, come la gioia della casa significa la gioia di coloro che gioiscono nella casa anche se non la casa stessa ma qualche altra realtà li fa gioire [...] Ma è gioia anche in quel senso con cui si designa l'effetto mediante l'efficiente, come quando si dice che è gioiosa una lettera perché indica la gioia di coloro che nel leggerla provano gioia [...] quando l'autorità dell'agiografo dice che Dio si è riposato, è designato il riposo di coloro che in lui hanno riposo e ai quali egli concede di avere riposo in lui¹⁰⁷. Ben al di là di un puro uso retorico della metonimia, Agostino esprime, più appropriatamente, una *res* che appartiene al *magnum mysterium* della *Dei vacatio*; ciò che in esso viene maggiormente alla luce del *Dei mysterium* è quella caratteristica per cui nulla si rivela più ad esso coesenziale che la capacità attiva di far diventare facoltà "di-altri" e "in-altri" (*quod efficitur*) ciò che, per natura, gli è proprio (*per efficientem*). Si stabilisce, infatti, la relazione semantica per cui *requies-Dei=requies eorum-qui-in-illo-requiescunt*. Questo ingenerare nell'altro ciò che è proprio inaugura una dinamica educativa che consiste nell'*actus* che dal *mysterium* – e come *mysterium* – la *fides* accoglie riconoscendolo. Dal punto di vista filosofico, questa concezione potrebbe riservare ancora risorse di significato dai risvolti sorprendenti poiché criticamente ancora inesplorati¹⁰⁸. Tuttavia la rilevanza educativa di una tale qualificazione del *mysterium* si arricchisce gnoseologicamente nel momento in cui, quasi in chiusura dell'opera, Agostino riprende quel motivo di fondo applicandolo alla *voluntas Dei* e alla sua opera provvidenziale (educativa dunque) riguardo all'avventura conoscitiva dell'uomo nel mondo e nella storia.

Secondo questa volontà – leggiamo nel ventiduesimo e ultimo libro del *De civitate Dei* – che Dio opera negli uomini (la *voluntas Dei* diviene, realmente, quella che *Deus operatur in hominibus*), si dice che Egli vuole non ciò che vuole ma ciò di cui rende volenti i suoi, come si considera che Egli ha conosciuto ciò che ha fatto conoscere da coloro da cui era ignorato (*dicitur cognovisse, quod ut cognosce-*

¹⁰⁷ *De civ. Dei* 11, 8; PL 41, 323.

¹⁰⁸ Non ci risulta che esista ancora – nel merito – un'adeguata indagine critica nella produzione bibliografica di cui attualmente disponiamo. Non possiamo pretendere, d'altronde, di colmare noi questa lacuna con la modestia del nostro presente tentativo.

retur fecit, a quibus ignorabatur). Infatti – conclude Agostino con riferimento a san Paolo – dalle parole dell'Apostolo: «Ora poi conoscendo Dio, anzi essendo conosciuti da Dio», non è consentito dedurre che Dio abbia conosciuto allora quelli che erano conosciuti prima della creazione del mondo, ma è stato detto che li ha conosciuti quando ha fatto sì che fosse conosciuto (*tunc cognovisse dictus est, quod tunc ut cognosceretur effecit*)¹⁰⁹.

Non più, pertanto, un *Dei mysterium* la cui *res* (come mostrato nella prima parte del nostro itinerario) rifugga da ogni comunicazione con l'uomo (*nullus Deus miscetur homini*), non solo un *Dei mysterium* che si coinvolga attivamente, personalmente – e con atti significativi e precisi – con la vicenda storica dell'uomo, ma un *magnum mysterium* (*Dei*) che, dall'interno dell'eterna sua vita conoscitiva, associa a sé e alla sua azione tutta la precarietà dei passi conoscitivi incerti del soggetto umano. Questi non solo viene introdotto alla realtà totale del *Dei mysterium*, ma viene altresì chiamato a parteciparvi, con tutto il suo essere, egli stesso come *mysterium* poiché – proprio in grazia di questa partecipazione – tale gli è svelata la sua stessa origine. Con questa tappa ulteriore (gnoseologico-educativa) quanto alle rilevanze filosofiche del *mysterium* da noi colte nel *De civitate Dei*, Agostino ci colloca sulla soglia della natura "paterna" che caratterizza il Dio cristiano e sulla modalità essenzialmente pedagogico-provvidenziale del Suo agire nella storia. Ci pare veramente distante una simile concezione da quella e concludeva: «*per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*». Assistiamo all'introdursi – con propizio favore per la razionalità filosofica – di una diversa paternità (dunque di un'altra filiazione) di pensiero.

3.3. Rilevanza socio-ecclesiale

Nella polemica *contra paganos*, come abbiamo avuto modo di mostrare, Agostino ci aiuta a cogliere nella questione dei culti politeistici, delle pratiche religiose (con le loro inerenze e coi loro "misteri") l'esistenza di un ben più decisivo ed epocale nucleo problematico che in-

¹⁰⁹ *De civ. Dei* 22, 2, 1; PL 41, 753.

veste la ragione interrogandola quanto al senso stesso dell'essere uomo in questo mondo. Giunti, ora, a quest'ultimo tratto del nostro percorso dobbiamo registrare un'altra rilevanza della quale Agostino correda il plesso semantico *mysterium/mysteria*. Dichiariamo subito che si tratta, a nostro parere, di quella centrale in quanto attraversa, spiegandole e inverandole, le precedenti. Su di essa – sui suoi fondamenti teoretici e i suoi nessi speculativi nell'ambito dell'intero complesso dell'opera – abbiamo già avuto modo di intrattenerci in altra sede. Ci permettiamo, pertanto, una maggiore schematicità nel procedere alla trattazione rinviando, per una maggiore documentazione e una più diffusa argomentazione, alla lettura del nostro *Ragione, religione, città*¹¹⁰. L'attenzione diretta all'uso agostiniano dei due termini (*mysterium/mysteria*) ci consentirà, ora, di diversificare le pur brevi osservazioni che ci accingiamo a fare. La rilevanza socio-ecclesiale dei due termini, nel *De civitate Dei*, nasce dal loro sostanziale collegamento anche con espressioni e concetti quali: *ecclesia, corpus, societas, civitas, amor*. Su questi concetti s'impernia, ora, il nostro breve passo conclusivo.

Nel già citato libro quindicesimo, a proposito della biblica arca di Noè, parlando delle cose che *ad mysterium pertinebant* e che *ibi erant*, Agostino asserisce con vigore:

non è lecito ad alcuno, il quale non sia amante del diverbio, negare che tanti significati storici non siano pertinenti a simboleggiare la Chiesa [...] Si deve invece ammettere che con avvedutezza sono stati consegnati alla storia e alla letteratura, che sono fatti storici, che simboleggiano qualcosa e questo qualcosa è pertinente ad essere allegoria della Chiesa (*ad praefigurandam Ecclesiam pertinere*)¹¹¹.

Si può notare la subordinazione esplicativa dei fatti inerenti alla storia della salvezza *ad praefigurandam Ecclesiam*. Come si spiega questa inerenza essenziale della *Ecclesia* alla *res* che costituisce il *mysterium*? Essa viene assimilata ontologicamente alla persona di Cristo in quanto *Dei mysterium* e alla sua centralità ermeneutica mediante l'identificazione col suo *corpus*: «Questo è il sacrificio dei cristiani: molti

¹¹⁰ G. Fidelibus, *Ragione, religione, città*, cit., più appropriatamente il cap. IV, pp. 151-269.

¹¹¹ *De civ. Dei* 15, 27, 4-5; PL 41, 476.

e un solo corpo in Cristo (*multi unum corpus in Christo*). La Chiesa celebra questo mistero col sacramento dell'altare (*sacramento altaris*), noto ai fedeli, perché in esso le si rivela che nella cosa che offre (*in ea re, quam offert*) essa stessa è offerta (*ipsa offeratur*)¹¹². Qui si vede come la connotazione socio-ecclesiale del *mysterium* cristiano (*multi unum corpus in Christo*) inveri le rilevanze storica e gnoseologico-educativa della sua *res*. Nel *sacramento altaris* la *Ecclesia* offre a Cristo se stessa per imparare da lui che in essa si offre per tutti: in ciò che offre, a sua volta, è offerta essa stessa. La *Ecclesia*, intesa come *corpus Christi*, è termine soggetto ricorrente frequentissimamente nel *De civitate Dei*¹¹³, tuttavia la sua collocazione in questo contesto assume una particolare valenza critica, infatti – come ha osservato G. Madec – «si colloca in una polemica contro la concezione neoplatonica della religione e del culto, più precisamente nel mezzo di una confutazione della teoria porfiriana della salvezza, nella quale Agostino vuole denunciare una disastrosa dissociazione della filosofia e della religione»¹¹⁴. L'incorporazione della *Ecclesia* nell'identificazione del *Dei mysterium* che è Cristo segna il definitivo superamento teoretico delle posizioni neoplatonico-porfiriane: essa, infatti, viene assimilata da Agostino in quella «*viam animae liberandae*» senza la quale «*nulla nisi hac liberari potest*»¹¹⁵ e che è stata inaugurata da (e con) Cristo e che Porfirio dice di cercare con le due tecniche (quella teurgica e quella filosofica) per le due diverse dimensioni dell'uomo (spirituale e intellettuale): di esse, tuttavia, è

¹¹² *De civ. Dei* 10, 6; PL 41, 284. Tra i diversi commenti a questa apprezzatissima pagina del libro decimo del *De civitate Dei* segnaliamo – per maggior inerenza agli elementi da noi sottolineati – quello di B. Studer, *Das Opfer Christi nach Augustins «De civitate Dei»* X, 5-6, in *Lex orandi, Lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, pp. 93-107.

¹¹³ Tanto per fare qualche richiamo dall'interno della seconda parte dell'opera, cf. *De civ. Dei* 13, 23, 3; 18, 45; 19, 27; 22, 17. È più che giustificata la conclusione del Couturier: «le «sacrement» même qui rend présent le Christ réalise du même coup l'unité de son corps qui est l'Église. Les Écritures ne parlent que de lui, et, bien enlendu de l'Église en même temps. Les mystères mêmes trouvent en lui, Dieu et Homme, leur centre. Tout choses convergent vers lui comme vers leur centre véritable» (C. Couturier, «*Sacramentum*» et «*mysterium*» dans l'oeuvre de saint Augustin, cit., p. 266).

¹¹⁴ G. Madec, *La patria e la via...*, cit., p. 94.

¹¹⁵ *De civ. Dei* 10, 32, 1; PL 41, 312. L'espressione *haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae* ricorre – come motivo ripetuto – fin dall'inizio del capitolo.

costretto a constatare, con l'esito pessimistico del suo percorso, il fallimento ultimo. Questa via invece – spiega Agostino – corporalmente identificata nella *Ecclesia*, mentre purifica e libera tutto l'uomo¹¹⁶, viene «divina miseratione concessa»¹¹⁷ e, proprio per questo, non è possesso esclusivo di alcun popolo in particolare¹¹⁸. In questo *corpus* (*civitas Dei peregrinans*) la coincidenza storico-attuale del *mysterium* col suo *signum* prolunga nel tempo la sua efficacia metodologica, offrendosi alla libera esperibilità dell'umana ragione. Il dualismo metodologico platonico-porfiriano, nel confronto, si palesa come pregiudiziale aprioristica irrazionalmente accreditata. Nel contesto agostiniano del *De civitate Dei* i sacramenti stessi – Eucaristia *in primis* – sono assunti, invece, come atti interni a quel fenomeno di incorporazione: nel «*multi unum corpus in Christo*»¹¹⁹ si realizza quella purificazione-liberazione che non riguarda solo l'integralità interna di ciascun membro, bensì la relazione costitutiva che investe la totalità dei soggetti raggiunti. Per questo Agostino arriva a dire, in un suo sermone, che «*si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est*» e ciò fino a parlare (per il sacramento dell'Eucaristia) di *mysterium unitatis* che così si realizza come ricevuto, ancora, nella *fides*¹²⁰. L'incorporazione che si realizza in tale *mysterium*, se commisurata con la preclu-

¹¹⁶ «Questa via purifica tutto l'uomo (*totum hominem mundat*) [...] Infatti perché non si cercasse una purificazione a quella componente che Porfirio chiama intellettuale, un'altra a quella che chiama spirituale e un'altra al corpo stesso, il Purificatore e Salvatore che è sommamente veritiero e potente, ha assunto tutto l'uomo (*totum suscepit*). Fuori di questa via che mai è mancata al genere umano, né prima quando questi fatti si attendevano come futuri, né poi quando si rivelarono come passati, nessuno fu liberato, nessuno è liberato, nessuno sarà liberato» (*De civ. Dei* 10, 32, 2; PL 41, 314-315).

¹¹⁷ *De civ. Dei* 10, 32, 2; PL 41, 313.

¹¹⁸ «*Via ergo ista non est unius gentis, sed universalem gentium*» (*De civ. Dei* 10, 32, 2; PL 41, 314).

¹¹⁹ Cf. *De civ. Dei* 21, 25, 2-4. L'attenzione a questo passo ha prodotto svariati frutti di riflessione teologica a proposito del sacramento dell'eucaristia e sul costituirsi della Chiesa sul fondamento del (e come) *sacramentum corporis Christi*; non potendocene occupare in questa sede, rimandiamo ancora una volta il lettore alle riflessioni presenti in J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., pp. 267-276.

¹²⁰ *Serm.* 272, 1; PL 39, 1247-1248. «L'intima connessione fra Eucaristia e Chiesa, che – come ha scritto in merito M. Cristiani – resta centrale nel pensiero cristiano fino al Medioevo [...] trova nella riflessione agostiniana il più ampio e solenne sviluppo» (M. Cristiani, *Tempo rituale e Tempo storico, comunione cristiana e sacrificio*, cit., p. 25).

sione neoplatonica contro le dimensioni carnali del vivere, fa emergere potentemente l'inversione di pensiero di cui Agostino si rende protagonista nel suo *redde rationem* al cospetto di Porfirio. D'altronde, è stata proprio questa conquista di Agostino che ha fatto felicemente concludere al de Lubac che «più c'è mistero, più ci sono ragioni»¹²¹. Tutto questo, però, non costituirebbe ancora pensiero di Agostino se non comportasse la registrazione (anche qui le valenze storiche non sono fuori luogo ma trovano pieno invero insieme a quelle gnoseologico-educative) dell'accadere, con la *Ecclesia*, di un soggetto del tutto nuovo che si viene a costituire – ancora nell'orbita della riformulazione del plesso *mysterium/mysteria* – sulla scena storica del mondo:

il Dio vero e sommo non ha voluto che si sacrificasse ad alcuno, ma soltanto a sé [...] non perché egli abbia bisogno di qualche cosa (*rei egeat*), ma perché conviene a noi essere suoi (*res eius simus*) [...] Suo splendido e ottimo sacrificio siamo noi stessi, cioè la sua città (*nos ipsi sumus, hoc est civitas eius*) di cui noi celebriamo il mistero (*cuius rei mysterium celebramus*) con le nostre offerte, che sono note ai fedeli. La parola di Dio ha fatto udire per mezzo dei Profeti ebrei che sarebbero cessate le vittime che, come figura simbolica del futuro, offrivano i Giudei e che i popoli dell'Oriente e dell'Occidente avrebbero offerto un unico sacrificio (*unum sacrificium*), come constatiamo che già sta avvenendo (*iam fieri cernimus*)¹²².

Il «noi» (tutti e ciascuno) della *civitas* (*nos ipsi sumus, hoc est civitas eius*) è assunto all'interno della *res* del *mysterium* (*cuius rei mysterium celebramus*). La risposta di Agostino alla sfida epocale del paganesimo non ha inteso portare la *res* teologica della razionalità filosofica tra i *mysteria* della religione della *civitas* antica, ha invece scoperto nell'av-

¹²¹ «Traducendo il pensiero di sant'Agostino nel nostro linguaggio – premette il teologo – diremo che per lui ogni mistero, cioè ogni verità rivelata, è sacramento, cioè segno, e che dall'altra parte ogni sacramento, cioè ogni rito sacro, è esso stesso mistero, cioè ricco di verità da comprendere. L'unità del mistero e del sacramento così definiti si realizza al massimo grado nell'Eucaristia, centro del culto e della fede cristiana [...] Dell'intelligenza dell'Eucaristia come dell'intelligenza della Scrittura si deve dire con Agostino: *Intellectum valde ama*. Come si potrebbe sostenere che non ci son qui ragioni da cercare? Più c'è mistero, più ci sono ragioni» (H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, cit., pp. 295-296).

¹²² *De civ. Dei* 19, 23, 5; PL 41, 654-655.

venimento della *civitas Dei (eius)* la possibilità di riportare con ragioni la *civitas* – col *corpus*¹²³ del suo *Dei mysterium* – nel cuore di quella razionalità che, altrimenti, non ne trovava la *res* (*cuius rei mysterium celebramus*). Ma – da ultimo – se ci si chiede quale sia il fondamento teoretico di questo connubio, non si può non riandare, con lui, alla formulazione dei termini appropriati alla legittimazione giuridica del fenomeno *civitas* come *mysterium*. Se, infatti, una coesistente “socialità” connota, di norma, la vita della *civitas Dei*¹²⁴, è vero, tuttavia, che una tale norma s’ingenera per il fatto che

due amori dunque diedero origine a due città (*fecerunt itaque civitates duas amores duo*) – scrive nel celeberrimo passo del quattordicesimo libro del *De civitate Dei* – alla terrena l’amore di sé fino al disprezzo di Dio (*terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei*), alla celeste l’amore a Dio fino al disprezzo di sé (*caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*). Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore. Quella infatti esige la gloria dagli uomini (*quaerit ab hominibus gloriam*), per questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza (*Deus conscientiae testis maxima est gloria*). Quindi nella città terrena i suoi sapienti che vivono secondo l’uomo (*in illa sapientes eius secundum hominem viventes*), hanno dato rilievo al bene o del corpo o dell’anima o di tutti e due [...] «credevano di essere sapienti», cioè perché dominava in loro la superbia (*id est dominante sibi superbia*) in quanto si esaltavano nella propria sapienza (*in sua sapientia sese extollentes*). Nella città celeste invece l’unica sapienza dell’uomo è la pietà, con cui Dio si adora convenientemente (*qua recte colitur verus Deus*) perché essa attende il premio nella società dei santi (*societate sanctorum*)¹²⁵.

¹²³ Quanto al nesso semantico fra *corpus* e *civitas* e all’incidenza su di esso dell’elemento giuridico (romano?) si veda: J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, cit., pp. 265-267. L’autore, attraverso il ricorso al *Thesaurus linguae latinae*, parla di un uso *corporaliter* del termine *civitas*.

¹²⁴ Agostino fa valere questo principio rispondendo agli stoici: «Essi sostengono che la vita dell’uomo saggio è socievole, noi lo ammettiamo con significato più ampio (*amplius*). Infatti questa città di Dio (*ista Dei civitas*) [...] da dove inizierebbe all’origine o continuerebbe nell’evolversi o raggiungerebbe il fine dovuto se la vita dei credenti non fosse sociale (*socialis vita*)?» (*De civ. Dei* 19, 5; PL 41, 631-632).

¹²⁵ *De civ. Dei* 14, 28; PL 41, 436.

È, dunque, su questa soglia duale del binomio *amor/civitas*¹²⁶ che culmina l’itinerario teoretico di Agostino quanto a *mysterium/mysteria* di cui acquisisce – contestualmente alla versione *coelestis/Dei* – la rilevanza socio-ecclesiale. Dobbiamo poter concludere, insomma, che il plesso semantico *mysterium/mysteria* non si pone agostinianamente come rigidamente univoco, ma dipende dal contesto duale di *amor/civitas* nel quale viene compreso ed esperito. La *civitas terrena* esperisce *mysterium/mysteria* secondo quell’*amor sui usque ad contemptum Dei* che *quaerit ab hominibus gloriam* ed è dei *sapientes eius secundum hominem viventes*; la *civitas caelestis* lo esperisce secondo l’*amor Dei usque ad contemptum sui* per il quale *Deus conscientiae testis maxima est gloria* ed è per coloro che *serviunt invicem in caritate*¹²⁷. Nel primo dei due casi – come abbiamo visto – il pensiero «*per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nullo modo potuit pervenire*», nel secondo l’unica sua dignità – poiché ne stabilisce la statura ultima – è vivere, conoscere e operare «*ut sit Deus omnia in omnibus*»¹²⁸. Al regime di *factio* del primo succede quello di *revelatio* nel secondo. In un contesto di totale indifferenza (dualismo) tra *civitas* e pensiero che caratterizza la razionalità filosofica antica, il *De civitate Dei* risponde attestando la prima su quel terreno del secondo nel quale si decide della sua statura ultima quanto a verità, conoscenza e salvezza. Il *mysterium* come *civitas/caritas/amor* è, comunque, attinto da Agostino come unica riscossa del vero e della conoscenza sul mondo delle religioni.

Stante la provocazione iniziale dalla quale abbiamo preso le mosse, converrà trattenere quanto segue.

Per «attribuire al cristianesimo il suo posto nell’ambito della razionalità filosofica» Agostino si è trovato a dover fare i conti con la debilità teoretica della versione antica (pagana) di essa; si è visto costretto a dover rimuovere da questa pregiudiziali – considerate formalmente

¹²⁶ Sulle implicazioni e i significati di un tale approdo cf. ancora il nostro *Ragione, religione, città*, cit., pp. 486-538 (l’argomento in questione è, appunto, l’avvenimento della *civitas Dei* e il duplice regime fondativo del pensiero).

¹²⁷ In essa è, altresì, notevole la scoperta dell’equivalenza scritturistica di *amor* e *caritas*: «*caritas appellatur, sed amor quoque*» (*De civ. Dei* 14, 7, 1; PL 41, 410).

¹²⁸ È la conclusione paolina che Agostino adotta in *De civ. Dei* 14, 28; PL 41, 436. Il riferimento paolino è al cap. 15 della prima Lettera ai Corinti.

intrascendibili – che la precludevano ad ogni possibilità di *revelatio* così come la privavano epistemologicamente (aprioristicamente) di una sua propria *res* teologica. Egli la trova impotente a dare una *res* teologica distinta ai *mysteria* della religione civile dei *mores*. In un tale contesto problematico, nella polemica *contra paganos* su cui è incentrato il *De civitate Dei*, perviene al suo obiettivo conferendo a *mysterium/mysteria* la *res* che la sua ragione ha rinvenuto grazie alla cristiana *revelatio* e attraverso la diretta esperienza della *civitas Dei*, parte integrante di quella *res* misconosciuta alla versione pagana della *civitas*. Egli si è reso, così, protagonista della scoperta di una razionalità filosofica per la quale non solo *mysterium* e *revelatio* non sono in antitesi ma, a più forte ragione poiché epistemicamente associati nella comune prospettiva metodologica, la seconda è condizione di cui il primo vive e si alimenta.

L'ancoramento storico del senso stesso di *mysterium* determina i *mysteria* come atti di Dio nella storia (*indebita Dei gratia*). Ne deriva un loro profittevole significato per il rinvenimento storico delle ragioni, rinvenimento cui l'uomo s'applica a motivo del suo originario e coesenziale interesse al vero. Ciò non contraddice, bensì collabora, corroborandola, all'attestazione dell'unico *mysterium* divino attraverso il suo attualizzarsi nel contenuto esperienziale dei *mysteria*. Con ciò esso si propone al riconoscimento e alla verifica dell'umana ragione nel suo concreto esercizio storico-esistenziale.

Nel *De civitate Dei*, essendo il plesso *mysterium/mysteria* inserito a pieno titolo nell'ambito del duplice regime fondativo del pensiero/*civitas* e della sua verità (*fecerunt itaque civitates duas amores duo*), per ciò stesso – come ha acutamente osservato H.U. von Balthasar – questo mistero «non è un qualche aldilà della verità, ma è una sua proprietà immanente»¹²⁹.

¹²⁹ H.U. von Balthasar, *Wahrheit der Welt, Theologie*, vol. 1, Einsiedeln 1985; tr. it., *Verità del mondo*, Milano 1989 (da cui citiamo), p. 135.

III.

PENSARE DE-CIVITATE: RIPERCORRENDO IL LIBRO XIX DELL'OPERA¹

È venuto il momento di verificare il nuovo impulso che il quadro teoretico finora delineato ingenera nel ripensamento agostiniano del fenomeno stesso della *civitas*. Vale la pena operare una tale verifica al fine di stabilire i termini con cui questo ripensamento abbia potuto conseguire l'unicità e l'originalità del suo apporto nella storia del pensiero: l'aver istituito, cioè, in una inscindibilità normativa la correlazione filosofica tra pensiero e *civitas*.

1. LA SITUAZIONE CRITICO-PROBLEMATICA DI UN RAPPORTO E LA VERIFICA DI UN'EREDITÀ

Al di là di un freddo quanto inutile excursus filologico, ci è qui sufficiente rilevare come, già nel XV libro del suo *De civitate Dei*, sant'Agostino opera una ben precisa associazione fra la nozione di *civitas* e quella di *societas* assimilando il significato dell'una a quello dell'altra: «essa (sc. *civitas*) non è nient'altro che una moltitudine di uomini uniti da un determinato rapporto sociale»². Una tale associa-

¹ Le pagine che costituiscono questo capitolo fanno parte del volume scritto in collaborazione con G. Ricciardi: G. Ricciardi - G. Fidelibus, *Persona e società. Forme e problematiche di un rapporto*, cit., pp. 95-198; la versione che qui presentiamo – pur mantenendo invariati i contenuti – risulta riformulata nella titolazione dei capitoli oltre che nella articolazione dei vari passaggi argomentativi. Aggiungiamo pure che in questo capitolo terzo la traduzione italiana dei passi citati dal *De civitate Dei* seguirà la versione curata da L. Alici: Agostino, *La città di Dio*, Milano 1987, 1997⁴, da cui citeremo.

² «Civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata» (traduzione ritoccata), *De civitate Dei* 15, 8, 2; PL 447. La stessa assimilazione è rinvenibile in *De civitate Dei* 14, 1 e in 15, 1, 1. Il contributo, storicamente documentabile, offerto dalla diffusione del cristianesimo nell'Impero Romano, ad una cultura della città è esplicitamente riconosciuto dallo storico P. Brown il quale

zione risulta a noi di non scarso rilievo, dati gli sviluppi e le implicazioni che essa avrà non solo nell'affronto del nostro tema, bensì anche sullo spirito stesso del pensiero agostiniano in proposito.

Si impone qui innanzitutto un'osservazione di tipo storico-culturale. Nel contesto dal quale il passo è tratto, infatti, sant'Agostino considera le origini della *civitas* così come hanno luogo all'interno della tradizione scritturistica veterotestamentaria. Egli argomenta intorno alla nascita della città dopo gli avvenimenti raccontati nel libro della Genesi a riguardo di Caino e Abele. Con ciò e nello stesso tempo, tuttavia, egli fa propria una diffusa e rinata sensibilità intorno alla questione "città" dopo gli eventi infausti del 410 che segnano la caduta di Roma a causa dell'invasione dei barbari di Alarico.

Se Roma, con il suo Impero, aveva mantenuto vivo l'ideale greco della *polis* attraverso il corrispettivo della *civitas*, con Agostino questa viene assunta e conservata come la questione su cui un'intera civiltà può non solo sopravvivere, ma crescere e svilupparsi. Il *De civitate Dei* assume con ciò una valenza storico-culturale di portata veramente universale. È risaputo l'intento apologetico col quale sant'Agostino apre quest'opera: quello di difendere un'altra città rispetto a quella che volgeva al tramonto.

Pur tuttavia, ci preme sottolineare subito l'importanza del prendere a tema la nozione di *civitas* da parte del Vescovo di Ippona: essa è la questione – e non una delle tante di cui darsi pensiero. Scrivere e pensare *de-civitate* è assunto, dunque, come compito storico: «*magnum opus et arduum sed Deus adiutor noster est*»³. Su tale compito

scrive: «Nel 410 il re dei Visigoti Alarico saccheggiò Roma [...] Il cristianesimo, ad esempio, si era diffuso dentro il mondo romano allargando i confini tra "i barbari interni" dell'Impero e la cultura classica: i vescovi cristiani non si erano nemmeno sognati di mandare missionari presso i "barbari esterni" al di là delle frontiere romane. Il cristianesimo, se mai, aveva fatto sì che gli uomini si identificassero maggiormente con un modello di vita urbano: i suoi centri più importanti si trovavano lungo le rive del Mediterraneo», P. Brown, *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971; tr. it. a cura di M.V. Malvano, *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Einaudi, Torino 1974 (da cui citiamo), pp. 87-88.

³ *De civ. Dei* 1, *Praefatio*. Sull'origine del problema del *De civitate Dei* e sulla storia delle questioni che vi sono trattate, nonché sulla fecondità del pensiero che sant'Agostino vi formula, indichiamo come irrinunciabile la lettura di É. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit. (sulla questione delle origini del problema si vedano, in particolare, pp. 13-46). Ancora più in dettaglio scende J. Ratzinger quando scrive: «Solo movendo

egli scopre "accomunati" pagani e cristiani – vedremo poi con quali diversità – e ci costringe ad una lettura più genuinamente filosofica. Egli, facendo suo un dramma storico – scrive reagendo immediatamente alle violenze barbare di cui la città di Roma è oggetto – non si attarda su cavilli teologici, ma indica dove sta il punto per i primi come per i secondi operando una scelta di campo a riguardo: o scrivere e pensare *de-civitate* o non pensare né scrivere affatto. Così si capisce la non accessoria conclusione della *praefatio*: «Perciò anche nei confronti della città terrena [...] non si deve passare sotto silenzio, se si presenta l'occasione, ciò che richiede la tematica dell'opera»⁴. Tutto, perciò, sembra portarci a credere che sant'Agostino, proprio mentre fa sua la tradizione greco-romana sul tema della *civitas*, si accinge a dischiudere a questa la novità di una prospettiva che è *altra*, diversa, senza che ciò suoni necessariamente come istituzione di un conflitto: «Nella storia del pensiero umano – fa notare, infatti Gilson – la nozione di società non ha forse mai subito metamorfosi paragonabile a questa per profondità né, trasformandosi, ha provocato una simile

di qua possiamo pure comprendere come l'idea della *polis* potesse conservare la forza per consentire ad Agostino una così gigantesca trasformazione di quest'idea nella realtà cristiana – una trasformazione che era destinata ad essere fraintesa nel momento in cui fosse stata dimenticata l'antica *civitas*», J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 272.

⁴ «Unde etiam de terrena civitate, [...] non est praetereundum silentio quiddam dicere suscepti huius operis ratio postulat et facultas datur», *De civ. Dei* 1, *Praefatio*; PL 41, 13. Tratteniamo in questo contesto l'osservazione di de Lubac quando, rilevando la duplice dimensione personale e collettiva dell'opera, la definisce come una "drammatica cristiana": «C'est une "drammatique chrétienne"», H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, cit., p. 271. Il *De civ. Dei* infatti, mentre non è scritto in polemica contro "eretici" – come invece è stato per altre opere di Agostino – si differenzia dallo stile delle *Confessioni* come anche da quello più "teologico-scolastico" del *De Trinitate*. Si tratta di un'opera che ha la città non solo come tema ma anche come interlocutore: cristiani e pagani insieme ne sono destinatari e protagonisti. Conveniamo, perciò, col giudizio complessivo espresso dal Gilson sul significato di quest'opera quando scrive: «Se l'opera s'intitola *La Città di Dio* gli è che essa prende il titolo dalla migliore (quella "di Dio"), ma racconta la storia di entrambe. Agostino non s'ingannava dunque circa il vero oggetto della sua opera. Iniziata sotto la pressione delle circostanze, suggerita, forse dalla domanda di quello stesso Marcellino cui è d'altra parte dedicata, essa si propone ben altro che la giustificazione della Chiesa da un'accusa contingente. Il dramma di cui essa intende narrare le vicende e cogliere il significato è di ampiezza cosmica, poiché si confonde con la storia stessa del mondo», É. Gilson, *La Città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 45.

dilatazione di prospettive. Qui la città fa qualcosa di più che estendersi fino ai confini della terra e del mondo: lo include e lo spiega fino a giustificare l'esistenza stessa»⁵.

Volendo logicamente procedere nella nostra lettura non risulta meno necessaria una particolare osservazione che, mentre è di ordine filologico, non risulterà senza un rilievo di tipo filosofico-teoretico. Se è a tema la "persona" e il suo configurarsi nella avventura "sociale", c'è da rilevare subito lo scarso ricorrere del termine stesso in tutta l'opera (non più di quattro o cinque volte) nonché la mancanza, in sant'Agostino, di quella centralità che tale nozione ha avuto in epoche successive: quella moderna e contemporanea (il "personalismo" è fenomeno culturalmente e filosoficamente rinvenibile solo nel nostro secolo in termini più precisi).

Sul termine "persona" diremo subito che lo stesso sant'Agostino, oltre a non farne questione esplicitamente e a limitarne l'uso, non di rado esprime la sua perplessità quando si vede "costretto" ad assecondarlo. Tutto ciò è facilmente documentabile, ad esempio, in un'opera non sospetta di disimpegno teologico-filosofico qual è il *De Trinitate*. Nel settimo libro del *De Trinitate*, al capitolo quarto, ad esempio, egli tradisce spesso e in diversi modi tale perplessità. Essendo a tema la trinità divina e la denominazione concettuale greca e latina di quelle che sono tuttora denominate come tre "persone", egli sottolinea con un «affinché potessimo esprimere in qualche modo ciò che in nessun modo si può spiegare»⁶ la difficoltà inerente all'espressione concettuale e terminologica della realtà trinitaria aggiungendo che «ci si è accontentati di queste espressioni per rispondere qualcosa quando si chiede che cosa sono i tre»⁷. Se, tuttavia ciò va riferito alla strutturale ineffabilità-dicibilità della realtà trinitaria, sant'Agostino non manca di applicare in modo più proprio le sue perplessità all'uso del termine "persona" e perciò fa notare che «qui (nella trinità divina), dove non

c'è alcuna differenza di essenza, occorre anche che queste realtà abbiano un nome specifico, nome che tuttavia non si trova. Perché persona è un nome generico, tanto che lo si può applicare anche all'uomo, sebbene sia così grande la distanza fra l'uomo e Dio»⁸. Si tratta dunque di un termine la cui formulazione nasce da inadeguatezza di linguaggio e da irreperibilità di termini migliori ad indicare la particolarità delle tre realtà che non recano differenza di essenza. A ciò sant'Agostino aggiunge la parzialità dovuta alla sua "genericità" nonché alla sproporzione fra la realtà divina e quella umana a cui è applicata.

Altro motivo di disagio proviene, a detta del nostro, dal fatto che neppure la S. Scrittura fa uso di tale termine – e a ciò il vescovo d'Ip-pona attribuisce grande valore, data la matrice "teologica" della questione! («Ma non troviamo nemmeno che la Sacra Scrittura parli di tre persone»⁹). Constatando ancora una volta la derivazione dell'uso del termine dall'indigenza del linguaggio, egli risulta ancora più esplicito quando, nel quinto libro, conclude chiaramente: «Tuttavia se si chiede che cosa sono questi tre (Padre, Figlio, Spirito Santo), dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema dell'umano linguaggio. Certo si risponde: "tre persone", ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà»¹⁰. Se tuttavia si chiedesse all'opera agostiniana una risposta sintetica e propositiva intorno al senso proprio del termine "persona" non si resterebbe senza, pur rimanendo ferme tutte le perplessità fin qui rilevate. Si scopre così che al capitolo sesto del settimo libro del *De Trinitate* sant'Agostino determina in senso propositivo tale espressione rilevandone la caratteristica fondamentale secondo la quale egli la intende: «per Dio essere ed essere persona non sono cose diverse, ma assolutamente la stessa cosa. Se essere è un

⁸ «Hic vero ubi nulla est essentiae diversitas, oportet ut speciale nomen habeant haec tria, quod tamen non invenitur. Nam persona generale nomen est, in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et Deum», *De Trin.* 7, 4, 7; PL 41I, 940.

⁹ «Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus», *De Trin.* 7, 4, 8; PL 41I, 941. E aggiunge: «Quod enim de personis secundum nostram...», *ibid.*, sottolineando la paternità latina dell'uso rispetto alla tradizione greca.

¹⁰ «Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen, tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur», *De Trin.* 5, 9; PL 41I, 918 (il corsivo è nostro). Lo stesso concetto è ribadito in *De Trin.* 8, 1; PL 41I, 947.

⁵ E. Gilson, *La Città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 46.

⁶ «ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus», *De Trin.* 7, 4, 7; PL 41I, 939 (la versione italiana a cui qui ci riferiamo è quella a cura di G. Beschin, NBA, Città Nuova, Roma 1973). Così egli fa notare la paternità latina dell'uso del termine *persona* rispetto alla tradizione greca la quale si limitava a diversificare il termine *essenza* (una essenza) da quello di *sostanza* (tre sostanze).

⁷ «placuit ita dici, ut diceretur aliquid cum quaeretur quid tria sint», *ibid.*

termine assoluto, persona invece *relativo*, chiameremo allora il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo tre Persone, allo stesso modo che chiamiamo certi uomini tre amici, o tre parenti, o tre vicini per le loro mutue *relazioni*, non per quello che ognuno è in senso assoluto»¹¹ (i corsivi sono nostri).

Ne ricaviamo, dunque, che il senso più proprio che sant'Agostino dà al termine "persona" è quello di *relazione*, vale a dire "rapporto" e che, al di là di un suo uso strettamente "teologico", esso non va applicato se non permanendo in questo contesto originario di significato. Anzi, il paragone stesso fatto dall'Ipponate con il contesto delle relazioni umane conforta questa nostra deduzione. Si smette dunque di applicare il termine "persona" in senso agostiniano ogni qualvolta si esca da quest'orizzonte formale di significato. Esso, infatti, consente di indicare più propriamente realtà umane e divine evitando ogni univoca attribuzione all'uno o all'altro dei contesti.

Ci accingiamo ora, in forza di quest'acquisizione (persona = relazione), a verificare la modalità di applicazione del concetto di persona-relazione a quello di società (*societas*) così come il nostro la prospetta nel libro XIX del *De civitate Dei*, libro nel quale – tra l'altro – i termini *societas* o *sociale* ricorrono statisticamente con maggiore frequenza rispetto agli altri libri.

Allo scopo di trattare dei fini propri dell'una e dell'altra città «de civitatis utriusque [...] debitis finibus», sant'Agostino apre il libro diciannovesimo con un'ampia digressione intorno alla questione del fine ultimo e della felicità così come era stata prospettata dalle filosofie allora più in voga e di cui Varrone aveva operato una sorta di sintesi enciclopedica nel suo libro *La filosofia*, di cui abbiamo notizia solo

¹¹ «non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative; sic dicamus tres personas. Patrem et Filium et Spiritum Sanctum quem ad modum dicuntur alicui tres amici, aut tres propinqui, aut tres vicini, quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum», *De Trin.* 7, 6; PL 411, 943. Gli farà eco autorevolmente san Tommaso d'Aquino, quando, nella sua *Summa Theologiae* scriverà «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem», *Summa Theol.* I, q. 29, a. 4: l'edizione da cui citiamo è quella delle Ed. Studio Domenicano, Bologna 1984. Si vedano anche: *De Trin.* 2, 11, 20; 2, 18, 34-35. Per una più attenta e scrupolosa ricognizione terminologica sul *De civitate Dei* di sant'Agostino invitiamo a consultare l'indice analitico posto alla fine dei tre volumi della tradizione di D. Gentili, pp. 523-697.

grazie a questa medesima digressione agostiniana, essendo andato perduto. Ricostruendo le posizioni di Varrone sulle 288 teorie rinvenibili intorno al problema, egli annota che il numero delle dodici teorie originarie elencate dallo stesso Varrone non può che essere raddoppiato – a giudizio di questi – in ragione del loro necessario sdoppiamento nel caso che ciascuna di esse, invece che essere riferita al singolo uomo, venisse estesa all'ambito della vita associata: «Questo numero poi – scrive sant'Agostino riferendosi alle 12 scuole – viene a raddoppiarsi chiamando in causa una specificazione dovuta alla vita sociale; infatti chiunque segua una di queste dodici scuole indubbiamente si comporta in questo modo o esclusivamente per se stesso o anche per un compagno, per il quale deve volere ciò che vuole per sé»¹². Così, quando egli si trova a verificare l'impostazione del rapporto tra vita associata e ricerca filosofica del fine del bene e del male, è costretto a constatare, nella forma delle teorie elencate, una separazione che tocca anche la relazione tra vita associata e stati di vita (contemplazione, attività, l'una e l'altra insieme): «Una questione dunque è quella che riguarda il fine del bene e del male, che produce le singole scuole filosofiche e altre sono le questioni relative alla vita sociale, ai dubbi degli accademici, al contegno e al tenore di vita dei cinici, ai tre generi di vita contemplativa, attiva o mista, nessuno dei quali affronta il problema del fine del bene e del male»¹³. Ma, a fronte di ciò, sant'Agostino, concludendo questa sua ricognizione, da una parte esprime la sua sintonia con Varrone attraverso Cicerone proprio rispetto al rap-

¹² «Sed iste quoque numerus duplicatur adhibita una differentia, socialis videlicet vitae: quoniam quisquis sectatur aliquam istarum duodecim sectarum, profecto aut propter se tantum id agit, aut etiam propter socium, cui debet hoc velle quod sibi», *De civ. Dei* 19, 1, 2; PL 41, 622. La sintesi di tutta questa digressione sul tema del fine ultimo, del sommo bene sant'Agostino la trarrà all'inizio del quarto capitolo del medesimo libro. Valga, per ora, la definizione che dà in apertura del libro: «Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit; et finem mali non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducatur. Fines itaque isti sunt, summum bonum, et summum malum», *De civ. Dei* 19, 1; PL 41, 621.

¹³ «Alia est igitur quaestio de finibus bonorum et malorum, quae unamquamque philosophorum sectam facit: et aliae sunt quaestiones de sociali vita, de cunctatione Academicorum, de vestitu et victu Cynicorum, de tribus vitae generibus, otioso, actioso, et ex utroque modificato; quarum nulla est, in qua de bonorum et malorum finibus disputatur», *De civ. Dei* 19, 2; PL 41, 624.

porto esistente fra vita felice e vita associata e, dall'altra, esige che una questione come questa venga affrontata non in riferimento alle vaghe opinioni degli umani (quantunque filosofi), ma in forza di un giudizio che investa la realtà stessa delle cose. Relativamente alla prima questione (rapporto fra vita felice e vita associata) riferisce come gli Accademici – nella figura di Antioco d'Ascalona, maestro di Cicerone e al quale lo stesso Varrone si richiama – «evidenziano anche il carattere sociale di questa vita beata che ama il bene degli amici per se stesso, come se fosse il proprio, e che desidera per essi ciò che si desidera per sé»¹⁴. Relativamente alla seconda, invece, egli vi giunge non senza aver eloquentemente citato i riferimenti autorevoli di queste posizioni, vale a dire Varrone, Cicerone e Antioco d'Ascalona per risalire, infine, ai vecchi Accademici ai quali Varrone stesso attribuirebbe la paternità primaria: «Varrone – annota il Nostro – attesta che questi furono le idee e gli insegnamenti degli antichi accademici, sulla base di Antioco, maestro di Cicerone e suo, il quale però secondo Cicerone in moltissime cose sembrerebbe più stoico che accademico. Ciò a noi interessa ben poco, poiché dobbiamo esprimere un giudizio sulle cose, piuttosto che dare grande importanza alle opinioni degli uomini»¹⁵.

La conclusione di sant'Agostino ci offre l'occasione per un rilievo di non poco conto. Egli infatti, contro ogni lettura superficiale, non intende qui annullare il valore della sua ricognizione precedente sul fine ultimo della vita umana, tacciando come filosoficamente non interes-

¹⁴ «Hanc vitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua, eisque propter ipsos hoc velit quod sibi», *De civ. Dei* 19, 3, 2; PL 41, 627.

Segue poi una serie di localizzazioni in cui si specifica analogicamente questa caratteristica sociale della vita felice: la casa dove si viva quotidianamente («sive in domo sint»), il contesto e l'ambiente in cui essa è posta («sive in loco, ubi domus eius est...»), la città e i cittadini con i quali si rapporta («sicuti est urbs... cives»), il mondo tutto («sive in toto orbe... gentes») e infine l'universo intero («sive in ipso mundo... coeli et terrae... deos... Angelos»), *ibid.* Ma sant'Agostino riprenderà assumendo, di diritto, questo «assetto» della questione come pensiero suo sebbene declinato secondo una diversa prospettiva filosofica: cf. *De civ. Dei* 19, 12, 1 ove mette a tema la pace nei rapporti.

¹⁵ «Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres, Varro asserit, auctore Antioco, magistro Ciceronis et suo, quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum, quam veterem Academicum vult videri. Se quid ad nos, qui potius de rebus ipsis iudicare debemus, quam pro magno de hominibus quid quisque senserit scire?», *De civ. Dei* 19, 3, 2; PL 41, 627.

sante la ricostruzione del pensiero accademico fatta da Varrone: l'affermazione riveste invece una valenza metodologica decisiva segnando il momento in cui l'Ipponate «assume», per dir così, e fa proprie le movenze «sociali» del pensiero ciceroniano e varroniano trasponendole all'interno di quel quadro di pensiero che egli subito dopo qualifica come proprio della *civitas Dei*. Egli dice così la vera ragione per cui si è intrattenuto sull'opera di Varrone: di essa non intende valorizzare la semplice ricostruzione delle pur autorevoli opinioni umane, bensì qualcosa che tocchi il pensiero laddove questo è impegnato in un giudizio sulla realtà stessa delle cose e, a questo fine, far tesoro di quelle posizioni accademiche che Cicerone stesso aveva assimilato attraverso Antioco d'Ascalona e rielaborate nel suo *De finibus bonorum et malorum*. Il «sed quid ad nos... scire?» (ma cosa importa a noi sapere?) non è da riferirsi ai contenuti propriamente filosofici esposti da Varrone, bensì allo scopo e al modo con cui questi li ha presentati nel suo libro. Così è di ciò che attiene anche al carattere propriamente sociale della vita beata: essa – così come è prospettata dagli Accademici – non tocca sant'Agostino se non in quanto possa essere assunta in un giudizio filosoficamente pregnante sulla realtà, se non in quanto c'entra-con-la-realtà («de rebus ipsis iudicare»). Si scopre così che, sul tema *persona-società*, sant'Agostino non solo traslascia il suo proverbiale legame con il pensiero di Plotino, ma – e questo vorremmo sottolineare – muove i suoi passi più decisivi proprio dalle posizioni accademiche così come la cultura romana glielne trasmette (Varrone, Cicerone) e con la pretesa di dar loro una nuova, profonda valenza filosofica proprio nel momento in cui lo stesso sant'Agostino si accinge – nel rigo successivo – a scrivere (parlare) a nome della *civitas Dei* in proposito! Scrive infatti iniziando il quarto capitolo: «Se quindi ci si domanda che cosa risponde la città di Dio a ciascuna di tali questioni...»¹⁶. L'intero corso di questo capitolo quarto sembrerebbe infatti

¹⁶ «Si ergo quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat...», *De civ. Dei* 19, 4, 1; PL 41, 627. Con quest'ultima nostra osservazione prendiamo chiaramente le distanze dal giudizio espresso da K. Flasch secondo il quale, invece, sant'Agostino avrebbe ignorato la concezione greca di ragione col suo dinamismo dialettico e politico e «non vide altra via d'uscita che non fosse quella di sistemare l'esperienza del naufragio in modo antifilosofico e antiumanistico», K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, Nordlingen 1980; tr. it. a cura di C. Tugnoli, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983, da cui citiamo, p. 88.

una requisitoria – quando non addirittura un lamento funebre – sulla fragilità della condizione umana. Pur tuttavia non è così. Infatti, polemizza con gli stoici e con la loro pretesa di censurare la dura realtà dei fatti per costruirsi un mondo felice astraendosi da essa: «Hanno voluto invece – egli scrive – essere felici in questa vita e con incredibile vanità (*mira vanitate*) procurarsi da soli la felicità quanti crederono che il fine del bene e del male sia in questa vita»¹⁷. Egli, insomma, mette in guardia i pensatori stoici da questa *mira vanitas* del loro pensiero, che si attribuisce illegittimamente il potere di “procurarsi da soli la felicità”. Questa non si acquisisce da noi, o da soli (*a se ipsis*) ma implica “altri” (ritorna qui l’eco della nozione di persona come relazione), né di essa si dà luogo nella condizione umana presente poiché «noi non vediamo ancora il nostro bene e quindi è necessario cercarlo per credere»¹⁸.

Su questi punti invece si evince la diversità di ciò che risponde sant’Agostino – in questo caso voce della *civitas Dei*: l’identificazione del sommo bene con la vita eterna e la fonte di questa come rinvenibile in “altro”. Ritorneremo successivamente (vedi cap. IV) su questa

Qui è evidente la capacità del testo agostiniano di difendersi – per così dire – “da solo” rispetto a quelle “falsificazioni” di cui parla de Lubac e a cui il pensiero “politico” di sant’Agostino sarebbe stato sottoposto. In realtà, ora si tratta per noi di verificare in quali termini particolari sant’Agostino abbia portato a termine questa sua opera che noi definiamo invece genuinamente “filosofica” proprio nella sua capacità di valorizzazione della cultura greco-romana. È vero, comunque, che gli inizi del quarto capitolo del *De civitate Dei* entrano subito in polemica con certa pretesa di eloquenza con cui i filosofi tendevano ad affrontare il rapporto tra vita presente e sommo bene. Sant’Agostino, infatti, si schernisce con una domanda che sa di provocazione e sfida a tale pretesa: «*Quis enim sufficit, quantovis eloquentiae flumine, vitae huius miseriae explicare?*» («Chi riuscirà a dare una spiegazione alle miserie di questa vita con tutta l’eloquenza possibile?»), *De civ. Dei* 19, 4, 2; PL 41, 628.

¹⁷ «*Illi autem qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt [...] hic beati esse, et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt*», *De civ. Dei* 19, 4, 1; PL 41, 627. Egli smaschera la superbia stoica, che prima pretende di stabilire che la vita umana presente è felice e poi predica la necessità di abbandonarla, mostrandone l’evidente contraddizione: «*Quis usque adeo caecus est, ut non videat quod, si beata esset, fugienda non esset? Sed si propter infirmitatis pondus, qua premitur, hanc fugiendam fateantur; quid igitur causae est, cur non etiam miseram fracta superbiae cervice fateantur?*», *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 630. Qui, ovviamente, sant’Agostino sottende tutta la dottrina stoica intorno all’utilità del suicidio, come pratica tipica della vita del sapiente.

¹⁸ «*Neque bonum nostrum iam videmus, unde oportet ut credendo quaeramus*», *De civ. Dei* 19, 4, 1; PL 41, 627.

tematica particolarmente rilevante nell’impianto complessivo del nostro discorso. Per ora ci basti sottolineare questo profondo realismo con cui il Nostro si misura con la cultura del tempo e con le sue pretese di risposta a quelle che sono le questioni su cui si gioca il destino umano. Rimando il lettore alla lettura dei capitoli 4/5/6/7 del testo di Agostino per i dettagli con cui sono descritte le esperienze che pongono sotto scacco le pretese degli intellettuali di rendersi felici da sé. Tra queste esperienze, però, figura anche quell’insieme di mali che provengono all’uomo proprio dalla sua condizione di vita associata: «Ma chi riuscirebbe ad enumerare tutti i mali che abbondano nella società umana, nella tribolazione della condizione mortale? Chi riuscirebbe a valutarli?»¹⁹. Ciò, forse, può voler dire che, per il vescovo d’Ippona, allora, si ha da pensare il fenomeno sociale come puramente aggiuntivo o, comunque, esterno alla dinamica con cui il pensiero umano tende al fine ultimo e lo cerca nella vita presente? Per niente affatto. Anzi, c’è da convenire insieme agli stessi stoici su una diretta implicazione tra natura umana e fenomeno sociale e ancor di più fra “saggezza” e vita associata – tant’è che questa descrive la forma stessa della vita dei santi e l’intera dinamica della vita della *civitas Dei*: «La caratterizzazione sociale della vita del sapiente che essi (gli stoici) intendono dare, è da noi ancor più (multo amplius) apprezzata. Questa Città di Dio infatti [...] donde sarebbe venuta nel suo sorgere o si sarebbe sviluppata nel suo corso o come avrebbe raggiunto i suoi fini, se non fosse una vita sociale (*socialis vita*) la vita dei santi?»²⁰.

Nella misura in cui, dunque, la vita umana presente è tensione al fine ultimo, il fattore relazionale (società) descrive e rende possibile ciascun momento di essa: origine, corso e fine (termine). Ma se ci si

¹⁹ «*Sed in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis societas humana, quis enumerare valeat? quis aestimare sufficiat?*», *De civ. Dei* 19, 5; PL 41, 632. Su questo, tuttavia, sant’Agostino affianca, come destinatari della sua critica, anche vecchi Accademici e Peripatetici e le loro posizioni stranamente favorevoli all’utilità del suicidio, tema sul quale egli si è già ampiamente intrattenuto nel libro primo della medesima opera. È per noi occasione di richiamo, però, il fatto che, ancora una volta, egli citi parole di Cicerone per supportare ulteriormente le sue posizioni.

²⁰ «*Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus. Nam unde ista Dei civitas [...] vel inchoaretur exortu, vel progredieretur excursu, vel apprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum?*», *De civ. Dei* 19, 5; PL 41, 631-632 (i corsivi sono nostri).

chiede in cosa consista questo "ancor più" (*multo amplius*) con cui l'autore accampa pretese di originalità riguardo al tema della *socialis vita* come inerente alla natura umana e alla saggezza con cui la vita tutta viene condotta, si scopre la necessità di aprire a tale espressione tutto un altro orizzonte di senso grazie al quale, solo, quella originalità può aver luogo. Si tratta, in sintesi, di cercare alla nozione di *società* (*socialis vita*) una formulazione, un contesto di ragioni, una forma e un *locus* propri affinché essa *permanga* in tutta la sua pregnanza ontologica senza che obiezioni derivanti dalla fragilità delle varie forme in cui esistenzialmente è dato all'uomo di farne esperienza costringano ad abbandonarne proprio l'originaria pretesa di identificare la natura umana *tout court*. Scrive in proposito S. Cotta «Per il pensiero antico la giustificazione più solida e abituale, meglio ancora il fondamento primo del "politico" risiede nella socialità dell'uomo. Al riguardo sant'Agostino non ha dubbi e nel *De civitate Dei*, come nelle opere precedenti e successive, si conforma del tutto alla tradizione culturale greco-romana senza preoccupazioni di originalità. La socialità dell'uomo gli appare un principio di ovvia constatazione, valido, quindi, non soltanto per il sapiente ma per tutti [...]. La socialità, infatti, è un dato naturale della vita animata, che si manifesta in maniera spiccata nel genere umano [...]. L'uomo è dunque per natura un ente sociale, un ente in relazione, perciò è la sua struttura stessa a spingerlo ad associarsi in modo concreto e determinato [...]. La socialità è dunque principio costitutivo, ontologico, dell'uomo ed è di per sé, principio attivo»²¹.

Gli è che sant'Agostino prende sul serio la realtà dei fatti e, proprio per questo, elenca quei punti in cui la vivida esperienza esistenziale della vita associata sembra far entrare in un'insanabile strettoia (o contraddizione) la pur legittima pretesa "ontologica" della *socialis vita* sulla natura umana. Ad esempio quello che ha luogo nei rapporti amicali o familiari: «Certamente vi è di solito o vi deve essere un'amicizia più stretta di quella che lega quanti abitano nella stessa casa? Tuttavia si può forse trarre da ciò motivo di sicurezza, quando spesso sono scaturiti tanti mali dalle loro insidie nascoste, ben più amari

²¹ S. Cotta, *Introduzione a La città di Dio*, Città Nuova, Roma 1978, da cui cito, vol. V/1, pp. CXL-CXLI.

quanto più dolce era la pace ritenuta sincera mentre era frutto di un'astuta menzogna? Ciò tocca il cuore di tutti, fino a farlo gemere, come dice Cicerone...»²². Questo medesimo stato di cose è segnalato in ciascuno degli ambiti della vita sociale: la città, le amicizie, i processi, il mondo intero fino, addirittura, agli esseri dell'aldilà. Eppure l'amicizia alletta e conforta («Chi volesse impedire tutto ciò [la tristezza per la scomparsa di amici], impedisca, se ci riesce, i dialoghi amichevoli, spezzi o proibisca ogni affetto dell'amicizia, disgreghi con inumana insensibilità i legami spirituali che sono alla base di tutte le necessità umane, o almeno decida che dobbiamo servircene, senza che la nostra anima ne ricavi soddisfazione»²³) e i giudici continuano a sedere nei tribunali nonostante la possibilità dei loro errori di giudizio²⁴ nel bel mezzo dei momenti più critici della vita sociale. Persino la diversità di lingua sembra costituire, tuttavia, obiezione ai rapporti sociali, talché «visto che non riescono a comunicarsi reciprocamente i propri sentimenti, non serve a nulla per associarli una così grande affinità di natura [...] tanto che l'uomo sta più volentieri con il suo cane che con un altro uomo»²⁵.

Non vorremmo insistere oltre il necessario ma ci appare, ora, il contenuto della sfida posta dal Nostro al pensiero greco-romano: ciò

²² «Qui porro inter se amiciores solent esse, vel debent, quam qui una etiam continentur domo? Et tamen quis inde securus est, cum tanta saepe mala ex eorum occultis insidiis exstiterint; tanto amariora, quanto pax dulcior fuit; quae vera putata est, cum astutissime fingeretur? Propter quod omnium pectora sic attingit, ut cogat in gremium, quod ait Tullius», *De civ. Dei* 19, 5; PL 41, 632. Analogamente ciò ha luogo per il caso della città: «Si ergo domus commune perfugium in his malis humani generis tuta non est, quid civitas, quae quanto maior est, tanto forum eius litibus et civilibus et criminalibus plenius», *ibid.*

²³ «Quam qui prohibet, prohibeat, si potest, amica colloquia, interdicat amicalem vel interdicat affectum, omnium humanarum necessitudinum vincula mentis immiti stupore disrumpat; aut sic eis utendum censeat, ut nulla ex eis animum dulcedo perfundat», *De civ. Dei* 19, 8; PL 41, 635.

²⁴ Cf. *De civ. Dei* 19, 6; PL 41, 633.

²⁵ «Quando enim quae sentiunt, inter se communicare non possunt [...] nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae: ita ut libentius homo sit cum cane suo, quam cum homine alieno», *De civ. Dei* 19, 7; PL 41, 634. Si associ a questa dolorosa constatazione di sant'Agostino quella intorno all'insanabile distacco fino all'incomunicabilità fra i viventi e gli esseri dell'aldilà (cf. *De civ. Dei* 19, 9; PL 41, 635-636).

che è in discussione non è il fatto che la città umana consista nella sua tensione alla felicità come il fine ultimo – su cui tutto il pensiero platonico e aristotelico aveva già detto tutto, o quasi tutto, il necessario – e non è neppure la valenza ontologica della dimensione *sociale* relativa all'umana natura. La domanda con la quale sant'Agostino eredita la tradizione greco-romana è se, di fronte alla provocazione di queste circostanze storico-esistenziali, sia ancora pensabile una *socialis vita* dalla quale – di diritto e, quindi, di fatto – l'uomo possa trarre beneficio nella sua tensione al fine ultimo.

È possibile una *humana societas* in cui la presente condizione umana possa trarre la certezza di un bene (fine ultimo) che consenta all'uomo l'esercizio di una sovranità, di una libertà dentro e attraverso le miserie dalle quali, al momento, il suo associarsi sembra essere posto sotto scacco? Insomma, di fronte ad una società che crolla sant'Agostino si chiede, con tutto il mondo pagano, se si dia ancora per l'uomo la possibilità di una società in cui la vita umana sia ancora ragionevolmente pensabile come ontologicamente vocata alla felicità. Dalla risposta a questa domanda dipende, dunque, la possibilità di parlare ancora a ragione di una socialità come «principio costitutivo, ontologico, dell'uomo» (S. Cotta).

In ciò noi ravvisiamo anche la chiave di volta di tutta l'opera *De civitate* con la quale il vescovo d'Ippona si è imposto alle generazioni successive.

Al fondo non si tratta neppure di offrire un'etica più "forte", al fine di supportare le lacune di quella pagana di fronte al degrado politico e morale in cui versa l'intera società romana prima e dopo l'invasione barbarica. Si tratta, invece, da una parte, di riconoscere che le strettoie a cui perviene il pensiero greco-romano e tutta l'etica pagana a riguardo di tale argomento sono quelle a cui giunge l'uomo tout court (vedi elogio del giudice romano che, pure, siede al suo posto nonostante lo sfacelo sociale circostante; cf. *De civ. Dei* 19, 6), dall'altra di constatare la necessità di un *altro* locus perché la portata ontologica della dimensione sociale della natura umana si mantenga teoreticamente valida e non receda a livello di una inconsistente valenza *etica* e, infine, di evitare fughe in un pensiero che noi oggi definiremmo "utopico".

Tutta la seconda parte dell'opera si apre sotto l'egida di questa ulteriore e parallela provocazione: se sia o meno possibile un pensiero

che, per essere "sociale" o "politico", abbia proprio nell'essere la sua originaria paternità giuridica in modo tale che quello finora adottato (quello greco-romano per intenderci) non abbia a dover abbandonare o evadere la vita sociale presente – su cui pure esercita la sua sovranità – per nessun posto (*utopia*).

Ecco perché sant'Agostino si può porre già come erede di quel profondo realismo del pensiero giuridico romano (vedi Cicerone) e come "geneticamente" agli antipodi di ogni tentazione "utopica" del pensiero. Per chiarire tutto ciò, tuttavia, ci accingiamo a rintracciare nella seconda parte del libro XIX presa in considerazione quelle forme e luoghi di pensiero con cui il Nostro sostiene e porta avanti questa sua sfida che, proprio mentre è di natura genuinamente teoretica, assume una portata storiografica sicuramente notevole per tutta la storia della cultura.

Il nota bene che lo stesso sant'Agostino c'impone è che una tale opera di ripensamento non è di natura "etica" poiché, appunto, ogni tentativo di questa specie si pone ancora al di qua di quella soglia sulla quale l'opera medesima ha luogo e senso. Il monito del vescovo d'Ippona a riguardo è perentorio quando redarguisce gli intellettuali del tempo sottolineando: «Hanno voluto invece essere felici in questa vita e con incredibile vanità procurarsi da soli la felicità quanti credertero che il fine del bene e del male sia in questa vita»²⁶. Di qui, invece, tutta la sua ammirazione per la dignità – "morale" certamente – del giudice il cui esempio, innocente e infelice nello stesso tempo, posto nella necessità di giudicare – pur ignorando, conduce l'autore proprio al limite ove la questione si pone; scrive infatti: «Ben più ponderatamente e degnamente l'uomo riconosce in questa necessità la sua miseria la detesta in se stesso, e se prova sentimenti di devozione, esclama rivolto a Dio: *liberami dagli affanni*»²⁷.

²⁶ «Illi autem qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt [...] hic beati esse, et a se ipsis beati fieri mira vanitate voluerunt», *De civ. Dei* 19, 4, 1; PL 41, 627. Ironizzando, il testo prosegue: «Irrisit hos Veritas per prophetam...», *ibid.*

²⁷ «Quanto consideratius et homine dignius agnoscit in ista necessitate miseriam, eamque in se odit; et, si pie sapit, clamat ad Deum: *de necessitatibus meis erue me*», *De civ. Dei* 19, 6; PL 41, 633. È in questi ultimi passi, da noi indicati, che rinveniamo la prova più stringente per smentire le posizioni di E. Troeltsch quando, di fronte al *De civ. Dei* dichiara con spensierata tranquillità: «L'interesse vero e proprio di Agostino era e rimaneva l'etica, nel grande senso antico, cioè una dottrina del valore e dello

Elenchiamo così tre punti nodali su cui soffermeremo la nostra rilettura:

- *pax* (soddisfazione) ovvero la questione del soggetto e della sua socialità;
- l'istituzione agostiniana del soggetto e la paternità giuridica della legge di natura;
- le due Città: per un orientamento epistemico della ragione.

2. PAX (SODDISFAZIONE) OVVERO LA QUESTIONE DEL SOGGETTO E DELLA SUA SOCIALITÀ

Nel tredicesimo capitolo in cui è esplicitamente a tema la pace si può leggere che Dio «ha creato il genere umano mortale come il più grande degli ornamenti della terra»²⁸.

In verità il testo latino reca il verbo *instituit*, verbo che, fra l'altro, richiama un tipico contesto di ordine giuridico in forza del quale hanno vita quelle realtà, quei luoghi funzionali e indiscutibili della vita sociale che sono, appunto, le *istituzioni*. Dio stesso, infatti, è ripetutamente denominato da sant'Agostino con espressioni del tipo *conditor* (fondatore), o *rex* (re) che richiama appunto ruoli giuridicamente *istituzionali*. Analogamente, nella *Prefazione* al *De civitate Dei*, si leg-

scopo della vita, assorbente in sé i valori del mondo»; e poi ancora: «L'etica agostiniana è la prima grande etica culturale del cristianesimo...», E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift De civ. Dei*, München 1915, tr. it. a cura di E. Goldstein e P. de Fidio, *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, Napoli 1970 da cui citiamo, p. 167 e p. 223. Noi riteniamo l'intero libro XIX del *De civitate Dei* la testimonianza più eloquente dell'infondatezza di questo giudizio. Sant'Agostino, infatti, vi dimostra che aveva una stima troppo certa della grandezza dell'etica pagana per sentire necessario che il cristianesimo ne aggiungesse una «migliore». Tutto, invece, ci porta a pensare che, grazie a lui e al suo *De civitate Dei* la storia del cristianesimo inizi proprio all'insegna della non necessità di avere una «prima grande etica culturale» per generare una cultura. Scrive invece lo stesso sant'Agostino: «...unde oportet ut credendo quaeramus; neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi credentes adiuvet et orantes, qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adiuvandos esse credamus», *De civ. Dei* 19, 4, 1; PL 41, 627 (corsivo nostro). Si veda in proposito l'autorevole ricerca storica di G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, cit.

²⁸ «Deus [...] terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum», *De civ. Dei* 19, 13, 2; PL 41, 641.

ge: «*Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populis suis sententiam divinae legis aperuit*»²⁹. L'autore rende subito noto il dischiudersi, con l'opera, di una questione giuridica che nasce contemporaneamente all'istituzione di legami riguardanti la fondazione stessa di una *civitas*. In questa – compresa la sua versione «terrena» – è questione di relazioni «giuridiche» fra una sovranità e dei «soggetti» per cui si comprende come «anche l'orgoglio dell'uomo superbo insegue questa legge divina e desidera essere elogiato per il suo perdonare a' soggetti, accor gli umili, debellar i superbi»³⁰. Torneremo via via su questa tematica «giuridica» e sul modo in cui essa determina il contesto di significato entro il quale il Nostro concepisce le nozioni che verremo considerando. Per ora, intendiamo rispettare l'accento con cui sant'Agostino imposta la tematica generale *de civitate* i cui riferimenti iniziali sono la Sacra Scrittura e – si guardi la citazione che egli stesso fa nel testo – Virgilio!

Parliamo perciò di *soggetto* – e useremo questa parola – non perché il termine sia, di per sé, usato dal Nostro, ma in quanto esprime proprio il contesto giuridico con cui il *De civitate Dei* si apre e in forza del quale l'uomo è fatto socio (*socium*) e partner di una sovranità esercitata per via di una legge. Il prosieguo del nostro itinerario, perciò, è da intendersi interamente come esplicazione dettagliata degli elementi che rendono del tutto ragionevole l'uso di questa parola per indicare la concezione agostiniana dell'uomo e della sua natura sociale.

La legislazione di questo *conditor* istituisce soggetti la cui vita è vita «giuridica»: soggetto, dunque, come concetto giuridico e che dice meglio il nome dell'*altro* come, a sua volta, socio nei rapporti che si vivono entro tale vita giuridica. Ma proviamo a verificare con sant'Agostino stesso i modi e i termini di questa nostra asserzione iniziale.

La prima parola in cui egli ci fa imbattere è la parola *pax*: «potremmo affermare che la pace è il fine di ogni nostro bene»³¹. Essa – constatiamo – è proposta all'inizio di questa seconda parte dell'opera e

²⁹ *De civ. Dei, Praefatio*; PL 41, 13 (i corsivi sono nostri).

³⁰ «Hoc vero quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus affectat, amatque sibi in laudibus dici «parcere subiectis, et debellare superbos» (Virg. *En.* VI, 853)»; *De civ. Dei, Praefatio*; PL 41, 13.

³¹ «Quapropter possumus dicere, fines bonorum nostrorum esse pacem», *De civ. Dei* 19, 11; PL 41, 637. Egli riferisce tale parola, a maggior ragione, alla *civitas Dei*

dopo la dettagliata descrizione, da noi ripercorsa, dei travagli, miserie e contese in mezzo a cui trascorre la già fragile esistenza umana (v. capp. 5-9).

Ad essa perciò l'Ipponate attribuisce una valenza molto più profonda che non quella relativa ad esigenze tecnico-organizzative o di strategia interne alla vita associata: essa si attesta al centro stesso del moto umano e del suo contesto esistenziale che neppure i santi possono eludere, tanto essa è all'origine di ogni mossa della natura umana. «Però neppure i seguaci santi e fedeli dell'unico, vero e sommo Dio sono al riparo dai loro inganni e dalle loro molteplici tentazioni. In questo luogo di debolezza, in questi giorni d'iniquità, non è inutile preoccuparsi di ricercare con desiderio più ardente quella sicurezza in cui è la pace più piena e più certa»³².

A voler considerare anche il prosieguo del brano citato appuntiamo di passaggio come il periodare sia ricco di espressioni di *luogo*: «*in hoc enim loco infirmitatis*» a cui si alterna l'«*ubi pax plenissima atque certissima*», e poi ancora «*ibi enim erunt...*» come anche «*ibi virtutes...*» oppure «*non solum in animo [...] verum etiam in corpore*».

Ciò non è senza significato nell'economia complessiva del discorso agostiniano sulla *pax*, giacché se ne trae che il moto umano è un moto che, mentre si svolge in un luogo posto, non consegue il suo termine soddisfacente se non *in altro luogo* posto come tale affinché, esso moto, non sia vano («*ista sollicitudo non est inutilis*»). Il termine del desiderio non è se non un *locus* altro da quello dell'*infirmitas*: perciò, per sant'Agostino, non v'è soddisfazione del desiderio se non in un *locus* posto a questo scopo. Così il moto descritto dal soggetto è quello da un *topos* ad un altro che ne costituisce il termine proprio («*pax plenissima atque certissima*»). Se non si vuol finire per vanificare come puramente simboliche le affermazioni dell'autore si deve affermare che l'itinerario descritto è un itinerario della certezza che, a sua volta, si svolge da un *locus* ad un altro: non c'è desiderio se non di questa *securitas* che ne

proprio in quanto essa è detta, in primo luogo, della vita eterna («*sicut aeternam esse diximus vitam*», *ibid.*).

³² «*Sed neque sancti et fideles unius veri Dei summi cultores, ab eorum fallaciis et multiformi tentatione securi sunt. In hoc enim loco infirmitatis et diebus malis etiam ista sollicitudo non est inutilis, ut illa securitas, ubi pax plenissima atque certissima est, desiderio ferventiore quaeratur*», *De civ. Dei* 19, 10; PL 41, 636.

costituisce la fonte e non v'è *securitas* se non di un *locus* "altro" che indica il *sensu* (= termine di moto), direzione, termine.

Quindi il *locus infirmitatis* è quel luogo ove la *pax* è riferibile ad "altro" *locus* senza che ciò tolga nulla alla sua *securitas*. Diremo, pertanto, che sant'Agostino non conosce quella debolezza del desiderio dovuta alla consacrazione moderna dell'insoddisfazione come principio giuridico del moto umano (vedi la sartriana "passione inutile") insieme al dubbio (vedi Cartesio). Egli prospetta anche qui una soddisfacibilità del desiderio e del moto umano inteso come facoltà della soddisfazione, al punto che nessun soggetto s'intende istituito se non in questa facoltà. Ecco perché non vi sono, nella sua visione, "oggetti" del desiderio ma esso stesso si dà come facoltà del suo termine. Il soggetto è, giuridicamente, la facoltà del suo termine, istituito come moto volto al suo termine: soddisfacibile.

Due passaggi indicano questa *forma* tipica del pensiero agostiniano sul tema della *pax*: nel capitolo 16, parlando di questa in ordine ai rapporti familiari e agli schiavi ivi presenti, egli così si esprime: «Ogni origine si riferisce ad un fine del suo genere, e ogni parte all'integrità del tutto cui appartiene»³³. Questa sentenza di principio, sebbene di chiara eredità greco-classica, offre subito il senso, la forma giuridica nella quale ogni soggetto è istituito: non v'è inizio se non relativo al termine del suo compimento proprio. Ora, da tale espressione, se correlata a quella precedente (vedi 19, 10), si deduce, appunto, che l'aver luogo del soggetto coincide con l'aver luogo di una questione di soddisfazione di cui *pax* è il nome più sintetico che a buon diritto l'autore applica alla *civitas Dei*.

Se ci spostiamo invece al capitolo XVIII, ci accorgiamo subito dell'importanza che l'argomento ha e che il testo gli attribuisce.

Qui sant'Agostino polemizza proprio contro i Nuovi Accademici per i quali non si dà certezza («*quibus incerta sunt omnia*») e, quindi, rimarca duramente che, invece, «la città di Dio rifiuta come follia questo dubbio, possedendo una conoscenza *assolutamente certa* intorno a ciò che comprende con la mente e con la ragione»³⁴. E talmente

³³ «*Omne autem initium ad aliquem sui generis finem, et omnis pars ad universi cuius pars est, integritatem refertur*», *De civ. Dei* 19, 16; PL 41, 645.

³⁴ «*Omnia civitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur, habens de rebus, quas mente atque ratione comprehendit*», *De civ. Dei* 19, 18; PL 41,

importante, sotto il profilo teoretico, un tale principio che egli non ha problemi a tacciare le posizioni scettiche degli Accademici come – letteralmente – «demenza» («tamquam dementiam detestatur»).

Ora, invece, si deve dire che, in tale principio, risiede la ragione in forza della quale nessun soggetto è pensabile se non nella totalità del suo moto proprio e in relazione alla totalità dei rapporti nei quali esso si inserisce (uni-verso). La relazione bipolare *initium-finem*, *pars-universi integritatem* costituisce la forma della pensabilità stessa di un soggetto. Pensabilità dice dunque senso, termine, compimento di un moto secondo la pienezza della sua soddisfaccibilità. Logicamente, dunque, non c'è ragione o senso di moto senza soddisfazione. Fuori da questa "forma-principio", fuori da questa logica il soggetto non ha luogo: il suo nome è ancora *relazione* o rapporto, così come abbiamo fatto notare per la nozione di *persona* prospettata dal vescovo d'Ippona nel suo *De Trinitate*. Riteniamo, pertanto, di convenire con le posizioni di E. Samek Lodovici, il quale, a conclusione della sua acuta ricerca sul pensiero di S. Agostino, scrive: «In questa prospettiva in cui i *realia* non sono soggetti entificati ma dei *relata*, non vi è più alcun posto, come ben si può capire, per le oggettivizzazioni»³⁴. Ecco perché, trasposta in questo contesto, la questione del fine del bene e del male – con cui l'Ipponate apre il libro XIX – assume un significato che non è riconducibile a quello che vuole "oggetti" identificabili come "beni" o "mali" ma alla dinamica intrinseca secondo la quale il *soggetto* stesso viene istituito: «Ora dunque – dice sant'Agostino – noi chiamiamo fine del bene non quello per il quale il bene è rifiutato fino ad annullarsi bensì quello per il quale il bene si perfeziona *fino alla sua pienezza*; chiamiamo fine del male non quello per cui il male cessa di essere, bensì quello

646. Con tutto il capitolo 18 il testo agostiniano smentisce categoricamente ogni tentativo, da parte di qualsivoglia critica, di tacciare di pessimismo l'intera opera. È quello che ventila E. Troeltsch (*S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, cit., p. 255) secondo il quale «d'ultima parola l'ha detta effettivamente un profondo pessimismo». Noi riteniamo che, in base all'itinerario finora percorso e ad una lettura minimamente attenta del *De civitate Dei* il vescovo d'Ippona si ponga al di là dell'alternativa ottimismo-pessimismo attestandosi in una tensione di pensiero profondamente "realistica".

³⁴ E. Samek Lodovici, *Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Ed. Studium, Roma 1979, p. 338. Il saggio può supportare e confortare ampiamente – sotto il profilo logico e teoretico – questo nostro riferimento alle nozioni di "soggetto" e/o di "relazione" come fondamentali per intendere il rapporto persona-società nel pensiero agostiniano.

che lo rende dannoso. Questi fini dunque costituiscono il sommo bene e il sommo male»³⁶. Il concetto di *pax* s'inserisce proprio all'interno di questo assetto teoretico del suo pensiero nel quale si configura la natura propria del soggetto come questione di soddisfazione-di-un-moto («*initium-finem*») e di beneficio entro un rapporto («*pars-universi integritatem*»). *Pax* si applica al soggetto nell'uno come nell'altro senso in quanto implica normativamente l'idea di *relazione*.

Dal capitolo decimo al ventesimo assistiamo, infatti, ad una sua applicazione analogica ai vari contesti di relazioni entro i quali essa ha luogo secondo una molteplicità di significati che svelano, appunto, tutta l'efficacia teoretica che l'autore le attribuisce. Dopo aver constatato la sua presenza nell'uso ragionevole delle virtù e averla definita come «il fine di ogni nostro bene» («*finis bonorum nostrum esse pacem*») il testo passa a considerare il rapporto tra *pace* e *vita eterna* individuando in questa non l'alternativa a quella bensì la pienezza del suo compiersi; perciò, dopo avere preferito la seconda alla prima, come espressione più appropriata per dire il fine della *civitas Dei*, conclude eloquentemente: «si deve dire che il fine di questa città,

³⁶ «Finem ergo boni nunc dicimus, non quo consumatur, ut non sit, sed quo perficiatur, ut plenum sit; et finem mali, non quo esse desinat, sed quo usque nocendo perducatur. Fines itaque isti sunt, summum bonum, et summum malum», *De civ. Dei* 19, 1; PL 41, 621 (i corsivi in traduzione sono nostri). È in quest'ordine di idee che sant'Agostino stabilisce la normatività di ciò che è "dovere" relativamente al bene "da-desiderare" e/o del male "da-evitare": «Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum: et illud finis mali, propter quod vitanda sunt cetera, ipsum autem propter seipsum» (*ibid.*). Il senso dell'affermazione ci porta a ritenere che il pensiero agostiniano, alla coppia *vero-falso*, preferisca quella di *verità-menzogna* (*mendacio*) maggiormente espressiva dell'impostazione per così dire "morale" e "religiosa" data a tale questione, come altrove si ha la possibilità di leggere: «Nec nulla omnino causa inveniri posse credatur, cur in rebus talibus (sc. dottrina religiosa) mentiendum sit: quando nec ideo in ea doctrina mentiendum est, ut ad eam ipsam quisque facilius perducatur. Fracta enim vel leviter diminuta auctoritate veritatis, omnia dubia remanebunt: quae nisi vera credantur, teneri certa non possunt», *De Mend.*, 10, 17; PL 40, 500. Di questo efficace opuscolo compare finalmente una traduzione – seppure con infelice titolazione: *Sulla bugia* – per i tipi dell'editrice Rusconi a cura di M. Bettetini, Milano 1994. Non è casuale che egli eviti qui di ritornare sulla questione "metafisica" del male già da lui ampiamente sviscerata in altre opere e su cui non ci soffermiamo ma rinviando il lettore all'insostituibile volume che riproduce gli Atti del V seminario del Centro di studi agostiniani di Perugia, *Il mistero del male e la libertà possibile*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Ed. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1994.

nella quale essa possederà il sommo bene, è indubbiamente la pace nella città eterna o la vita eterna nella pace, per essere inteso da tutti nel modo più facile. La pace infatti è un bene tanto grande, che normalmente non si sente nulla di più dolce, non si brama nulla di più desiderabile e da ultimo non si può trovare nulla di meglio anche nella realtà terrena e mortale»³⁷. La questione pace-soddisfazione costituisce dunque principio e forma che consente di "fare città" fra il livello temporale e quello eterno della realtà ai correlativi modi della vita associata: «omnibus cara est».

Nel primo paragrafo del capitolo dodicesimo, però, riscontriamo una sua applicazione ancora più particolare. Nel constatare che «tutti vogliono la pace» si fa notare: «come non vi è nessuno che non voglia godere, così non vi è nessuno che non voglia possedere la pace»³⁸.

Non ci appare, perciò, scorretto o contraddittorio e deformante rispetto al testo agostiniano il rilevare l'assimilazione fra il principio *pace* e il principio *piacere* (*gaudere*) che, per così dire, sembrerebbe far degenerare o scadere il pensiero del vescovo d'Ipbona in una assurda e quanto mai sorprendente forma di edonismo o utilitarismo. Ma non è così. Se si accetta di fare i conti, con onestà intellettuale, con il percorso che segue ci si può accorgere, anzi, che quello che può sembrare degenerazione impropria costituisce, in sant'Agostino, proprio l'arma per combatterla.

Manteniamo momentaneamente ferma l'assimilazione riscontrata. Il testo fa notare acutamente che la parola *pace* è talmente ricompren-

³⁷ «Profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna, vel vita aeterna in pace dicendus est, ut facilius ab omnibus possit intelligi. Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri», *De civ. Dei* 19, 11; PL 41, 637. In ciò si addice il giudizio espresso da E. Gilson quando individua proprio nella pace la tematica informante tutto il pensiero di sant'Agostino: «è un fatto di capitale importanza per la comprensione dell'agostinismo che la sapienza, oggetto della filosofia, si sia sempre identificata per lui con la beatitudine. Ciò che egli cerca, è un bene tale che il suo possesso appaghi ogni desiderio e dia di conseguenza la pace [...] quel che soprattutto la inquieta, è il problema del proprio destino», E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1969, tr. it. a cura di G. Cestari, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Casale Monferrato 1983, da cui citiamo, p. 15.

³⁸ «Sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 637.

siva, descrittiva e sintetica dell'esperienza umana da costituire persino ragione unica per accettare di fare perfino il suo contrario, la guerra («pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 637-638).

Essa, infatti, reca con sé due caratteristiche fondamentali: l'estendibilità a tutti come a chiunque e, nello stesso tempo, la sua capacità di costituire un fine adeguato e desiderabile – in quanto dà senso – ad ogni atto o moto umano («optabilem finem»). Ciò sta a significare che in essa e per essa il moto umano trova una spiegazione e un senso fino al punto da ricomprendere in sé non solo i travagli e le sofferenze con cui l'uomo s'imbatta nonostante lui, ma soprattutto la ragione per cui l'uomo questi travagli e queste sofferenze deliberatamente sceglie di attraversare proprio in funzione di essa. Essa ha, insomma, una portata *normativa*, prima che *imperativa*, sul moto umano tanto da dare a questo la sua *forma*, il suo senso che, solo, lo rende "pensabile" e, quindi, desiderabile. Analogamente essa costituisce principio istitutivo dell'atto del volere fino ad essere irrinunciabile per l'esercizio stesso di qualsivoglia capacità o facoltà di potere – nel senso di atto indicato con verbo e non con sostantivo: «Anche coloro che vogliono turbare lo stato di pace in cui si trovano, non odiano la pace, ma desiderano cambiarla a loro arbitrio. Non vogliono, quindi, che la pace non vi sia più, ma che sia come essi vogliono»³⁹. Il non poter non volerla dice di una intrascendibilità della sua paternità rispetto all'agire umano a tal punto che si potrebbe parlare – se non fosse per una legittima cautela dovuta all'introduzione moderna della parola nella terminologia filosofica – di una valenza genuinamente *trascendentale* di questa nozione (*pax*) in forza della quale il pensiero agostiniano può ignorare – per oltrepassamento – la proverbiale divisione moderna tra uso pratico e uso speculativo della ragione; così come è lontana da essa qualsiasi forma di irenismo o di quietismo con cui tale nozione veniva concepita a suo tempo – ma spesso anche ai nostri giorni – dagli stoici (si veda la polemica antistocica sul concetto di *a-patia* in *De civ. Dei* 14, 8-9). Essa infatti si impone come principio che dice compimento, atto o soddisfazione (perfezione) coestensiva all'esse-

³⁹ «Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 638.

re stesso di ogni natura: «Qui (sc. ove «è la pace più piena e più certa») saranno i doni naturali, che il Creatore di tutte le nature ha donato alla nostra natura; e non solo saranno beni, ma saranno anche eterni, non solo nell'anima, sanata con la pienezza del pensiero, ma anche nel corpo, che si rinnova nella resurrezione»⁴⁰. Ritourneremo successivamente sulle fonti classiche di questo capitolo decimo: al momento rimaniamo sul tema del soggetto inteso come correlato alla questione pace-soddisfazione nonché alla nostra domanda sulla possibilità o meno di ricondurre e assimilare la sua natura di "principio" a quello di "piacere" senza scadere in un vago edonismo. Abbiamo già guadagnato nel frattempo la caratteristica *normatività* di tale principio come non-dipendente da un arbitrio spensierato (comunemente "quello che mi pare e piace"), ma come istitutivo e costitutivo di ogni possibilità di pensare, volere, potere alcunché, come misura propria di pace o piacere. Il fine della "pace", infatti, permette a qualsivoglia realtà di essere desiderabile e a qualsiasi arbitrio di aver luogo come tale («sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari») e, infine, di esercitare un potere rendendo altri ad esso soggetti: «Ognuno quindi desidera essere in pace con i suoi, volendo però che vivano secondo il suo arbitrio. Anche quando si muove guerra a qualcuno, lo si vuole conquistare, se è possibile, e una

⁴⁰ «Ibi enim erunt naturae munera, hoc est, quae naturae nostrae ab omnium naturarum Creatore donantur, non solum bona, verum etiam sempiterna; non solum in animo, qui sanatur per sapientiam, verum etiam in corpore, quod resurrectione renovabitur», *De civ. Dei* 19, 10; PL 41, 636 (con nostra lieve modifica). Si notino gli echi ciceroniani ravvisabili paragonando il testo agostiniano con quello di Cicerone nel libro quarto al capitolo VII 16 *De finibus bonorum et malorum* ove si legge fra l'altro: «Omnis natura vult esse conservatrix sui, ut et salva sit et in genere conservetur suo». Citiamo dal testo curato, con traduzione in francese, da J. Martha e pubblicato per la Société d'édition «Les belles lettres», Paris 1967, t. II, p. 63. Nel testo, Cicerone riferisce le posizioni di Aristotele e Xenocrate, cosicché dalla lettura dell'intero libro quarto non è difficile ricavare come, su tali tematiche, i riferimenti autorevoli e le fonti ispiratrici del pensiero agostiniano non sono affatto costituiti da quelli neoplatonici (Plotino, Porfirio, ecc.) – come ci è stato trasmesso da tanta erronea critica – bensì da quelli più propriamente *aristotelici*. Ci accingiamo così ad aprire un ulteriore nuovo orizzonte per il nostro itinerario nel tentativo di cogliere gli elementi di continuità e diversità del percorso agostiniano rispetto a quest'ultima tradizione. Sebbene non ci soffermeremo in dettaglio sull'argomento, riteniamo, tuttavia, questo un campo tuttora inspiegabilmente inesplorato dalla pur vasta produzione critica intorno alla genesi del pensiero agostiniano e sul quale riteniamo poter aprirsi nuovi e inaspettati frutti per la ricerca.

volta sottomesso imporgli le condizioni della propria pace»⁴¹. I termini con cui sant'Agostino propone qui la questione ci appaiono in una veste ancora più particolare. L'irrinunciabilità della pace come forma e fine dell'agire è prospettata, a nostro sommo avviso, in toni analoghi a quelli con cui, in logica, la tradizione aristotelica aveva prospettato quel principio primo della ragione che è il principio di identità e/o di non-contraddizione e la cui esplicazione consiste nell'impossibilità di negarlo senza riaffermarlo. Ecco perché esso attesta l'agire umano non sul problema della *coerenza* bensì su quello della *cogenza*, vale a dire in una sfera non autoreferenziale ma tipicamente "relazionale" (corrispondenza ad un rapporto) nella quale, solo, la ragione è chiamata a rispondere dei suoi atti, cosicché non si può parlare di pace (o di soddisfazione) se non implicando relazionalità e imputabilità del soggetto.

Tornando alla citazione iniziale (vedi nota 33), sant'Agostino accosta la coppia inizio-termine (*initium-finem*) a quella parte-tutto (*pars-universi integritas*). Così va acclarandosi la ragione per la quale abbiamo preferito il termine "soggetto" a quello di "persona": esso esprime meglio questo dato del pensiero *de civitate*. "Soggetto" dice rapporto, relazione-ad-altro (o ad altri) come sorgente, origine di soddisfazione (o pace). Prendiamo in considerazione con sant'Agostino l'esempio estremo che troviamo nel par. 1 del dodicesimo capitolo: «Anche i briganti, per essere più violentemente e sicuramente pericolosi alla pace degli altri, vogliono mantenere la pace dei soci. Ma anche se un tale sia tanto superiore di forze e rifiuti i confidenti al punto che non si affida ad alcun socio e da solo compie rapine, insidiando e prevalendo su chiunque abbia potuto assalire e uccidere, conserva certamente una qualche parvenza di pace con coloro che non può uccidere e ai quali vuole che sia tenuto nascosto quel che fa»⁴². Si comprende come intercorra un rapporto di condizionalità fra pace e rapporto con altri

⁴¹ «Pacem itaque cum suis omnes habere cupiunt, quos ad suum arbitrium volunt vivere. Nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt, eisque subiectis leges suae pacis imponere», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 638.

⁴² «Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci ceterorum, pacem volunt habere sociorum. Sed etsi unus sit tam praepollens viribus, et conscius ita cavens, ut nulli socio se committat, solusque insidians et praevalens, quibus potuerit oppressis et extinctis praedas agat, cum eis certe quos occidere non potest, et quos vult latere quod facit, qualemcumque umbram pacis tenet», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 638. Abbiamo adottato qui, con leggera modifica, la traduzione di D. Gentili.

(soggetti) vale a dire fra *soddisfazione* e *società*: non può aver luogo l'una se non veicolata e mediata dall'altra. La soddisfazione – che è pace, o “piacere” – costituisce per sant'Agostino una subordinata del rapporto (*socius*) ed è mediata da questo e non è invece un dato immediato della coscienza personale, buona o cattiva che sia poco importa. La pace è un fatto “sociale” in quanto riguarda un “soggetto” il cui essere è rapporto (*societas*) per questo non conosce il cic-ciac “pubblico-privato”; contrariamente a qualsiasi forma di utilitarismo o edonismo – in cui si fissano e si dettano a-priori (in privato) condizioni al rapporto con l'altro (o tutti gli “altri”) – sant'Agostino non conosce la “privatizzazione” della più “pubblica” delle realtà, quella del soggetto, proprio in quanto sta nel suo rapporto con gli altri, universo compreso. Nel suo pensiero, infatti, il soggetto sta in quanto si espone – è *es-posto* – proprio nella sua questione originaria che è la pace, come lo è il piacere: nessun sapere preconcepito o calcolo supposto può garantirlo.

L'aver luogo dell'esperienza del piacere-pace-soddisfazione, così come anche del sapere di esso, è nell'ordine dell'*accadere* e non del *prevedere*, perciò dispone il soggetto a costituirsi, per così dire, in uno “squilibrio”, uno squilibrio sull'altro, sugli altri come unica condizione e mediazione.

Nel contesto del medesimo esempio del brigante proposto da sant'Agostino nel capitolo 12, questi immagina tutto l'adoperarsi del protagonista nel tentativo di stabilire con i suoi la pace in famiglia («eis quippe ad nutum obtemperantibus sine dubio delectatur»). Notiamo, infatti, che il testo agostiniano non si sofferma sulla “cattiveria” del brigante ma, piuttosto, sulla pace come ragione che costituisce scopo dei suoi atti *proprio all'interno del suo stesso essere brigante*, sottolineandone l'irrinunciabilità («senza dubbio è soddisfatto quando obbediscono ad un suo cenno e si indigna, reagisce e si vendica quando ciò *non accade*», *ibid.*; corsivo nostro) sebbene “filtrata” attraverso la “sua” idea di pace. Ordunque «porta la pace nella sua casa se è necessario anche con la forza, poiché s'accorge che essa *non può esistere* se tutte le cose non sono soggette nella società domestica ad un principio che coincide con la sua persona»⁴³. Irrinunciabilità della pace implica irrinunciabilità

⁴³ «Domus suae pacem, si ita necesse sit, etiam saeviendo componit; quam sentit esse non posse, nisi cuidam principio, quod ipse in domo sua est, cetera in eadem

di *soggetti* che se ne giovino. Ma, avviandoci alla conclusione di questa lettura del dodicesimo capitolo nonché della nostra digressione intorno alla questione del “soggetto” così come l'ipponate la pone nel trattare il tema della *pace*, non possiamo eludere la presenza di elementi ulteriormente interessanti nell'epilogo del suddetto capitolo. Sant'Agostino ipotizza che al medesimo brigante vengano conferite responsabilità civiche e cariche pubbliche tali che «egli non si nasconderebbe più come un malfattore, ma si innalzerebbe davanti a tutti come un re, anche se in lui rimarrebbero la stessa avidità e la stessa malizia [...] Anche quando si muove guerra a qualcuno, lo si vuole conquistare, se è possibile, e una volta assoggettato imporgli le condizioni della propria pace»⁴⁴.

Giungiamo qui alle ragioni del “realismo” agostiniano. Il permanere dell'avidità e della cupidigia nel soggetto in questione («in illo cupiditas et malitia permaneret») non toglie – anzi, contribuisce ad evidenziare maggiormente – la portata normativa che su di esso ha la pace come principio e forma dell'agire, dell'operare e, quindi, dell'esercizio di un potere («eisque subiectis leges suae pacis imponere»). Se manteniamo ferma l'iniziale assimilazione, che l'autore segnala, del principio-pace con quello di “piacere” («chiunque osservi assieme a me le realtà umane e la nostra *natura comune* riconosce che come non vi è nessuno che non voglia *godere*, così non vi è nessuno che non voglia *possedere la pace*», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 637), se ne deduce che sant'Agostino, in primo luogo, applica tale principio e la sua portata normativa sull'agire umano, a livello propriamente “sociale”, relazionale della natura del soggetto («res humanas naturamque communem»), coniugando, sotto la giurisdizione del medesimo principio, la posizione del “soggetto” con quella dell’“essere sociale”, cosicché dire “soggetto” – o *persona* – e “società” significa implicare, in una, tre ordini di questioni: *ragione* (scopo, fine, termine o senso del moto, dell'agire del soggetto), *soddisfazione* (o piacere) e *potere* (inteso come atto, nel senso del verbo e non del sostantivo). In secondo luogo, egli si rende assertore della portata normativa del principio “piacere” riferendola a quella imperativa

domestica societate suiecta sint», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 638 (corsivo nostro e traduzione con nostra leggera modifica rispetto al testo di Alici).

⁴⁴ «Non se iam latronem latebris conderet, sed regem conspicuum sublimaret, cum eadem in illo cupiditas et malitia permaneret [...] Nam et cum quibus bellum gerunt, suos facere, si possint, volunt, eisque subiectis leges suae pacis imponere», *ibid.*

del cosiddetto "dovere" e sottraendo così la stessa nozione di "piacere" a quella riduzione tipicamente moderna che la vuole subordinata alla cosiddetta "zona degli istinti": riduzione da cui l'inevitabile sospetto di edonismo-utilitarismo su qualsiasi dottrina vi faccia riferimento. È perciò importante il rilievo sul permanere della *cupiditas* e della *malitia* nel brigante che pur cerca la pace e agisce per essa – fosse anche quella che egli pensa.

Sant'Agostino – lo vedremo successivamente – conosce l'uomo come facoltoso (ricco) di pensiero e povero di istinti (*facultas*), ecco perché, descrivendo e denunciando la corruzione morale in cui versava la società pagana, quando va ad individuarne la causa, non fa mai appello ad una cieca forza degli "istinti" ma all'indebolimento proprio del pensiero (*doctrina*) da parte di coloro che se ne ritengono portatori di professione, vale a dire i filosofi, gli intellettuali del tempo, prima ancora che la gente comune⁴⁵. A questa (erano tali anche i cristiani) egli si era rivolto, infatti, mettendola in guardia: «Non c'è dubbio, infatti, che una sana ragione debba anteporsi anche agli esempi»⁴⁶. E ancora: «In realtà, uno sciocco perversimento (*perversitas*) turba il cuore dell'uomo (*cor evertit*) e lo distoglie dalla considerazione della verità»⁴⁷. Simili posizioni giustificano, ai nostri occhi, la mancanza, in

⁴⁵ È proprio contro la falsa immagine del saggio filosofo propugnata dagli stoici che il vescovo di Ippona se la prende quando li accusa, ad esempio, della diffusione come saggia dell'empia pratica del suicidio: in *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 629: «Iam vero illa virtus, cuius nomen est fortitudo, in quantacunque sapientia evidentissima testis est humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare. Quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contentant, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit, vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibi inferre, atque ex hac vita emigrare. Tantus autem superbiae stupor est in his hominibus, hic se habere finem boni et a se ipsis fieri beatos putantibus» (ma si veda anche *De civ. Dei* 14, 8-9; PL 41, 411-417). Non è fuori luogo far notare come, nel testo citato, l'autore faccia seguire la constatazione della "debolezza" del pensiero stoico al discorso sulla virtù della fermezza e, come per aggiunta smascheri, non senza una vena ironica, come "superbia" il definire "saggezza" ciò che è invece impotenza del saggio stesso di fronte ai mali a cui, pure, soccombe spacciandosi per "felice".

⁴⁶ «Sana quippe ratio etiam exemplis anteponenda est», *De civ. Dei* 1, 22, 2 (23); PL 41, 36.

⁴⁷ «An vero tam insula perversitas cor evertit, et a consideratione veritatis avertit», *De civ. Dei* 1, 27; PL 41, 40. E ancora, nel dodicesimo libro, descrive la modalità di questa *perversitas* – sulla quale torneremo – declinandola col termine "superbia": «Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse

sant'Agostino, di una dottrina degli "istinti" come anche di una trattazione "etica" del tema della pace-soddisfazione a vantaggio di una che potremmo meglio definire "politico-giuridica" come a indicare la dimensione normativa di tale principio a livello della natura stessa del soggetto e della sua vocazione "relazionale". Di esso (corpo-anima), infatti, non si ha soddisfazione senza ragione, come non si ha pace-piacere senza relazione ad altri che ne siano veicolo, portatori: come si dice comunemente "dà soddisfazione!".

Sta tutta qui l'originalità stessa delle posizioni agostiniane, espone nella seconda parte del libro, rispetto a quelle elencate da Varrone e ricostruite elencandole nella prima: non si tratta di sdoppiare e/o moltiplicare le dottrine intorno al fine del bene e del male (cf. *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone) a causa di una loro applicazione, successiva e, per così dire, giustapposta dall'esterno, alla vita associata dopo averle attagliate al singolo, giacché è uno il moto di pensiero (soggetto) nel quale l'aver luogo del principio di piacere implica l'accadere della relazione senza che tra i due si frapponga alcuno sforzo di coerenza della volontà, né il calcolo preconcepito di un sapere costruito all'uopo («essa [sc. la pace] non può esistere se tutte le cose non sono sottomesse nella società domestica ad un principio...», *De civ. Dei* 19, 12, 1; vedi nota 42).

Il darsi dell'esperienza del piacere come del sapere di esso è condizionato non a necessità, obbligo, o divenire, ma ad un rapporto il cui aver luogo è nell'ordine, appunto, dell'accadere (evento, incontro). Sant'Agostino ne fa parola esplicitamente anche nel suo *Trattato 26 sul*

amantis potestatem suam, potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum etiam si adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus», *De civ. Dei* 12, 8; PL 41, 356. Notiamo come, molto realisticamente, l'autore sia lontano da una sorta di "demonizzazione" del cosiddetto "potere" (*potestas*) – come chi vedesse in questo la causa unica di mali per l'uomo – ma insiste sulla perversione del pensiero («animae perverse amantis potestatem suam») che deprime la facoltà stessa di questo di esercitare il (un) potere. Conveniamo, perciò, con quanto il Gilson ha scritto in proposito, sottolineando come il discorso di sant'Agostino è tutto centrato sul soggetto che neanche su "oggetti" (buoni o cattivi) o sui cosiddetti "istinti": «ci sono dunque giuste collere e legittime compassioni, timori salutari e desideri santi; tutto dipende dall'amore che li ispira [...] La malizia dell'atto non dipende dunque mai da ciò che il suo oggetto ha di buono, ma dalla perversione del nostro amore per tale bene: il nostro torto, in casi simili, non è di amare il bene, ma di violare l'ordine non preferendo il meglio», E. Gilson, *Introduzione allo studio di S. Agostino*, cit., pp. 158-159.

Vangelo di Giovanni ove scrive: «Dico che parlare di volontà è poco, occorre dire che si è attirati dal piacere. Ma che cosa significa essere attirati dal piacere? *Godi nel Signore, ed Egli soddisferà i desideri del tuo cuore*. Vi è un piacere del cuore che gode di quel dolce pane celeste. Del resto, se il poeta [Virgilio] ha potuto dire: "ciascuno è attratto dal proprio piacere" – e non dice necessità, dice piacere; non dice obbligo, dice diletto – quanto più noi dobbiamo dire che è attratto a Cristo l'uomo che gode della verità, gode della felicità, gode della giustizia, della vita eterna, dal momento che Cristo è proprio tutto questo. Oppure dobbiamo ammettere che i sensi del corpo hanno i propri piaceri, mentre il cuore non ne ha affatto? Se il cuore non ha piaceri che gli sono propri, che senso hanno queste parole: "I figli degli uomini porranno la loro speranza all'ombra delle tue ali, si inebrieranno dell'abbondanza della tua casa, e tu li disetterai col torrente del tuo piacere; poiché è presso di te la fonte della vita, e alla tua luce vedremo la luce"? Un uomo innamorato comprende quello che dico. Un uomo che abbia desideri, che abbia fame, uno che cammini in questo deserto e sia assetato, che aneli alla sorgente della patria eterna, un uomo così sa di che cosa sto parlando. Se mi rivolgo invece a un uomo freddo, costui non capisce neppure di che cosa parlo»⁴⁸. Egli concepisce un piacere che è termine di un moto di pensiero che informa la totalità del soggetto (corpo-anima) istituito in un contesto (universo) di rapporti nei quali di esso piacere è questione («non obligatio, sed delectatio» nel testo latino) fino al punto da riguardare la costituzione propria della legge di natura nella quale il

⁴⁸ «Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (Psal. XXXVI, 4). Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poetae dicere licuit. "Trahit sua quemque voluptas" (Virg. Eclog. 2); non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio: quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis? Si animus non habet voluptates suas, unde dicitur, *Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt: inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen* (Psal. XXXV, 8-10)? Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigidus loquor, nescit quid loquor», In *Ioannis Evangelium*, tract. XXVI, 4; PL 35, 1608.

soggetto è posto. «A maggior ragione l'uomo è portato, in base alle leggi della propria natura, a costituire una società e ad ottenere una pace con tutti gli uomini, per quel che gli è possibile»⁴⁹.

Sant'Agostino offre così l'immagine sintetica di un soggetto (uomo, persona) inteso come quel livello della natura in cui la natura è questione di soddisfazione, il moto alla quale non può aver luogo che nel rapporto con l'universo di tutti quelli che sono "altri".

Ci chiediamo ora qual è il *locus* istitutivo del soggetto da lui così descritto? A quale livello del reale si attesta, per così dire, la costituzione (o fondazione), la giustificazione che sant'Agostino dà di una dinamica come quella da lui descritta?

3. CONSTITUTIO ILLA PRIMA NATURAE (CICERONE): L'ISTITUZIONE AGOSTINIANA DEL SOGGETTO E LA PATERNITÀ GIURIDICA DELLA LEGGE DI NATURA

«Ma questo sommo bene, così come è inteso nel terzo significato (sc. vivere secondo la natura, a detta degli stoici), e insieme la vita condotta al suo principio nel sommo bene, per il fatto che implica l'aggiunta della virtù, non possono appartenere che al saggio; ed è quello, come troviamo scritto dagli stessi stoici, il fine (ultimo) dei beni, così come è stato stabilito da Xenocrate e da Aristotele. Pertanto questa prima costituzione della natura (*constitutio illa prima naturae*) dalla quale anche tu (sc. Catone) hai iniziato, è da essi esposta pressappoco in questi termini: (VII, 16). Ogni natura, essi sostengono, vuol conservare se stessa, in modo da essere salvata e conservare il suo genere. A questo fine, dicono, ha richiesto anche delle arti capaci di venire in aiuto alla natura, in particolare e soprattutto l'arte di vivere al fine di custodire (*ut tueatur*) ciò che è stato dato dalla natura e acquisire ciò che manca. Gli stessi filosofi hanno distinto due cose nella natura dell'uomo, l'anima e il corpo»⁵⁰.

⁴⁹ «Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam», *De civ. Dei* 19, 12, 2; PL 41, 639.

⁵⁰ «Sed hoc summum bonum, quod tertia significatione intellegitur, eaque vitae quae ex summo bono degitur, quia coniuncta ei virtus est, in sapientem solum cadit,

Ci siamo permessi di citare questo lungo brano tratto dal *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone in quanto costituisce una sintesi adeguata di quelle che sono le fonti più proprie da cui sant'Agostino attinge nella prima parte del libro XIX del *De civitate Dei* e da cui, praticamente, muove tutto il suo percorso antropologico di cui finora abbiamo considerato un primo aspetto. Vorremmo, infatti, tenere sempre ben presente questo brano al fine di ritornare possibilmente sulle movenze tipicamente aristoteliche di tale percorso nonché su altre di origine romano-ciceroniana⁵¹: elementi che sono documentabili filologicamente partendo dal suddetto libro diciannovesimo e che smentiscono quel sedimentato canovaccio con cui la critica ci ha trasmesso il pensiero di Agostino, vale a dire come assimilabile a quello neoplatonico (così come – per altro verso – il pensiero di san Tommaso d'Aquino lo sarebbe nei riguardi di quello aristotelico). Non essendo, tuttavia, questa la sede adatta per un lavoro strettamente filologico sulla questione, ci limiteremo ad evocare qualche punto. I termini coi quali, infatti, il vescovo d'Ipiona ricostruisce, con Varrone, la concezione antropologica da questi ereditata sono pressoché analoghi in *De civitate Dei* 19, 1, 2; 19, 2 e 19, 3, 1. Quivi ricorre spesso l'espressione ciceroniana «constitutio illa prima naturae» (cf. nota 50) con la quale l'autore latino richiama la visione antropologica dei Peripatetici e che sant'Agostino riprende in versione abbreviata: «prima naturae». Tale concetto che noi tradurremo

isque finis bonorum, ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus, a Xenocrate atque ab Aristotele constitutus est. Itaque ab iis constitutio illa prima naturae, a qua tu quoque ordiebare, his prope verbis exponitur. Omnis natura vult esse conservatrix sui, ut et salva sit et in genere conservetur suo. Ad hanc rem aiunt artis quoque requisitas, quae naturam adiuvent; in quibus ea numeretur in primis, quae est vivendi ars, ut tueatur quod a natura datum sit, quod desit acquirat. Idemque diviserunt naturam hominis in animum et corpus», Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, IV, VI 15-VII 16, cit., p. 63 (traduzione integralmente nostra).

⁵¹ L'eredità aristotelica giunge a sant'Agostino attraverso l'autorevole figura di Cicerone il quale aveva, a sua volta, preso contatti con essa mediante il suo maestro Antioco d'Ascalona di cui fa parola in altre sedi. Ad esempio nei suoi *Academicorum priorum* lo dichiara stoico piuttosto che Accademico e di lui afferma quasi con tono biografico «sed prius pauca cum Antiocho, qui haec ipsa, quae a me defenduntur et didici apud Philonem tam diu ut constaret diutius didicisse neminem, et scripsit de his rebus acutissime, et idem haec non acrius accusavit in senectute quam antea defensionerat», M.T. Cicerone, *Academicorum priorum*, II, XXII, 69 (28-32), (testo a cura di J.S. Reid, Ed. orig. Macmillan and Co., London 1885, ora Ed. Georg Olms Verlag) Hirschberg 1984, da cui citiamo, pp. 257-258 (corsivo nostro).

con «esigenze originarie della (o di) natura» (che vanno dalla posizione e moto del corpo, alla lotta per la vita fino alla domanda di felicità, verità, giustizia coagulabili nell'idea di *sommo bene*), sant'Agostino lo trova accostato a quello di *piacere* (*voluptas* in Epicuro), a quello di *serenità* (*quies*), nonché a quello dell'insieme dei due (*utrumque*) per definire i quattro obiettivi a cui gli uomini anelano naturalmente. Dei «prima naturae» egli riferisce che Varrone li denomina egli stesso «primigenia» («prima naturae quae primigenia Varro vocat», *De civ. Dei* 19, 2; PL 41, 625, corsivo nostro), in quella natura umana le cui due uniche componenti sono il corpo e l'anima.

Ai beni di entrambi (anima e corpo) si applica quell'esercizio delle virtù che, assecondando le esigenze originarie della natura, giunga a goderne. Così, ripercorrendo lo schema ciceroniano, sant'Agostino sintetizza le posizioni espresse da Varrone: «la virtù, cioè l'arte di condurre la vita, quando accoglie (*acceperit*) le esigenze elementari della natura, che erano prive di essa e precedevano ogni dottrina, le ricerca tutte per se stesse e ricerca nello stesso tempo anche se stessa; si serve (*utilitur*) contemporaneamente di tutte le esigenze e di se stessa al fine di ritrovare in tutte la propria gioia (*delectetur*) e gode (*perfruat*) di tutte, dove più dove meno, a seconda che esse siano più grandi o più piccole, tralasciando le minori, se necessario, per conseguire e conservare le maggiori [...] è poi assolutamente felice (*sc. la vita dell'uomo*) se gode di tutti i beni, nessuno escluso, dell'anima e del corpo»⁵². Ciò sta a significare che vi è nei *prima naturae* una preesistenza rispetto alle virtù (sorte col sopravvenire dell'educazione: «dottrina»), tanto che, tra l'altro, riassumono in sé – a detta di Varrone – anche la *quies* (serenità) e la *voluptas* (piacere). Su di essi non c'è giurisdizione etica delle virtù giacché attingono altrove la loro origine («primigenia illa naturae et voluptatem in se habeant et quietem [...] prima naturae et ipsas, et

⁵² «Quapropter eadem virtus, id est ars agenda vitae, cum acceperit prima naturae, quae sine illa erant, sed tamen erant etiam quando eis doctrina adhuc deerat, omnia propter se ipsam appetit, simulque etiam se ipsam: omnibusque simul et se ipsa utitur, eo fine ut omnibus delectetur atque perfruat, magis minusque, ut quaeque inter se maiora atque minora sunt, tamen omnibus gaudens, et quaedam minora, si necessitas postulat, propter maiora vel adipiscenda vel tenenda, contemnens [...] si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit, vel animi vel corporis, beatissima», *De civ. Dei* 19, 3, 1; PL 41, 626.

praeter ipsas alia multa contineant», *De civ. Dei* 19, 2; PL 41, 625). Se si va a rileggere il brano ciceroniano aggiungendovi anche il brano immediatamente precedente si scopre che la paternità sui *prima naturae* non è della virtù né risiede in una qualsivoglia azione da essa prodotta e di cui tuttavia essa stessa è chiamata a godere («quod virtute fruitur»).

Ricostruendo le posizioni stoiche e peripatetiche intorno al sommo bene e i relativi tre significati nella cui accezione essi lo intendevano, Cicerone scrive: «Quanto al terzo dei significati, esso consiste nel vivere godendo (*fruentem vivere*) di tutte le cose o di quelle principali che sono secondo natura; ora il bene così concepito non risiede in una attività che sia nostra (*non est positum in nostra actione*) perché la pienezza si realizza contemporaneamente secondo un genere di vita di cui si gode con la virtù e attraverso quelle cose (*sc. beni*) che sono secondo la natura e non sono in nostro potere (*neque sunt in nostra potestate*)»⁵³.

Sant'Agostino assimila proprio questa dinamica per cui il vivere umano consiste proprio in questo poter godere (provare soddisfazione) di un bene non producibile per via di un suo sforzo etico. Il testo agostiniano recita quasi facendo eco a quello ciceroniano: «Si dice dunque beata la vita dell'uomo che gode (*fruitur*) della virtù e degli altri beni dell'anima e del corpo, senza i quali non ci può essere virtù [...] La vita infatti non coincide con la virtù, poiché non ogni vita è virtuosa, ma solo quella secondo sapienza (*sapiens vita virtus est*)»⁵⁴. La vita dell'uomo è, dunque, morale proprio in quanto descritta dal distendersi del moto *uti-frui* (usare godere) la cui paternità sant'Agostino indica – in piena sintonia con Varrone e Cicerone e, attraverso questi, con la tradizione greco-peripatetica – nei *prima naturae* ricomprensivi dei beni relativi a corpo e anima. La natura dell'uomo come questione di soddisfazione (anima e corpo) assume così entro la sua paternità anche l'esercizio del-

⁵³ «Tertium autem, omnibus aut maximis rebus iis quae secundum naturam sint fruentem vivere. Hoc non est positum in nostra actione; completur enim et ex eo genere vitae quod virtute fruitur, et ex iis rebus quae sunt secundum naturam neque sunt in nostra potestate», Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, IV, VI 15, cit. (trad. nostra).

⁵⁴ «Haec ergo vita hominis, quae virtute et aliis animis et corporis bonis, sine quibus virtus esse non potest, fruitur, beata esse dicitur [...] Non enim hoc est vita, quod virtus; quoniam non omnis vita, sed sapiens vita virtus est», *De civ. Dei* 19, 3, 1; PL 41, 626.

la virtù intesa proprio come facoltà del *frui*. Solo che tale facoltà, sia nel testo agostiniano che in quello ciceroniano, viene fatta coincidere con la sapienza: «sapiens vita virtus est» recita il primo laddove il secondo riporta «hoc summum bonum [...] eaque vita quae ex summo bono degitur, quia coniuncta ei virtus est, in sapientem solum cadit»⁵⁵.

Si impone a questo punto un'osservazione: sant'Agostino, accogliendo la ricomprensione varroniana del piacere all'interno dei *prima naturae* e la facoltà di esso all'interno del concetto di *sapiens* – identificante la vera virtù – ci porta a far coincidere la vita stessa del pensiero, del «sapere» con la facoltà propria del *frui*: ecco perché – in ragione della dottrina peripatetica dei *prima naturae* – il vescovo d'Ip-pona concepisce lo statuto propriamente morale del «sapere» talché se ne deduce che non si dia pensiero, vita sapiente, se non come godimento (piacere) del sommo bene. Se non v'è pensiero se non nella soddisfazione del suo moto (*uti-frui*) è anche vero il reciproco: non vi è soddisfazione che non sia soddisfazione del pensiero, corpo compreso. In questa linea di percorso antropologico di matrice aristotelica sant'Agostino brucia ogni possibilità di ipotizzare una divisione fra l'uno e l'altro livello – cioè anima e corpo – della vita del soggetto («si autem prorsus omnibus, ut nullum omnino bonum desit vel animi vel corporis, beatissima», *De civ. Dei* 19, 3, 1; PL 41, 626).

Diremmo quasi che in questa concezione – che noi chiameremmo «aristotelica-agostiniana» – l'uomo non conosce altra legge morale ed «economica» che quella della «sovrabbondanza» ed è solo essa a orientarne normativamente gli atti. In ciò – principio di piacere-soddisfazione – i destini della vita corporea non percorrono vie diverse da quelle della vita dell'anima e il moto «morale» di questa non può non coinvolgere le sorti di quello dell'altra. Ecco perché «il saper correre, l'avere un bel fisico, una grande forza e altre qualità di questo genere possono esistere senza la virtù, come la virtù può esistere senza di esse; sono però beni e secondo costoro (*sc. gli Accademici*) anche la virtù li ama per se stessi, se ne serve e ne gode come conviene alla virtù»⁵⁶. V'è moto di

⁵⁵ Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, VI 15, cit. (corsivo nostro).

⁵⁶ «Bene autem currere, pulchrum esse corpore, viribus ingentibus praevalere, et cetera huiusmodi talia sunt, ut et virtus sine his esse possit, et ipsa sine virtute: bona sunt tamen; et secundum istos etiam ipsa propter se ipsam diligit virtus, utiturque illis

soggetti, dunque, come motivo di corpi pensanti la cui facoltà è di godere con ragione del loro termine (senso) soddisfacente. Cicerone trasmettendo a sant'Agostino la dottrina peripatetica dei *prima naturae* – tra cui, non a caso, c'è il ruolo e la posizione del corpo nonché la spinta all'agire, oltre alla difesa della vita – gli trasmette l'immagine di un uomo che nasce sano perché nasce come possibilità di soddisfazione (facoltoso di pensiero). Tale principio descrittivo del moto dei soggetti è quello su cui la relazione anima-corpo è stabilita proprio a livello di natura. «Persino la posizione e i movimenti del corpo (*status quoque corporis atque motus*), quando sono convenienti e armoniosi, vengono annoverati tra le esigenze elementari della natura»⁵⁷. Da questo potere informante del pensiero come facoltà della soddisfazione del moto stesso del corpo nonché da questa paternità dei *prima naturae* sull'agire umano descritto come percorso *uti-frui* il testo agostiniano ci permette, nel corso del decisivo quarto capitolo del libro XIX, di compiere un ulteriore passo col quale l'autore si avvia ad andare oltre l'inevitabile compagnia di Varrone. Non senza esibire, con cognizione di causa, le sue acute doti di erudito, sant'Agostino annota: «Del resto lo slancio e la tensione verso l'azione, se così si definisce correttamente in latino ciò che i Greci chiamano ὁρμή, annoverandola fra le esigenze elementari della natura, non sono anche all'origine degli atti e dei comportamenti degli squilibrati che suscitano orrore quando vengono ad essere sconvolti la ragione e i loro sensi (*quando pervertitur sensus ratioque sopitur*)?»⁵⁸. Con questo termine «pervertitur» siamo indotti a

et fruitur, sicut virtutem decet», *De civ. Dei* 19, 3, 1; PL 41, 626. Non intendiamo qui soffermarci sulla dottrina agostiniana del rapporto anima-corpo, tuttavia c'è, nel suo percorso antropologico e psicologico, un principio nel quale si rende spiegabile quel fenomeno propriamente patologico della psiche umana qual è l'anoressia. In esso il corpo stesso rifiuta la fonte propria della sua sopravvivenza in ragione di un'insoddisfazione che si instaura a livello dell'anima o, per dirla meglio, nella regione del pensiero. Nella visione agostiniana non c'è spazio per una "culturalità" settoriale – culto dell'anima o culto del corpo – proprio in forza dell'unità di moto a cui corpo e anima sono assegnati in vista della loro comune soddisfazione.

⁵⁷ «Status quoque corporis atque motus, cum decentes atque congruentes sunt, inter naturae prima numerantur», *De civ. Dei* 19, 4, 2; PL 41, 628 (traduzione, con nostra lieve modifica al testo, di Alici).

⁵⁸ «Impetus porro vel actionis appetitus, si hoc modo recte latine appellatur ea quam Graeci vocant ὁρμή, quia et ipsam primis naturae deputant bonis, nonne ipse est, quo geruntur etiam insanorum illi miserabiles motus, et facta quae horremus,

pensare ad un moto a cui viene imposto un mutamento di "senso" rispetto a quello che esso normalmente ha: con tale mutamento, riferito ai sensi e alla ragione (*sensus ratioque sopitur*), ha luogo qualcosa che incide al punto da far scendere il soggetto in uno stato che è patologico (*insanorum illi*), da rendere cioè insano ciò che, invece, è naturalmente sano (*ipsam primis naturae deputant bonis*). Questa "perversitas" – come sant'Agostino la chiama – riguarda proprio l'unità di quel moto e si esplica sulla conflittualità che si stabilisce tra *prima naturae* ed esercizio della virtù, tra usare e godere (*uti-frui*), tra esercizio della virtù e il fine ultimo, ragion per cui egli parla di "guerra interiore" (*in hoc bello intestino sumus*) che, guarda caso, colpisce e inganna proprio la vita del sapiente al quale si rivolge a ragione con la domanda: «Finché perciò perdura in noi questa malattia (*infirmetas*), questo morbo, questa debolezza, come oseremmo dire d'esser salvi e se ancora non lo siamo, di possedere già la felicità ultima?»⁵⁹.

Di fronte al quadro, esposto poi nel testo, sulle condizioni dettagliate di tale malessere non ci soffermiamo, ma è certo che, ancora una volta, il vescovo d'Ipiona ripropone la domanda sulla possibilità di dirsi felici a quegli interlocutori che erano gli stessi filosofi stoici i quali, come già abbiamo avuto modo di dire, ostentavano come felice quella che è condizione infelice dell'uomo ed esibiscono come tipica del sapiente quella scelta del suicidio con la quale invece non si fa che decretare la vittoria del malessere sulla naturale vocazione alla felicità. E così il testo agostiniano si riempie di esclamazioni e interrogativi miranti a far emergere la necessità di coniugare diversamente i *prima naturae* con la nozione di sapiente da una parte e con quella di sommo bene (termine soddisfacente del moto del soggetto) dall'altra.

«Mi sorprende – scrive sant'Agostino – la sfrontatezza con cui gli stoici pretendono di non ritenersi mali, se poi riconoscono che, quando essi diventano così gravi che il sapiente non può e non deve sostenerli, egli è costretto a darsi la morte e a uscire da questa vita [...] Questa sarebbe la vita beata, che ricerca l'aiuto della morte per essere

quando pervertitur sensus ratioque sopitur?», *De civ. Dei* 19, 4, 2; PL 41, 628 (con nostra lieve modifica del testo di Alici).

⁵⁹ «Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam salvos; et si nondum salvos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus?», *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 629.

interrotta!»⁶⁰. Ciò che Agostino scopre inefficace è proprio l'immagine stoica del sapere come del sapiente. Dinanzi a questa espressione evidentemente inadeguata del concetto di sapiente, di vita beata, assistiamo ad una riproposizione del tema dei *prima naturae* alla luce di una nuova nozione di "sapienza" – di sapere – nonché di un altro modo di intendere il termine soddisfazione o "sommo bene".

Una tale opera trova nella nozione di *legge di natura*, insieme a quella di *giustizia*, il suo punto genetico e nello schema delle due città il suo frutto più maturo. Se ne trova un accenno già nello stesso capitolo quarto, ove, parlando delle virtù (prudenza, giustizia, forza e temperanza) Agostino vi sottolinea in modo del tutto particolare quella della *giustizia* (senza aggiungere accezioni particolari rispetto a come Aristotele l'aveva concepita): «La giustizia poi, a cui spetta di attribuire a ciascuno il suo (per cui l'uomo stesso si determina un certo giusto ordine naturale [*iustus ordo naturae*] in cui l'anima si sottomette [*subdatur*] a Dio, la carne all'anima e perciò l'anima e la carne si sottomettono a Dio), non dimostra di essere tuttora in questo compito, piuttosto che riposare in esso come una meta?»⁶¹. In questo passo Agostino già prefigura, in un certo senso, i passaggi che egli compirà. Possiamo tuttavia preannunciare che, su questo tema della giustizia collegato alla nozione di *ordo naturae* e a quella di *lex aeterna*, si ricongiungono i due itinerari da noi sinora individuati: quello relativo al concetto di *pax* (principio di soddisfazione e/o piacere) e quello

⁶⁰ «Quae mala Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit, vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibi inferre, atque ex hac vita emigrare [...] O vitam beatam, quae ut finiatur, mortis quaerit auxilium!», *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 629-630. Le reiterate esclamazioni ironiche sulla presunta "forza" di tali mali segnalano come obiettivo la chiara denuncia di "debolezza" della sapienza e del sapiente di stampo stoico. «Magna vis est in eis malis, quae cogunt hominem, secundum ipsos etiam sapientem, sibi auferre quod homo est», *De civ. Dei* 19, 5; PL 41, 630. In questo contesto risulta legittima anche la domanda di S. Cotta il quale, introducendo l'opera agostiniana, si chiede: «Giustificato in linea di principio sul piano onto-antropologico il "politico" è dunque condannato, sul piano storico-esistenziale, ad essere travolto dal male?», S. Cotta, *Introduzione al De civ. Dei*, cit., p. CXLIH.

⁶¹ «Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius, quam in huius operis iam fine requiescere?», *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 629.

intorno ai significati dell'espressione peripatetica *prima naturae*. Provveremo che, dal convergere di tali itinerari nella coppia *lex-ordo naturae*, proprio in forza della nozione di giustizia, Agostino perviene allo schema delle due città come orientativo della ragione e distributivo dell'esperienza umana intesa come esperienza di rapporto, relazione con altri. Nel brano di cui si è fatta appena menzione egli rileva come, proprio sul terreno della giustizia, si dia luogo ad una duplicità di livelli tra di loro comunicanti. Da una parte quello, per così dire, *attuale* indicato con l'espressione *ordo naturae* e, dall'altra quello, per così dire *potenziale*, indicato con l'espressione *opus* e col verbo *laborare*.

Dal rapporto tra i due scaturisce che, nel caso della giustizia come virtù e del suo esercizio, si tratta di elaborazione («...se adhuc opere laborare») di una forma (*ordo*) e che tale elaborazione ha luogo proprio nella modalità di un compito (*opus*) in vista di un fine («in huius operis iam fine requiescere»). Cosicché l'opera dell'uomo consiste nell'attribuire a ciascuno il suo («sua cuique tribuere») in modo tale da implicare, nel conseguimento del fine, l'intero universo dei rapporti. L'esser soggetti (*subdatur*) all'*ordo naturae* è essere soggetti di rapporti, rapporti relativamente ai quali e in ordine ai quali il moto di ciascuno può normativamente conseguire così un universo che è *da fare*: proprio attraverso e in funzione delle relazioni fra i soggetti e il loro moto in vista del fine. Ecco perché l'universo agostiniano può dirsi universo di *soggetti* e non di "enti" o di "oggetti".

Alla nozione di *ordo* sant'Agostino ha dedicato uno dei dialoghi filosoficamente più significativi della sua vasta produzione, il *De ordine*. Egli tuttavia non manca di offrire, anche in questa sede, una precisa definizione: «L'ordine è la disposizione di realtà uguali e diseguali, ciascuna al proprio posto»⁶². Con tale espressione, dunque, si intende una forma, un principio istitutivo di *relazioni* fra soggetti, "posti" entro la sua giurisdizione («parium dispariumque»). Se si va ad analizzare attentamente tale definizione si scorge prima di tutto che essa non ha come soggetto un'idea o essenza astratta (ipostatizza-

⁶² «Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio», *De civ. Dei* 19, 13.1; PL 41, 640. Su tale nozione e le sue implicazioni nel rapporto tra Provvidenza divina e male nella storia si veda V. Pacioni, *La Provvidenza divina e il male nella storia: a proposito di un testo controverso*, *De Ordine*, I, 1-2, in *Atti del V seminario del Centro di studi agostiniani di Perugia*, cit., pp. 137-148.

ta) bensì quello che potremmo chiamare un *atto*: si parla di *tribuens dispositio*, vale a dire di una "disposizione che attribuisce". Ciò richiama facilmente alla memoria la caratteristica tipica di un atto giuridico (una legge dispone che...) in cui un ordinamento giuridico istituisca soggetti in forza proprio del riferimento ad una legge.

Per quanto attiene al termine *dispositio*, è noto che Agostino sia entrato in contatto con l'uso di questo termine attraverso l'arte oratoria, avendo studiato retorica a Cartagine ed essendo entrato poi, a Roma, con fama progressiva di grande retore (proprio esercitando quest'arte egli era giunto a Milano e aveva conosciuto successivamente Ambrogio vescovo attraverso il quale accadde il suo incontro col cristianesimo). Documenta a proposito il Marrou: «È in Cicerone che i suoi maestri di Cartagine gli fecero studiare la tecnica oratoria; è ancora Cicerone che egli prese come base del suo insegnamento quando divenne retore a sua volta»⁶³. In tale campo, infatti, la *dispositio* era l'*arte propria del comporre* e studiava, appunto le sei parti del discorso che, spesso, era funzionale a dibattimenti giudiziari⁶⁴. Se si aggiunge a questa osservazione la constatazione del rapporto di amicizia che lega Agostino ad Alipio (il quale prima a Cartagine e poi a Roma studiò diritto e che Agostino ritrovò a Milano come assessore al tribunale) se ne può dedurre che l'accezione retorico-giuridica del termine *dispositio*, da lui usata, non abbia contribuito poco a determinarne il senso col quale egli lo introduce nella definizione di *ordo naturae*. Se, infatti, lo si considera in relazione al *tribuens* (attribuire) con cui il testo lo caratterizza, si può notare come, in altra sede, quest'ultimo verbo costituisca l'atto specifico della virtù della giustizia e del suo fine proprio («iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere», *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 629).

⁶³ H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971; tr. it. a cura di M. Cassola, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1986, da cui cito, pp. 62-63. Le pagine del Marrou documentano tutto il rapporto tra sant'Agostino e la retorica, arte che – anch'essa – gli era stata veicolata secondo l'insegnamento derivato dalle opere di Cicerone le quali erano, a loro volta, intrise dei criteri della retorica scolastica greca, come lo stesso Marrou documenta: «Si assumeva da Cicerone quello che in lui c'era di meno personale, cioè la tradizione scolastica greca», *ibid.*

⁶⁴ «C'erano – spiega Marrou – tre generi di eloquenza, l'epidittica, la giudiziaria, la deliberativa; essa comprendeva cinque parti, l'invenzione [...], la disposizione, l'elocuzione, ecc.: la disposizione studiava le sei parti del discorso, dall'esordio alla perorazione», *ibid.*

Così l'atto individuato dalla *dispositio* è quello di attribuire a ciascuno il suo, in modo che le parti diverse («parium dispariumque») assumano il loro posto («loca tribuens») nel discorso talché contribuiscano alla composizione del tutto la cui forma è individuata dalla parola *lex* – nell'arte oratoria era il compiersi dell'ordinata forma del discorso in modo che questo raggiungesse il suo scopo. Così scopriamo che nel discorso agostiniano l'*ordo naturae* ha una paternità giuridica nella *lex*, un suo destinatario costituito dalla identità e diversità dei soggetti (giuridici) e un suo senso che Agostino denomina sinteticamente col termine *pax*.

Egli, applicandosi ad usare il termine *dispositio* nella definizione della realtà in quanto *ordo*, contribuisce a configurare quest'ultimo in termini di relazioni dinamiche, di rapporti istituibili sotto il segno dell'identico e/o del diverso permanendo nel contesto della medesima legge che dà loro senso, compimento non secondo la modalità del divenire bensì secondo quella del reciproco *accadere* (mettere insieme, *com-porre*). È così che una normalissima operazione tecnica propria dell'*ars rethorica* assume una notevole rilevanza filosofica.

Non è difficile, seguendo il lungo testo agostiniano, farsi un'idea di questa *dispositio*, così come ci siamo permessi di schematizzare. Esso infatti propone una lunga serie di relazioni nelle quali e tra le quali essa si realizza. «La *pax* del corpo pertanto è la costituzione *ordinata* delle parti; la *pax* dell'anima irrazionale è la quiete *ordinata* degli appetiti; la *pax* dell'anima razionale è l'accordo *ordinato* della conoscenza e dell'azione; la *pax* del corpo e dell'anima è la vita *ordinata* e la salute dell'essere animato; la pace dell'uomo mortale e di Dio è l'obbedienza *ordinata* nella fede sotto la "legge eterna" (*sub aeterna lege oboedientia*); la *pax* degli uomini è la concordia *ordinata*; la *pax* della casa è la concordia *ordinata* dei suoi abitanti, nel comandare e nell'obbedire; la *pax* della città è la concordia *ordinata* dei cittadini nel comandare e nell'obbedire; la *pax* della città celeste è la società che ha il massimo *ordine* e la massima concordia nel *godere* di Dio (*fruenti Deo*) e nel *godere reciprocamente* in Dio (*invicem in Deo*); la *pax* di tutte le cose è la tranquillità dell'*ordine*»⁶⁵. Ne scaturisce l'immagine di un universo inteso come

⁶⁵ «Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis action-

rapporto/i fra soggetti che nella relazione attingono ordinata (secondo la *dispositio*) *pax*. Non è la staticità di posti assunti astrattamente che forma un tale universo, ma il diritto (*locus*) conferito a ciascun soggetto in vista della soddisfazione del suo moto all'interno dell'universo di tutti gli altri («*parium dispariumque*»).

Il contesto delle relazioni, fino all'intero universo, è costituito di posti assunti da soggetti per «*loca tribuens dispositio*»: tali relazioni sono sorgente da cui il soggetto è reso destinatario di pace come beneficio di tale *dispositivo*: nell'unico atto che quest'espressione indica, il soggetto è, nello stesso tempo, posto – nel senso che questo gli è attribuito – e posto-in-relazione-con-gli-altri (*com-posto*, messo insieme). Esso vive e si alimenta dell'ineguaglianza stessa di posto (*loca*). Infatti, unendo la definizione di «pace» e quella di «ordine» se ne trae che l'espressione «*omnium rerum*», riferita come genitivo del soggetto «pace» in realtà, non indica un omologante «tutte le cose», bensì il più preciso «*di-ogni-cosa*» – al plurale – perché implicante la pluralità delle relazioni ad essa possibili all'interno della *dispositio*. Si spiega così l'immediato uso dell'espressione «a ciascuno il suo posto» («*sua cuique loca*») riferita all'atto con cui la *dispositio* lo attribuisce.

Concludendo: Agostino, coniugando le nozioni di *pax*, *iustitia* e *ordo* secondo una movenza di tipo «retorico-giuridica» elabora l'immagine di un universo di soggetti, la pace (soddisfazione) di ciascuno dei quali (cose, persone, rapporti) è giuridicamente correlata al fatto che si compie in modo tale che esso intraprenda rapporto con l'universo di tutti gli altri. Nel soggetto istituito si apre così una questione di soddisfazione, di pace che implica la totalità dei rapporti disposti dall'ordine. Il soggetto fa *universo* con il posto di «altri»: ragion per cui non c'è soddisfazione del soggetto se non relativamente alla totalità dei rapporti instaurabili.

isque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis», *De civ. Dei* 19, 13, 1; PL 41, 640 (i corsivi sono nostri). Sulla caratterizzazione agostiniana della *civitas Dei* in senso «giuridico» torneremo in seguito. Al presente ci è sufficiente annotarla come propria di una certa immagine che Agostino ha delle relazioni pluriformi nel quale l'universo (*ordo naturae*) si articola.

Nel concetto agostiniano di *ordo*, ciò che si guadagna in *universalizzazione* lo si acquisisce come beneficio il cui destinatario è proprio il soggetto, vale a dire in *individuazione*, in termini di posizione. L'*universale* è tale proprio perché riferibile al soggetto posto (diritto-di-cittadinanza): non c'è conflittualità giuridica né logica tra i due momenti. L'equivalenza è: più universo più soggetto. Così la movenza «giuridico-retorica» del pensiero del vescovo d'Ipbona può tutt'oggi dischiudere un orizzonte carico di fecondità nell'orientare un pensiero *de civitate* che qualifichi il rapporto persona e società. Se la pace «di ogni cosa» (*omnium rerum*) – vale a dire di ciascuna di esse – coincide con la tranquillità dell'ordine (*tranquillitas ordinis*) e l'ordine (*ordo naturae*) è identificato con la disposizione che attribuisce a ciascuna di esse il suo posto (*sua cuique loca tribuens dispositio*), se ne deduce che, ponendo in relazione le due espressioni, Agostino intende ciascun soggetto all'*ordo naturae* come normativamente istituito in qualità di destinatario di tale *tranquillitas*. Si tratta di un caso tipico di relazione «giuridica». La *dispositio* ha, cioè, valore istitutivo nei riguardi di ciascun soggetto che, in quanto destinatario, acquisisce, grazie ad essa, diritto o posto nell'universale contesto di relazioni. Cosicché l'essere, ogni soggetto, fonte di diritti e portatore di uguaglianza o differenza di posto rispetto ai suoi «altri» (*parium dispariumque*) trova proprio la sua ragione fondativa in quell'atto che definisce l'*ordo* come *sua cuique loca tribuens*. Le ragioni di questo (*ordo*) consistono proprio nell'istituzione di quello (*soggetto*) al suo «posto» cosicché una eventuale abolizione di ogni distinzione tra i posti coincide con la destituzione del soggetto dal suo rapporto con i suoi «altri», in quanto la relazione (*societas, civitas, consonantia*) – il rapporto stesso – vive proprio dell'affermazione dell'ineguaglianza quanto ai posti (*sua cuique loca*).

È in questo passo che troviamo il locus teoretico del pensare *de civitate*. Agostino è quel pensatore per il quale l'altro di ogni rapporto è sempre un soggetto, la cui soddisfazione non può che essere correlata, fondativamente con le ragioni della *tranquillitas ordinis*. In lui perdono ogni senso quelle classiche alternative filosoficamente ormai istituzionalizzate nella storia del pensiero – sicuramente con gravi perdite per il pensiero stesso! – quali collettivismo-personalismo, interiorità-socialità, pubblico-privato, individuo-società ecc.

Viceversa, con la sua definizione di *ordo* testé menzionata e legata al concetto di *dispositio* (arte del comporre), egli indica dei solidi punti di orientamento non difficilmente rinvenibili paradigmaticamente in alcune autorevoli tendenze del pensiero giuridico contemporaneo intorno alla stessa nozione di "soggetto giuridico". «In termini generali e semplificati – scrive ad esempio S. Cotta delineando il modello kelseniano – si può dire che in codesto modello, l'individuo "riceve" la sua giuridicità – ossia è soggetto "giuridico" – dall'insieme dei doveri e dei diritti che gli vengono attribuiti o imputati, dall'ordinamento giuridico positivo cui appartiene [...] Gran parte della dottrina giuridica attuale [...] segue codesto indirizzo: la cosiddetta "persona (giuridica) fisica" resta pur sempre determinata dalla *disposizione dell'ordinamento*»⁶⁶.

Tornando al testo preso da noi in esame, ci permettiamo di indugiare sull'interpretazione di questo passo del capitolo tredicesimo in quanto lo riteniamo decisivo per intendere sia l'originalità del pensiero di Agostino sul nostro tema di ricerca sia per capire dove egli abbia attinto gli strumenti e le nozioni con cui è pervenuto ad un simile traguardo. Egli, grazie al suo mestiere di retore e alla sua familiarità con l'arte oratoria, è perfettamente introdotto nell'ambiente della Roma imperiale nella quale tale arte assumeva un peso e una funzione particolare soprattutto nella vita del foro e dei tribunali.

Il Marrou vede, nella figura di Agostino, una delle esperienze emblematiche della civiltà antica ricca di fenomeni di conversioni dalla cultura oratoria a quella filosofica (vedi Seneca, Epitteto, ecc.) tradi-

⁶⁶ S. Cotta, s.v. *Soggetto*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XLII, Milano 1990, pp. 1213-1226, qui p. 1216 (sottolineatura nostra). Si legga anche, alla voce *soggetto* ciò che è riferito dal *Nuovo Vocabolario Illustrato della Lingua Italiana* (G. Devoto - G.C. Oli), vol. II, p. 2951: «*Soggetto*: [...] Nel linguaggio giuridico: *soggetto di diritto*, ogni persona fisica o anche ogni persona giuridica; *soggetto di diritto internazionale*, il destinatario delle norme giuridiche internazionali...». A sottolineare, analogamente, la natura relazionale del soggetto così come si va configurando nel pensiero agostiniano e di cui pure si tratta nella nostra ricerca, lo stesso Cotta conclude: «il soggetto giuridico – di qua dal variare storico-culturale delle "forme" attribuitegli – rispecchia nel profondo la "sostanza" della struttura sintetico-relazionale del soggetto umano, assicurandone la durata nel tempo mondano», S. Cotta, s.v. *Soggetto*, in *Enciclopedia del Diritto*, cit., p. 1226. Sempre a riguardo si veda anche: a cura di V. Frosini, s.v. *Soggetto del diritto*, in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. XVII, Torino 1970, pp. 813-816.

zionalmente opposte⁶⁷. Noi sosteniamo, invece, che la sensibilità "romana" del retore Agostino abbia inciso – a giudicare da un brano come questo da noi sottolineato – in modo efficace e costruttivo sul suo pensiero filosofico e soprattutto sulla formulazione di quell'idea di *ordo naturae* e di *universo* che, solitamente, viene fatta risalire alle sue ascendenze plotiniane, neoplatoniche.

Contro ogni determinismo monistico, il testo agostiniano declina ulteriormente la relazione tra *lex*, *iustitia* e *pax* entro la quale si configura la consistenza stessa – qui, sì, "ontologica" – del soggetto. È emblematico l'esempio che Agostino fa degli infelici (miseri) all'interno dell'*ordo*: «gli infelici, poiché in quanto tali non sono sicuramente nella pace, mancano della tranquillità dell'ordine (*tranquillitate quidem ordinis carent*), in cui non è alcun turbamento; tuttavia, poiché sono infelici giustamente per loro colpa (*verumtamen quia merito iusteque miseri sunt*), non possono essere fuori dell'ordine anche in quella infelicità; essi sicuramente non sono uniti agli uomini felici, ma separati da essi dalla legge dell'ordine (*ab eis tamen ordinis lege seiuncti*)»⁶⁸.

In questo brano Agostino mette a fuoco lo scadere del soggetto rispetto a ciò in funzione di cui è istituito: l'esperienza della soddisfazione. L'infelicità, infatti, viene spiegata non in relazione ad una ridotta possibilità di risorse o di condizioni che permettano la pace del soggetto, bensì come una fraudolenza rispetto a quella legge (*ordinis*

⁶⁷ Egli vede «Sant'Agostino optare fra una cultura "letteraria", oratoria, e una cultura "filosofica". Dobbiamo qui ricordare – prosegue – che la rivalità tra questi due tipi di cultura è uno dei caratteri più costanti della civiltà antica [...]. A partire dal III secolo a.C., la retorica invade l'insegnamento filosofico, cosa che non avviene senza un grave abbassamento di livello: il pensatore cede il posto al volgarizzatore, al conferenziere», H.I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, cit., pp. 155-156. Ci permettiamo di dissentire da questo giudizio proprio in forza delle ragioni offerteci dal brano di sant'Agostino preso in considerazione e dalle notizie storiche riportate dallo stesso Marrou, concludendone che il vescovo d'Ippea ha esaltato la civiltà antica dando a nozioni e competenze retoriche una valenza filosofica molto rilevante e così facendo non ha affatto "abbassato il livello" dell'insegnamento filosofico, bensì lo ha elevato contribuendovi in maniera veramente originale.

⁶⁸ «Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est: verumtamen quia merito iusteque miseri sunt, in ea quoque ipsa sua miseria praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti», *De civ. Dei* 19, 13, 1; PL 41, 640-641.

lege) in forza della quale, non solo il soggetto consegue un posto e acquisisce diritto di cittadinanza, ma è posto in relazione con i suoi "altri". Così, infelicità e insoddisfazione sono il reciproco di penuria di rapporti solo come esito di quella fraudolenza (*merito iusteque miserii*). Agostino spiega infatti che «sono ancora infelici, poiché la loro pace non è in quella legge in cui si regge l'ordine della natura»⁶⁹. La ragione di questo stato di cose non è da vedere, dunque, in un principio impersonalmente estrinseco a quello in forza del quale il soggetto ha luogo (e diritti), bensì proprio in una sconvenienza, che oseremmo definire "anti-economica", rispetto a quel "principio di piacere" che la parola *pax* indica.

Purtuttavia tali soggetti «non potrebbero assolutamente esistere, se non esistessero grazie ad una certa pace (*nullo modo essent si non qualicumque pace subsisterent*). Perciò esiste una natura nella quale non c'è alcun male o addirittura nella quale non può esserci; non può esistere invece una natura nella quale non vi sia alcun bene [...] Dio infatti non toglie tutto il bene che ha dato alla natura; una parte ne toglie, un'altra ne lascia, perché si provi dolore per ciò che è stato tolto. Del resto, proprio il dolore è una testimonianza del bene che è stato tolto e di quello che è stato lasciato, poiché non si potrebbe provare dolore per il bene tolto, se non fosse stato lasciato del bene»⁷⁰. Al di là di ogni istanza "teologia" si possono tuttavia riscontrare due caratteristiche con cui Agostino approfondisce, in questo brano, la sua visione dell'uomo: *beneficiarietà* e *imputabilità*. La *naturalis lex* istituisce soggetti in quanto destinatari di beneficio e perciò all'insegna dell'imputabilità dei loro stessi atti. Nel prosieguo, infatti, il testo si sofferma anche sui dettagli quasi "economici" del beneficio stesso. La posizione beneficiaria del soggetto nell'*ordo naturae* ha, dunque, la sua paternità in quella *naturalis lex* la cui *dispositio* attribuisce a cia-

⁶⁹ «miseriores autem, si pax eis cum ipsa lege non est, qua naturalis ordo administratur», *De civ. Dei* 19, 13, 1; PL 41, 641.

⁷⁰ «quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent. Quapropter natura est, in qua nullum malum est, vel etiam in qua nullum potest esse malum: esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest. [...] Neque enim totum aufert quod naturae dedit; sed aliquid adimit, aliquid relinquit, ut sit qui doleat quod adimit. Et ipse dolor testimonium est boni adempti et boni relictii. Nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset», *De civ. Dei* 19, 13, 1-2; PL 41, 641.

scuno il suo posto in funzione della pace e in qualità di destinatario del beneficio.

«Dio – precisa in conclusione – ha dato tutto ciò (*dedit hominibus quaedam bona*) con un patto assolutamente giusto che ogni uomo mortale che avrà fatto buon frutto (*recte usus fuerit*) di tali beni adatti alla pace dei mortali ne riceva dei maggiori e più alti (*accipiat* – è su questo termine che s'appunta la nostra sottolineatura – *ampliora atque meliora*), cioè la pace dell'immortalità e la gloria e l'onore che ad essa convengono nella vita eterna per godere di Dio e del prossimo in Dio (*ad fruendum Deo, et proximo in Deo*). Chi invece ne avrà fatto un uso cattivo, non riceverà quella pace e perderà questi beni»⁷¹.

La dinamica dell'*uti-frui* (usare-godere) identifica la posizione del soggetto nell'universo come beneficiario. L'essere e la conoscibilità di questo coincide con il principio della soddisfazione di quello del *singolo* (Agostino dice: «ut [...] accipiat ampliora atque meliora», *ibid.*).

Nella suddetta dinamica (*uti-frui*) si ripropone l'essere stesso del soggetto – la sua consistenza – come ontologicamente definito dal conseguimento della pace («quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent», *De civ. Dei* 19, 13, 1; PL 41, 641) intesa come soddisfazione di quel moto di natura (*prima naturae*) la cui legge istituisce l'ordine stesso dei rapporti in vista di essa («la pace di ogni cosa consiste nella tranquillità dell'ordine», *ibid.*).

Conoscere l'universo consiste, propriamente, nell'usare (*uti*) dei beni che in esso sono dati, in vista del godere (*frui*) di quella soddisfazione, la quale – in forza dell'ordine – non può aver luogo senza ragione. In questo senso – e solo in questo – se ne può trarre che, per Agostino, lo status giuridico della ragione umana di fronte alla realtà tutta è normativamente "pratico" e scarsamente "puro" rispetto a tutto il bene di cui è chiamato a beneficiare.

Ciò spiega come mai sant'Agostino si soffermi sul rapporto tra *pax* e *ordo* dal capitolo 13 al capitolo 20 considerandone i diversi si-

⁷¹ «Deus [...] dedit hominibus quaedam bonam huic vitae congrua [...] eo pacto aequissimo, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem, eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo, et proximo in Deo: qui autem perperam, nec illa accipiat, et haec amittat», *De civ. Dei* 19, 13, 2; PL 41, 641-642 (con lieve modifica nostra).

gnificati nei vari contesti di relazioni. Così v'è una pace dell'anima "razionale" a cui l'uomo finalizza tutto il resto che non consiste in un presunto "controllo degli istinti" bensì in «quell'accordo ordinato di conoscenza e di azione» in modo da «poter conoscere qualcosa di utile e determinare in base a quella conoscenza la propria vita e i propri consumi»⁷².

Ora se noi riferiamo tale passo a quello precedente (vedi nota 71) ci si accorge proprio che il rapporto *bene-anima razionale* (pensiero-ragione) per sant'Agostino è chiarissimo: il bene non è questione di "farlo" (etica) ma piuttosto di agire in modo da disporsi a riceverlo proprio in qualità di "destinatari di beneficio" («ut [...] accipiat ampliora atque meliora», *De civ. Dei* 19, 13, 2; PL 41, 642 con corsivo nostro). Ecco perché conoscere è elaborare la legge in forza della quale si è costituiti beneficiari, in modo che, veramente, essa sia forma degli atti che, solo così, si rendono "imputabili": l'anima è forma del corpo di cui ha cura («secundum eam cognitionem vitam moresque componat», *De civ. Dei* 19, 14; PL 41, 642), identificando, questa "cura", l'opera stessa – *cognitio* – del pensiero.

La beneficiarietà giuridica che – per legge – definisce il soggetto ha come sua implicazione il principio di imputabilità dei suoi atti. In Agostino non si può intendere il rapporto tra bene e intelletto se non si intende quello tra soggetto, atti e *ordo*: «L'anima razionale usa bene anche della felicità temporale e corporale, se non si darà alla creatura avendo trascurato il Creatore, ma avrà maggiore felicità nel servire al Creatore, che anche questa dona con la sovrabbondante magnanimità della sua bontà [...] Così (la creatura razionale) agisce bene nell'anima razionale se serve l'ordine sia distinguendo, che scegliendo (*eligendo*), giudicando (*pendendo*) subordini i beni minori ai maggiori, quelli corporali ai beni spirituali, gli inferiori ai superiori, i beni temporali a quelli eterni»⁷³.

⁷² «ordinata cognitionis actionisque consensus [...] ut aliquid utile cognoscat, et secundum eam cognitionem vitam moresque componat», *De civ. Dei* 19, 14; PL 41, 642.

⁷³ «Potest igitur animam rationalis etiam temporali et corporali felicitate bene uti, si non se dederit creaturae, Creatore neglecto, sed eam potius felicitatem fecerit servire Creatori, qui et ipsam suae bonitatis abundantissima largitate donavit. Sicut enim bona sunt omnia quae creavit Deus, ab ipsa rationali creatura usque ad infimum corpus: ita bene agit in his anima rationalis, si ordinem servet, et distinguendo, eligen-

È evidente da questo brano dell'*Epistola* 140 come per Agostino il bene non sia questione di farlo, bensì di disporre l'anima razionale (forma del corpo) secondo la forma dell'ordine. Il pensiero è dunque facoltà di ricevere il bene recepitibile da altri (qui è calzante il vecchio adagio aristotelico «anima est quodammodo omnia»). Ecco perché desta a noi qualche sospetto quello che ha scritto a riguardo il filosofo americano contemporaneo A. MacIntyre. Questi sostiene infatti che «sia Agostino che gli agostiniani presentavano la deviazione dell'uomo dal bene come un problema di conversione della volontà. È la volontà che guida e devia l'intelletto. Ciò che però la dottrina agostiniana non sa spiegare è in che modo l'intelletto si rapportava al bene prima di venire deviato dalla volontà. Quali effetti avrebbe per l'intelletto il suo venire ordinato secondo la propria natura?»⁷⁴. Risposta: la pace ovvero il piacere («sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit», *De civ. Dei* 19, 12, 1; PL 41, 637), la soddisfazio-

do, pendendo subdat minora maioribus, corporalia spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia sempiternis», *Ep.* 140, II, 4; PL 33, 539 (trad. integralmente nostra).

⁷⁴ A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry (Encyclopaedia, Genealogy and Tradition)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1990; tr. it. a cura di A. Bochese e M. D'Avenia, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano 1993, da cui citiamo, pp. 150-151. Il saggio contiene una serie di osservazioni intorno ad una presunta rivalità tra la tradizione filosofico-culturale agostiniana e quella aristotelica (si vedano in particolare i capitoli IV, V e VI). Non intendiamo, in questa sede, criticare le posizioni che il saggio prospetta – salvo nel particolare dettaglio testé citato e su cui i testi agostiniani potrebbero addirittura confortarci in misura sovrabbondante – tuttavia non possiamo non constatare, quanto meno, la quasi totale assenza di documentazione filologica e testuale a fronte di giudizi piuttosto precisi e decisi sull'argomento. Si esce positivamente dalla lettura del saggio con la domanda sull'effettiva paternità agostiniana della tradizione così demonizzata dall'autore, domanda utilizzabile per feconde ulteriori ricerche. Ci conforta poter umilmente contribuire con la nostra presente alla riapertura di un dibattito sulla possibilità di parlare di una "paternità aristotelica" sull'itinerario antropologico del pensiero di sant'Agostino. Annotiamo ancora che la nostra sottolineatura in merito riguarda anche il concetto di *perversitas*: concetto incomprensibile fuori da una relazione giuridico-metafisica, in Agostino, fra essa e la nozione di *ordo*. È quello che fa notare il Pacioni quando scrive: «All'*ordo* metafisico, l'*ordo divinae providentiae* che opera dentro la storia si contrappone, secondo sant'Agostino il disordine, la *perversitas* presente nella vita umana. Per Agostino la vita umana è un dramma, perché da una parte c'è la presenza della divina Provvidenza e dall'altra ci sono gli uomini portatori di bene, di *ordo* e nello stesso tempo portatori di male, di *perversitas*», V. Pacioni, *La Provvidenza divina...*, cit., p. 144.

ne del suo stesso moto come soggetto alla paternità della legge di natura. Pensare è dunque trattare tutta la realtà e i rapporti come fonte di beneficio da altri recepitibile per sé come per altri. L'uomo stesso è quel luogo dell'ordine e nell'ordine di natura in cui questa si dà pensiero della *pax*.

Ecco perché in sant'Agostino non s'ha da parlare della necessità di un pensiero "politico", giacché pensare implica l'altro come fonte di beneficio non calcolato né calcolabile a priori. Il pensiero o è "politico" (implicante l'*ordo*, universo di tutti gli altri) o smette di essere pensiero. Si dà pensiero infatti solo della soddisfazione o della pace in quanto, come abbiamo visto (cf. 19, 13, 1), accade in relazione alla totalità dell'*ordo* (universo). Cosicché possiamo affermare che conoscere l'universo coincide con l'accadere dell'esperienza della soddisfazione.

Analogamente a quanto accade della pace tra corpo e anima (oltre che tra tutte le membra del corpo ecc.), ha luogo la pace riferita da Agostino alla vita tra gli uomini «che è l'ordinata concordia, il cui ordine consiste anzitutto nel non nuocere a nessuno, quindi nel rendersi utile a quanti più individui possibile. Anzitutto quindi l'uomo deve avere cura dei suoi»⁷⁵. Se la pace di ciascuna cosa coincide con la tranquillità dell'ordine – come abbiamo sufficientemente ribadito – allora la complicazione di ciascun soggetto con le sorti della soddisfazione di altri ha una sua valenza normativa. Infatti Agostino, dovendo spiegare la ragione di questo stato di cose, lo fa richiamando sia il concetto di *ordo naturae* sia quello di *humana societas*: «egli ha l'occasione più opportuna e più facile d'aiutarli sia nell'ordine della natura (*naturae ordine*), sia in quello della società umana (*ipsius societas humanae*)»⁷⁶.

Non v'è alternativa, dunque, fra questi due concetti: il provvedere ai bisogni dei vicini è contribuire a quella pace dell'ordine del cui beneficio ciascun soggetto è destinatario. In un simile contesto normativo il trattare gli altri come sorgente di beneficio trova applicazione d'esperienza sia nel provvedere che nell'essere provveduti. La costante che, tuttavia, Agostino pone è che il contesto stesso della *humana societas* è

⁷⁵ «ordinata concordia: cuius hic ordo est, primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit. Primitus ergo inest ei suorum cura», *De civ. Dei* 19, 14; PL 41, 643.

⁷⁶ «ad eos quippe habet opportuniorē facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine, vel ipsius societatis humanae», *ibid.*

origine (*oritur*) del beneficio stesso; «qui surge (*oritur*) perciò anche la pace domestica, cioè la concordia ordinata nel comandare e nell'obbedire di coloro che abitano assieme. Quelli che si prendono cura degli altri esercitano un comando [...] Obbediscono invece coloro di cui si prende cura»⁷⁷. Solo che Agostino applica la definizione di pace anche al contesto della *civitas* in termini analogicamente correlati; «si deve riferire (*referatur*) la pace domestica alla pace civile, cioè la concordia ordinata di coloro che abitano assieme nel comandare e nell'obbedire alla concordia ordinata nel comandare e nell'obbedire dei cittadini»⁷⁸.

Vi è dunque rapporto di condizionalità fra *pax civilis* e *pax domestica* proprio nel senso che la seconda non può essere concepibile fuori dal contesto ulteriore di rapporti entro il quale può aver luogo: per Agostino non c'è pace nei rapporti familiari se la vita della città è in guerra; ciò in base al principio da lui ribadito e secondo cui «ogni origine si riferisce ad un fine del suo genere, e ogni parte all'integrità del tutto cui appartiene ("omnis pars ad universi cuius pars est integritatem refertur", *ibid.*)».

Non si dà, dunque, una pace "privata" della vita familiare: essa è per definizione un fatto propriamente pubblico in quanto quella che si dice *domestica* trae beneficio da quella della *civitas* (*civilis*) a cui, pure, contribuisce. Ecco perché, giuridicamente parlando: «il *pater familias* (in corsivo nella traduzione italiana) deve ricavare (*sumere oporteat*) dalla legge della città i precetti con cui reggere la sua casa, in modo che questa sia in armonia con la pace della città»⁷⁹.

Così non si può parlare di "immolazione" dialettico-organicistica della parte al tutto, della famiglia allo Stato-città. Per Agostino invece ogni inizio è beneficiario (destinatario di beneficio) del suo fine così come ogni parte è destinatario del beneficio del tutto. Persino le ragioni dell'esercizio del potere consistono in quest'ordine di rapporto benefi-

⁷⁷ «Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est, ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium. Imperant enim qui consulunt [...] Oboediunt autem quibus consulitur», *ibid.*

⁷⁸ «satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur, id est, ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium», *De civ. Dei* 19, 16; PL 41, 645.

⁷⁹ «ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommodata civitatis», *ibid.*

ciario a cui solo la perversione dell'anima nella superbia e nell'orgoglio, può trovare obiezione: «l'orgoglio – scrive infatti sant'Agostino – non è una corruzione di chi dà il potere o del potere in sé, ma dell'anima che ama in modo perverso il proprio potere, avendo disprezzato quello più giusto, proprio di chi è più potente. Questo è il motivo per cui colui che ama in modo perverso il bene di una natura qualsiasi, anche se l'ottiene, diviene egli stesso cattivo nel bene e infelice, perché privo di un bene superiore»⁸⁰.

Sant'Agostino non demonizza il potere ma lo vede come quel livello limite dell'esperienza umana in cui si esprime la sua vera statura morale: il non considerare il possesso di alcun bene – o potere – motivo di obiezione nel recepire da altri un bene e/o un potere più grandi secondo l'ordine delle cose. Il soggetto come questione di soddisfazione (pace) va configurandosi agostinianamente non solo come *relazione e beneficiarietà* ma, appunto, come *imputabilità*. Questa infatti significa essere istituiti nella facoltà di rispondere di un beneficio da altri ricevuto, secondo quel principio del trattare ogni bene o potere come da altri ereditato o ereditabile: nel soggetto, infatti, l'anima indica la sede propria di tale principio. Un tale principio inoltre caratterizza e connota la definizione stessa della *pax*, nelle sue diverse applicazioni: gli atti dell'obbedire e comandare (*ordinata imperandi oboediendique concordia*) determinano la diversità di posto dei soggetti pur nella coappartenenza al medesimo ordine che li costituisce come *imputabili*. Si è soggetti (*imputabili*) tanto nell'obbedire quanto nel comandare.

Agostino riprende ancora tale questione nei capitoli 15 e 16 del libro XIX ove tratta della pace all'interno della famiglia e come riferi-

⁸⁰ «Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus», *De civ. Dei* 12, 8; PL 41, 356. Si veda anche *De civ. Dei* 13, 14; PL 41, 386-387 ove è a tema la derivazione di tale condizione dall'atto libero con cui ha avuto luogo il peccato originale. Ora non ci attardiamo su questo argomento che, pure, ha costituito per Agostino ragione e spunto di una parte ingente della sua produzione filosofico-teologica, nonché motivo di acceso dibattito con le eresie del suo tempo (si ricordi la controversia antipelagiana). Per una ricostruzione completa della questione del rapporto tra natura e grazia, nella dottrina agostiniana del libero arbitrio e del peccato originale si veda il già richiamato saggio di P. Agostino Trapè, *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia*, cit.

bile anche agli schiavi che in essa vivono, per dire che si è soggetti imputabili di un male solo in forza della privazione di un bene più grande. Egli, prima di considerare il caso di certuni che, con il loro comportamento, tendono a rompere la pace della casa, fa notare: «Però nella natura in cui Dio originariamente ha creato l'uomo, nessuno è schiavo dell'uomo, né del peccato. In verità anche la schiavitù che è connessa alla pena rientra nell'ambito di quella legge che comanda di conservare l'ordine della natura (*ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat*) e impedisce di sconvolgerlo; poiché non si è commesso nulla contro quella legge, non si deve scontare la pena della schiavitù»⁸¹.

C'è da notare ancora una volta come Agostino concepisca una legge-di-natura in forza della quale la realtà tutta (uni-verso) è ereditata da ciascun soggetto come qualcosa da-conservare (*conservari iubet*), come un ordine (*naturalem ordinem*) da-non-sconvolgere. Essa è legge normativa invece che imperativa proprio perché non dipende da leggi di comportamento né ad esse si rende funzionale. In ordine a tale legge l'umanità, ancor prima che distinguersi in buoni e cattivi, si ripartisce tra *schiavi e liberi*: tale distinzione riguarda però il momento propriamente istitutivo del soggetto, in quanto assume un posto nell'universo dei rapporti in forza della medesima legge e non invece l'esito di una coerenza a particolari dettami etici. Si tratta solo di rinunciare a tale beneficiarietà (schiavitù) o di rinunciare a rinunciare ad essa (libertà). Così non è questione di "agire bene" ma di agire da soggetti. Ecco perché Agostino aggiunge: «poiché non si è commesso nulla contro la legge non si deve scontare la pena della schiavitù» (*ibid.*); e ancor prima: «nella natura in cui Dio originariamente (*in qua prius*) ha creato l'uomo nessuno è schiavo dell'uomo né del peccato». Tale legge dunque inaugura giuridicamente la possibilità stessa della libertà.

Ogni atto umano, per Agostino, è tale proprio in quanto svela – lasciandola agire per così dire "negativamente" – questa paternità della legge che costituisce il soggetto come imputabile proprio mentre

⁸¹ «Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis, aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat: quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum», *De civ. Dei* 19, 15; PL 41, 644.

lo pone come destinatario di un beneficio uni-versale. Ricontriamo oggi questa movenza agostiniana anche in espressioni rilevanti del pensiero contemporaneo quale, ad esempio, quella del teologo H.U. von Balthasar il quale analogamente scrive: «L'amante non si dona per colmare se stesso o per diventare consapevole della propria profondità, ma affidandosi ad una natura che parla e si crea un'espressione attraverso la sua individualità e persino attraverso la sua personalità spirituale. Questa legge [...] segna infine tutta la vita umana, che è un "giuoco" di "rappresentazioni" attualissime proprio laddove l'uomo, nel teatro della vita, assume su di sé le più grandi responsabilità morali. Se per un verso è lui (corsivo dell'autore) il centro di tutto, per l'altro non è lui, ma una legge della vita e del mondo che egli rappresenta, di cui è espressione senza potersi identificare ad essa, nella cui affermazione si inserisce ben sapendo che il modo migliore di agire consiste nel lasciare operare la grande legge attraverso se stesso e senza impedimenti»⁸².

⁸² H.U. von Balthasar, *Schau der Gestalt*, vol. I di *Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; tr. it. a cura di G. Ruggieri, *La percezione della forma*, vol. I di *Gloria*, Milano 1971 da cui citiamo, p. 145 (i corsivi sono nostri). A fronte di una tale posizione odierna in continuità col concetto agostiniano di "legge di natura" rileviamo, nel pensiero contemporaneo, la presenza di una sensibilità con vaghe assonanze kantiane, che pone il concetto di legge piuttosto al termine di un itinerario etico che parte da quello di libertà, allo scopo di individuare, sebbene problematicamente, il fondamento della morale. Così è nel pensiero di Paul Ricoeur, il quale parte dalla libertà come origine dell'etica, giunge al concetto di "legge naturale" attraverso la mediazione della "istituzione". Egli individua tre usi di questo concetto (contestazione contro l'uso morale del diritto positivo da parte dello Stato, contestazione contro la convenzionalità dei costumi e l'arbitrio culturale, funzione di rifugio dai rischi della libertà) il cui valore consisterebbe nella sua funzione di *idea limite* nello sforzo di universalizzazione dei criteri che orientano la libertà nell'azione: «Qui ajoute-t-il aux notions de valeur, de norme et d'impératif? Essentiellement, me semble-t-il, une exigence d'universalité, une virtualité d'universalisation [...] Nous essayons alors de placer la rationalisation introduite dans l'action dans le voisinage de la rationalité que nous cherchons dans la nature», P. Ricoeur, *Le problème du fondement de la morale*, in «Sapienza», Napoli 1975 (28), pp. 313-337, qui p. 329. È chiara la diversità di contesto in cui il termine "legge" si pone e la diversità di funzione che esso assume: per Agostino la legge ha valore giuridico-normativo in quanto istituisce soggetti, per Ricoeur riveste la funzione etico-imperativa di universalizzare una libertà che ha già posto - o va ponendo - autonomamente dall'universo, la sua istituzione giuridica. Nel primo caso la relazione con altri è istituita col soggetto, nel secondo tale relazione con l'altro è termine dell'itinerario etico di una libertà che se lo assume come

La statura morale e l'autonomia del soggetto costituiscono talento attivo proprio in questa figura, per così dire, "negativa" del *lasciar-operare* questa legge («senza impedimenti») in modo che essa avvenga come forma dei rapporti e delle azioni.

L'accostamento di questo brano al concetto agostiniano della parola *lex* può gettare una luce interessante su quest'ultima e sulle sue implicazioni. Si dice, infatti, che in forza di tale legge, che presiede l'*ordo naturae*, la libertà acquisisce diritto di cittadinanza, insieme alla possibilità stessa della colpa e grazie ad essa (legge di beneficio in vista della soddisfazione dei suoi soggetti) il principio "imputabilità" segna questa medesima cittadinanza. Si legga a confronto di ciò, quello che Agostino scrive a riguardo del peccato come radice della schiavitù: «Volle (sc. Dio) quindi che la creatura razionale, fatta a sua immagine, comandasse precisamente solo sulle creature irrazionali; non l'uomo sull'uomo, ma l'uomo sulla bestia. Per questo i primi giusti sono stati costituiti come pastori di greggi invece che come re di uomini, in modo che Dio ci mostrasse anche in quel modo che cosa richiedesse l'ordine della natura ed esigesse la sanzione dei peccati (*meritum peccatorum*). A buon diritto (*iure intelligitur*) quindi la condizione di schiavitù viene intesa come una imposizione al peccatore. Noi non leggiamo mai nelle Scritture la parola *schiavo* prima che con quel termine Noè, uomo giusto, bollasse il peccato di suo figlio. La colpa, e non la natura, ha meritato quindi questo nome»⁸³. Non intendiamo qui aprire alcuna disquisizione "teologica" sulla nozione di "peccato" e, tantomeno, toccare la tanto dibattuta dottrina sul peccato originale e sul rapporto tra natura e grazia ma soltanto rilevare un aspetto peculiare con cui Agostino delinea, in questo brano, il rapporto fra legge, "*ordo naturae*" e soggetto. Vi si mostra innanzitutto l'istituzione del soggetto come *imputabile*: questi risponde, in qualità di creatura razionale

compito: la legge di natura, in quest'ultimo caso, non pone alcune imputabilità di ordine normativo.

⁸³ «Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti, pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt: ut etiam sic insinueret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigit meritum peccatorum. Conditio quippe servitutis iure intelligitur imposita peccatori. Proinde nusquam Scripturarum legimus servum, antequam hoc vocabulo Noe iustus peccatum filii vindicaret. Nome itaque istud culpa meruit, non natura», *De civ. Dei* 19, 5; PL 41, 643 (i corsivi sono nostri).

(*rationalem factum*), di tutto ciò che le è stato affidato e su cui esercitare un dominio (*irrationalibus dominari*). Ora, in ragione di tale istituzione – e della legge-ordine che ne ha la paternità giuridica – ha senso la schiavitù come “sanzione” del peccato. Tale “sanzione” tuttavia è la miglior dimostrazione (*iure intelligitur*) del diritto di cittadinanza che tale legge di natura attribuisce a ciascun soggetto nel mentre lo istituisce come *imputabile*.

Nel brano citato, poi, si dice che la colpa piuttosto che la natura ha meritato il nome di “schiavo” e che, con questo titolo, Noè ha bollato suo figlio (*filii vindicaret*). Ci permettiamo di far notare ancora una volta che lo stato di cose scaturito dalla schiavitù come sanzione del peccato fa emergere con imponenza – come per contrasto – lo statuto di “soggetto giuridico” nel quale la legge di natura istituisce l’uomo. “O felix culpa!” infatti è l’esclamazione con cui Agostino ha trasmesso all’intera cultura occidentale la stima cristiana della grandezza dell’uomo – pur dall’interno della sua *infirmis* – in forza di quella beneficiarietà, imputabilità e relazione (universo) che lo configurano come soggetto alla paternità di questa legge.

Imputabilità, dunque. Ma vi è un ulteriore passaggio: «Si crede poi – aggiunge mostrando attenzione anche per questioni etimologico-linguistiche – che la etimologia latina del termine “schiavo” derivi dal fatto che coloro che potevano essere uccisi per diritto di guerra (*iure belli*) venivano invece salvati dai vincitori e fatti schiavi (*servi* cioè schiavi da *servare* [salvare]); neppure questo può accadere a ragione senza una colpa [...] Il peccato dunque è la prima causa della schiavitù, per cui l’uomo è sottomesso all’uomo in una condizione di dipendenza; e ciò accade soltanto per giudizio di Dio (*nisi Deo iudicante*), in cui non è iniquità e che sa distribuire pene diverse a seconda delle colpe dei peccatori»⁸⁴. Qui Agostino non solo ribadisce nuovamente sotto la paternità di Cicerone (cf. *De Officiis*, II, 21, 73) l’originaria natura sociale dell’uomo, ma va oltre, individuando nella non

⁸⁴ «Origō autem vocabulī servorum in latīna lingua inde creditur ducta, quod hī qui iure bellī possent occidī, a victoribus cum servabantur, servi fiebant, a servando appellati; quod etiam ipsum sine peccatī merito non est. [...] Prima ergo servitutis causa peccatum est; ut homo hominī conditionis vinculo subderetur: quod non fit nisi Deo iudicante, apud quem non est iniquitas, et novit diversas poenas meritis distribuere delinquentium», *De civ. Dei* 19, 15; PL 41, 643-644.

vissuta paternità della legge di natura da parte del soggetto la causa del suo degradare a “schiavo” proprio nei rapporti con i propri simili “altri”.

D’altro canto, associando tale condizione a quella di coloro che, per diritto di guerra, avrebbero dovuto essere uccisi e identificando il loro status giuridico di “schiavi” con quello di coloro che sono *da-salvare* (*servi fiebant a servando appellati*), egli insinua che la competenza, di diritto, su una simile opera è da attribuirsi, solo ed esclusivamente, ad un’iniziativa appropriata della medesima paternità (legge). Questa osservazione che può costituire punto di richiamo alla questione della “grazia” e alla ragionevolezza della dottrina agostiniana in proposito, rileva a rigore la continuità-discontinuità fra il momento “istitutivo” del soggetto come destinatario di beneficio *universale* ad opera della legge di natura e quello più propriamente “redentivo” che, in quanto richiede un atto (giudizio) soddisfacente e “gratuito” alla medesima paternità giuridica, conferma, in termini di sovrabbondanza, il beneficio stesso, quel beneficio che Agostino considera paterna fondazione e consistenza ontologica dell’essere del soggetto.

Essere – nell’*ordo naturae* – è tendere (o essere) al proprio posto: «Ma la bontà di Dio – scrive contro i manichei – non permette che la cosa arrivi a questo punto (*sc.* alla corruzione) e così dispone le cose che vengono meno affinché siano là dove devono stare nel migliore dei modi (*congruentissime*) fino a che, ordinati i movimenti (*ordinatis motibus*) ritornino al luogo da cui vennero meno. Pertanto conviene che sia così anche per le anime razionali nelle quali è potentissimo il libero arbitrio, le quali, venendo meno, dispone nei gradi inferiori della creazione. Diventano misere per giudizio divino (*fiunt ergo miserae divino iudicio*), mentre vengono ordinate convenientemente secondo i meriti (*convenienter pro meritis ordinantur*). Da ciò risulta molto ben detto ciò che voi (*sc.* i manichei) siete soliti attaccare: “Io faccio il bene e creo il male” (*Isai. XLV, 7*) [in corsivo nel testo latino]. Creare infatti si dice fondare e ordinare, perciò in molti codici è scritto così: “Io faccio il bene e fondo il male”. Infatti fare è fare ciò che non c’era affatto, fondare invece è ordinare ciò che comunque esisteva affinché sia sempre meglio. Dio fonda, infatti, cioè ordina, quando dice “fondo il male”, quelle cose che vengono meno (*deficiunt*) cioè che tendono a non essere, non quelle cose che sono pervenute là dove tendono. Fu detto: *per di-*

vina provvidenza a niente è permesso di giungere al non essere (corsivo nostro)»⁸⁵.

Se un nome si può usare per esprimere questa *ordinatio iudicialia* – anche al di là delle sue movenze teologico-religiose – è la parola “padre”: tale espressione, in Agostino, può costituire il nome più proprio di quella legge (legge di natura) del trattare il reale come ereditabile e i rapporti che vi hanno luogo come fonte di beneficio, di senso, di pace (*Ego facio bona*). Agostino dà le ragioni di questa attribuzione di paternità quando, riferendosi ai patriarchi (*iusti patres nostri*), ne descrive la capacità di assicurare la pace della casa; essi «anche se ebbero dei servi, governarono la loro pace domestica in modo da distinguere sul piano dei beni temporali (*temporalia bona*) la sorte dei loro figli dalla condizione degli schiavi, provvedendo però con pari amore a tutti i componenti della propria casa, per favorire il culto di Dio, in cui si deve riporre la speranza dei beni eterni (*aeterna bona*). Ciò è prescritto dall'ordine della natura (*naturalis ordo*), tanto che da qui ha origine l'appellativo *pater familias* (in corsivo nella traduzione italiana di Alici), che si è diffuso al punto da essere ambito anche da iniqui uomini di potere. Gli autentici *patres familias* (corsivo analogo) però provvedono nella loro famiglia a tutti come figli [...] Se qualcuno però, disobbedendo, avversa la pace domestica nella casa, viene richiamato [...], perché sia ricondotto a quella pace da cui si era separato»⁸⁶.

⁸⁵ «Sed Dei bonitas eo rem perducit non sinit, et omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant unde defecerunt. Itaque etiam animas rationales, in quibus est potentissimum liberum arbitrium, deficientes a se, in inferioribus creaturae gradibus ordinat, ubi tales esse decet. Fiunt ergo miserae divini iudicio, dum convenienter pro meritis ordinantur. Ex quo illud optime dictum est, quod insectari maxime soletis: *Ego facio bona, et creo mala* (Isai. XLV, 7). Creare namque dicitur condere et ordinare. Itaque in plerisque exemplaribus sic scriptum est, *Ego facio bona et vondo mala*. Facere enim est, quod omnino non erat; condere autem, ordinare quod utcumque iam erat, ut melius magisque sit. Ea namque condit Deus, id est ordinat, cum dicit, *Condo mala*, quae deficiunt, id est non esse tendunt; non ea quae ad id quo tendunt, pervenerunt. Dictum est enim: Nihil per divinam providentiam, ad id ut non sit pervenire permittitur». (*De moribus Manichaeorum*, 2, VII, 9; PL XXII, 1349. La traduzione italiana è integralmente nostra).

⁸⁶ «Quocirca etiamsi habuerunt servos iusti patres nostri, sic administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona, filiorum sortem a servorum condicione distinguere; ad Deum autem colendum, in quo aeterna bona speranda sunt, omnibus domus suae membris pari dilectione consulere. Quod naturalis ordo

L'agire alla luce di questa paternità costituisce motivo di libertà e di pace anche nella schiavitù identificabile socialmente. Non c'è dubbio, in Agostino, che su questa “natura paterna” della legge di natura, il termine “uomo” sia assimilabile a quello di “figlio”, vale a dire erede di rapporti e risorse da cui trarre beneficio in vista della soddisfazione (*pace*) propria e altrui. Se l'essere uomini coincide con l'esser figli, ciò significa scoprirsi “soci” di altri (famiglia-città) con i quali condividere i benefici di tale paternità (verità, vita, bene, sapienza, ecc.). «Deus pater veritatis – lo invoca Agostino nei *Soliloqui* – pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te»⁸⁷.

ita praescribit, ut nomen patrum familias hinc exortum sit, et tam late vulgatum, ut inique etiam dominantes hoc se gaudeant appellari. Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tanquam filiis [...] Si quis autem in domo per inobedientiam domesticae paci adversatur [...] ut paci unde dissiluerant coaptetur», *De civ. Dei* 19, 16; PL 41, 644. Non è difficile cogliere qui, ancora una volta, tutta la romanità della sensibilità agostiniana nell'assumere la centralità del “pater familias”, tipica dell'organizzazione sociale e giuridica romana, all'interno del suo percorso *de-civitate*.

⁸⁷ *Soliloquia*, I, 1, 2; PL XXXII, 870. Su questo tema (“la legge del Padre”) – non senza un'incidenza da parte dei suoi studi psicoanalitici su Freud – ritorna ancora P. Ricoeur nell'articolo sopra citato (cf. nota 82, pp. 70-71 del nostro saggio). Qui l'espressione “legge del Padre” indica che «nous n'apprenons un ordre de valeurs capables d'éduquer notre volonté que par la médiation d'impératifs, c'est-à-dire de structures hiérarchisantes intériorisées [...] L'homme et le petit d'homme ne pourraient intérioriser la loi du père, si cette intériorisation n'était pas potentiellement le chemin même de la valorisation de leur propre liberté», P. Ricoeur, *Le problème, du fondement de la morale*, cit., pp. 328-329. Qui la differenza fra le posizioni di P. Ricoeur e quelle di Agostino sulla *legge-del-Padre* è netta. Per l'uno tale legge si pone a livello ancora “etico” per cui assume valenza *imperativa* per esigere e affermare il principio di una coerenza del comportamento umano (indica il cosiddetto “dovere”), in una progressiva interiorizzazione di valori estrinseci alla libertà e che deve, per così dire, far propri in modo da strapparli al limbo dell'astrazione in cui vivono. Nell'altro invece la *legge-del-Padre* non ha bisogno di mediazioni di imperativi (*médiation d'impératifs*) proprio in quanto ha valore normativo, vale a dire *istitutivo*, generativo della libertà stessa del *soggetto* in quanto possibilità di trattare il reale (universo intero di rapporti) come “ereditabile”: in Agostino, perciò, ha un valore genuinamente *giuridico* e non etico. Con essa, cioè, si dà diritto proprio di cittadinanza (*cogenza*) alla libertà: ecco perché nella *legge-del-Padre*, così come è intesa da Agostino (si veda il brano dei *Soliloquia*), non si dà questione di coerenza ma, casomai, di “fedeltà” («pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae») o, meglio, di memoria. In Agostino,

Se con tali espressioni (bellezza, verità, sapienza, beatitudine, ecc.) intendiamo ciò di cui si dà, principalmente, pensiero umano, se ne può trarre che lo stesso pensiero di natura – fuori da ogni categoria di “purezza” – è pensiero del padre. In Agostino non si tratta di una vuota figura simbolica (la “figura” del padre), bensì di quella legge che identifica propriamente il moto e l’agire del soggetto in vista della pace. Il pensiero-del-padre è pensiero della soddisfazione di questo moto. Si tratta di vedere, ora, come la paternità di questa legge si articola secondo quella dualità di diritti (*ius*) che è alla base del famigerato schema agostiniano delle due Città.

Il verificare, tuttavia, come Agostino vi perviene è un tentativo che poniamo non prima di aver fatto una breve ricognizione degli elementi fin qui acquisiti.

Partendo dal confronto con le varie dottrine riportate da Varrone sulla questione relativa al fine ultimo del bene e del male, sant’Agostino la assume come primaria e fondamentale nel suo percorso antropologico. Egli fa propria la nozione di *prima naturae* (esigenze originarie – *primigenia* – della natura dalla posizione e moto del corpo fino al sommo bene – *summum bonum*) in perfetta consonanza non solo con Varrone ma col suo maestro Cicerone e, all’origine, con il pensiero aristotelico.

Nel contesto di questa medesima nozione abbiamo visto emergere la caratteristica di un uomo ontologicamente impegnato alla ricerca della felicità con la sua naturale vocazione *sociale* (*humana societas-socialis natura*).

L’uomo, per Agostino, si configura come *soggetto*, vale a dire ontologicamente definito come questione di *relazione* (soggetto dice, giuridicamente, l’altro-di-ogni-rapporto) e, quindi, di *soddisfazione* (moto e facoltà del suo termine) («omne autem initium ad aliquem sui generis finem, et omnis pars ad universi, cuius pars est, integritatem refertur», 19, 16).

dunque, la statura morale dell’uomo è indicabile con la parola “figlio”, in Ricoeur essa si risolve nella condizione di “orfana”. Sull’uso e sul significato della *memoria* nella dottrina agostiniana della conoscenza – e per una documentata introduzione ai suoi fondamenti teoretici – si veda l’autorevole saggio di M.F. Sciacca, *S. Agostino*, Ed. Morcelliana, Brescia 1949 (in particolare pp. 263-267).

La nozione di persona usata da Agostino solo nel senso di *relazione* – e pur con le riserve espresse nel *De Trinitate* – gli permette di una continuità con la cultura greco-romana, ma non gli impedisce di entrare in polemica con la sua versione stoica. Contro la pretesa superba e vana (*mira vanitate*) di un sapere che pretende darsi da sé la felicità (*hic beati esse et a se ipsis beatificari*) – tra l’altro mediante l’empia pratica del suicidio – e contro la stessa tentazione scettica dinanzi alle miserie in cui versa la condizione umana, Agostino (nella seconda parte del libro XIX) apre un itinerario filosoficamente alternativo che lo condurrà fino alla formulazione di quello schema delle due città, orientativo di un pensiero che, rimanendo pure un pensiero di natura, attinge ad altre fonti la certezza del suo *consistere* (*in hoc enim loco infirmitatis et diebus malignis etiam ista sollicitudo non est inutilis*).

Il percorso si sviluppa attorno al termine pace (*pax*), termine assimilato da Agostino a quello di *piacere* (*gaudere*) nel senso che “tutti lo vogliono”.

Entrambi sono dati entro rapporti che investono l’ordine intero della natura (*uni-verso*). Le virtù umane usano (*uti*) tutti i beni in vista della fruizione (*frui*) di qualsivoglia bene da altri recepitibile nell’ambito dell’ordine della natura. Perciò si dà sapere, per Agostino, solo in un soggetto che si-dà-pensiero della pace. Le varie forme di vita associata nascono all’insegna di un simile pensiero (è il motivo per cui c’è pensiero proprio in quanto *de-civitate*).

Il punto, tuttavia, è che – rispetto al concetto greco-romano di sapere – egli indica la fonte della soddisfazione (*pax*) attingendo a quella nozione di *ordo* che, a nostro sommo avviso – contrariamente alla sua sedimentata attribuzione neoplatonica – Agostino formula sulla scorta della sua personale esperienza di grande retore familiare all’arte oratoria. Con la geniale e acuta trasmutazione filosofica data alla nozione retorica di *dispositio* (termine tecnico dell’arte oratoria con cui si indicava l’atto del dar forma compiuta, del comporre, o mettere insieme le varie parti – erano sei – del discorso) egli giunge ad innervare i concetti di *ordo* e di *iustitia*.

Se quest’ultima nozione è ereditata secondo le caratteristiche politico-giuridiche dell’aristotelica “giustizia distributiva” (*iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere*), la prima è definita come *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens*.

Soggetto diventa, così, realtà (corpo-anima) destinataria di un posto (*loca*) la cui ineguaglianza (*sua cuique*) è condizione giuridica di rapporto con l'universo di tutti gli altri uguali e diversi (*parium dispariumque*). La persona si connota così delle determinazioni giuridiche della parola *soggetto* la cui caratteristica *relazionale* vive proprio di questa medesima ineguaglianza quanto ai posti attribuiti.

Dall'incontro affermato da Agostino fra *pax* e *ordo*, prende maggior luce la nozione di soggetto (persona) come quella di società quanto a *relazione* e *soddisfazione*. Per Agostino infatti la pace di ogni soggetto è la tranquillità dell'ordine (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). Il soggetto, cioè, si scopre destinatario di soddisfazione e come beneficiario della pace. Soggetto vuol dire destinatario di beneficio recepitabile da altri. È in forza di tale beneficio, di cui è fatto destinatario a proposito della pace, che il soggetto è reso imputabile dei suoi stessi atti. Contro ogni edonismo e utilitarismo, per Agostino il principio piacere è riconducibile ad un caso tipico di quello di *imputabilità* («ordo naturalis ita praescribit»).

Relazione, soddisfazione, imputabilità dicono, del soggetto, una paternità giuridica che lo istituisce come beneficiario. Agostino non è lontano da una forma di tolemaismo antropologico, di ordine tipicamente giuridico (*more iuridico*), il cui cosmo ha proprio il soggetto al suo centro. L'imputabilità agostiniana – così come formulata nel libro 19 del *De civitate Dei* – non è di natura imperativa bensì di tipo propriamente *normativo* e sancita da una precisa disposizione (*dispositio*). Analogamente la centralità del soggetto, in quanto *imputabile*, significa centralità di un moto a termine (soddisfazione) la cui paternità è identificabile con una legge precisa («Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat», 19, 15).

In Agostino, dunque, «padre» può ben dare il nome alla legge di natura come legge del trattare il reale come ereditabile e i rapporti tutti (universo) come fonte di beneficio in vista della pace non meno per sé che per altri.

Questa fonte «paterna» di certezza – certezza della pace – come permette di ridistribuire l'esperienza umana? Di quale sapere e di quale giustizia si tratta in essa? Rispondere a tale domanda significa, per Agostino, indicare condizioni e modalità con le quali gli uomini, trattando la realtà come ereditabile, si associano (*civitas-societas*) per-

manendo dentro quella paternità che li identifica. È la questione delle due Città.

4. LE DUE CITTÀ: PER UN ORIENTAMENTO EPISTEMICO DELLA RAGIONE

In continuità con quanto è dato di leggere dal capitolo 11 al capitolo 16, si può notare che gli ultimi tre capitoli della seconda parte del libro XIX (capp. 17-20) indugiano ancora sul concetto di *pace*. Esso, tuttavia, viene trattato e articolato tenendo conto del relativo suo distribuirsi secondo una duplice modalità di esperienza con cui sant'Agostino specifica il termine Città: *civitas terrena* e *civitas caelestis*. La lettura dei suddetti capitoli (17-20) scoraggia, però, qualsiasi aspettativa rivolta ad una astratta discussione intorno alla possibile definizione dell'una e/o dell'altra, quando non addirittura ad una formula definitoria del termine *civitas*.

Agostino, al contrario, si limita semplicemente a descrivere, in tale sede, la duplicità di esperienza, che nelle due ha luogo, relativamente alla pace e alla vita che vi si può vivere. Di fatto egli si limita – alla fine del capitolo diciassettesimo – a riprendere una definizione precedentemente formulata nel libro XV e sostanzialmente ribadita: «la vita della città è indubbiamente una vita sociale»⁸⁸.

⁸⁸ «Vita civitatis utique socialis est», *De civ. Dei* 19, 17; PL 41, 646. Ma si vedano anche altri passi dell'opera: 4, 15; 1, 15, 2; 15, 8, 2. Per ciò che attiene ai vari significati del termine *civitas* e al suo uso, è impossibile non richiamare l'attenzione sulle preziose indicazioni del *Thesaurus Linguae Latinae*, Editus iussu et auctoritate consilii ab Academiis societatibusque diversarum nationum electi (Leipzig, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft), 1976, vol. III, fasc. VI, 1229-1240. Il testo, indicando sostanzialmente due campi di significato – uno (*corporaliter*) di senso, per così dire, spaziale e l'altro (*de statu singulorum civium*) di ordine più tipicamente giuridico-romano – segnala, negli *epitheta*, un'occorrenza che tende a mediare i due campi secondo una determinazione tipicamente romana della *Civitas*; in 1232 (41-47) si legge: «Cic. Cluent. 146 ut corpora nostra sine mente, sic civitas sine lege suis partibus ut nervis et sanguine et membris, uti non potest [...] mens et animus et consilium et sententia civitatis posita est in legibus». E oltre: «Cic. Sest. 91 conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt» (i corsivi sono nostri). Se ne può ricavare una caratterizzazione *giuridica* del termine laddove la *lex* costituisce *mens* e *animus*, cioè forma, della *civitas*. Se si va a riprendere *De civ. Dei* 19, 13, 1; PL 41, 640 ci si accorge che Agostino, parlando della *pax*, svolge questa medesima assimilazione e mediazio-

Vi si legge, dunque, un'attenzione particolare a sorprendere in azione proprio questa diversità di vita che, nell'una e nell'altra delle due versioni, nella *civitas*, si svolge: essa rimane tuttavia una *vita socialis* nella quale la *pax* permane come questione fondamentale. Lo stesso Gilson, a ragione, sottolinea: «Che cos'è una città, non secondo il significato materiale, ma sociale del termine? Inutile cercare, in quel mondo che è la *Città di Dio*, la discussione astratta e generale del problema, quale lo considerano i filosofi allorché tentano di definire la natura intrinseca del legame sociale [...] Quando parla di una "città" umana, Agostino pensa anzi tutto a Roma e alla sua storia, quale gliel'hanno insegnata gli storici latini»⁸⁹. Ad integrazione di ciò va anche rilevato e sottolineato l'accento con cui Agostino stesso introduce la questione proprio all'inizio dell'intero libro 19. Vi si legge: «D'ora innanzi credo che si debba trattare dei *fini propri di entrambe le città*, quella terrena e quella celeste. Prima però si debbono presentare, *nei limiti concessi dal piano dell'opera*, le argomentazioni con cui i mortali si sono affannati per procurarsi una felicità nelle miserie di questa vita; così può risplendere, *oltre che per l'autorità divina, anche per l'esercizio della ragione, a cui possiamo ricorrere* dinanzi agli infedeli, la *differenza* tra la nostra speranza, che proviene da Dio, e le loro vanità, e quale sia l'autentica felicità»⁹⁰. Egli si appresta cioè ad istituire un

ne; vi si legge infatti: «*Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium [...] Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*» (i corsivi sono nostri). Ciò a conforto ulteriore della sensibilità romano-giuridica di Agostino, il quale mentre è perfettamente cristiano non smette di essere autentico uomo "romano".

⁸⁹ È. Gilson, *La Città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 47. Non a caso, infatti, l'ultima parte del libro 19 (capp. 21-28) è tutta impregnata su una rilettura dei concetti di *popolo* e di *civitas* così come Roma li aveva espressi storicamente e giuridicamente e rispetto a cui Agostino definisce la diversità della vita della *civitas Dei*. Per una più precisa ricognizione storiografica sulle origini del problema *de-civitate* nei secoli precedenti a quello di Agostino, si tenga presente l'intero primo capitolo del saggio di Gilson, *Le origini del problema*, in cit., pp. 13-46.

⁹⁰ «*Quoniam de civitatis utriusque, terrenae scilicet et coelestis, debitis finibus deinceps mihi video disputandum; prius exponenda sunt, quantum operis huius terminandi ratio patitur, argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius vitae infelicitate moliti sunt, ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat, quam Deus nobis dedit, et res ipsa, hoc est vera beatitudo quam dabit, non tantum auctoritate divina, sed adhibita etiam ratione, qualem propter infideles possumus adhibere, clarescat*», *De civ. Dei* 19, 1, 1; PL 41, 621 (i corsivi sono nostri). Sul tema relativo al rapporto

confronto, un paragone propositivo e orientativo per l'esercizio della ragione («*adhibita etiam ratione, qualem propter infideles possumus adhibere*») in modo che emerga la differenza («*quid differat*») tra l'una e l'altra proposta di felicità.

Una buona parte del percorso verso questo obiettivo è stato da noi compiuto: il passo che ci attende ora è proprio quello di una verifica della portata *orientativa* per la ragione dello schema delle due città.

Intanto rileviamo una costante sulla quale Agostino tiene accomunate le sorti e le questioni delle due città: la pace. Di essa è supremamente questione nella *civitas Dei*: «Perciò quando qui si parla di confini, dobbiamo intendere quella pace di cui vogliamo mostrare il carattere supremo (*demonstrare finalem*). Infatti il nome mistico della città che è Gerusalemme significa [...] "visione di pace" (*visio pacis*). Ma poiché il nome di pace ricorre di frequente, anche nelle realtà mortali (*pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur*), dove indubbiamente non c'è vita eterna, abbiamo preferito ricordare il fine di questa città, in cui sarà il sommo bene, con il nome di vita eterna, piuttosto che con quello di pace»⁹¹.

Ciò che è più in gioco nella mortale condizione umana lo è supremamente come fine proprio della *civitas Dei*. Agostino, perciò, fa giustamente notare che la *civitas Dei* e il suo fine peculiare (la pace nella vita eterna o questa in quella) assumono interesse per l'uomo proprio in quanto si riferiscono a ciò che tocca e corrisponde maggiormente al desiderio del cuore umano, dall'interno della sua stessa condizione mortale. Agostino, molto realisticamente, capisce che, nell'esperienza umana, nulla risulta tanto incredibile quanto la risposta ad un problema che non si pone, ecco perché non fa vuota apologia quando chiede

fra *auctoritas* e *ratio* si veda, inoltre, il pregevole contributo di V. Pacioni, *Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà*, in Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Roma 1995, pp. 81-109.

⁹¹ «*Ac per hoc fines eius eam debemus hic intelligere pacem, quam volumus demonstrare finalem. Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Ierusalem, quod et ante iam diximus, "visio pacis" interpretatur. Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur, ubi utique non est vita aeterna; propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam malimus commemorare quam pacem*», *De civ. Dei* 19, 11; PL 41, 637. E ancora: «*profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna, vel vita aeterna in pace dicendus est, ut facilius ab omnibus possit intelligi*», *ibid.*

di essere ascoltato in nome del fine proprio della Città di Dio. È ragionevole parlare di questa a chiunque – e non solo ai professionisti di teologia e religione – proprio in quanto, in essa e nel suo fine proprio, l'umano può reperire ciò che, al presente, gli è più caro: «E se volessimo dilungarci un po' su questo problema, non credo che riusciremmo pesanti ai lettori, e a causa del fine di questa città, di cui stiamo parlando, e a causa della dolcezza della pace, che è cara a tutti»⁹².

Se il soggetto è questione di soddisfazione (sommo bene), è solo sulla base di questo principio che si può "parlare" al soggetto stesso con ragione. Il fenomeno *civitas* nasce proprio in correlazione a questa questione per cui il soggetto (corpo e anima) non è soddisfatto senza ragione (piacere compreso). Riprenderemo le osservazioni con cui Agostino descrive la città e le differenze tra le due città (capp. 17-20) solo dopo aver ripercorso l'itinerario conclusivo nel quale egli dibatte la questione dell'istituzione dello Stato così come s'era configurato nel contesto politico-giuridico romano. Egli muove ancora da un testo di Cicerone, il *De re publica*. Nel contesto di tale opera, Scipione formula una definizione di popolo che Agostino stesso riferisce: «Secondo la sua breve definizione lo Stato sarebbe cosa del popolo. Se questa definizione è vera, a Roma non ci fu mai uno Stato, poiché non ci fu mai una cosa del popolo, che egli volle considerare parte integrante della definizione di Stato. Cicerone infatti ha definito il popolo come un insieme di uomini associati da un accordo giuridico e da una comunione di interessi»⁹³. Nel dibattere questa questione Agostino mostra tutta la

⁹² «De quo si aliquanto diutius loqui voluerimus, non erimus, quantum arbitror, onerosi legentibus, et propter finem civitatis huius, de qua nobis sermo est, et propter ipsam dulcedinem pacis quae omnibus chara est», *De civ. Dei* 19, 11; PL 41, 637. Ciò che lo abilita a parlare dunque è l'esperienza di corrispondenza a quella dinamica umana per cui «nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit», termini con cui inizia il capitolo 12 appena successivo. Ciò che, per Agostino, può portare un uomo ad interessarsi della *civitas Dei* è che uno cerchi la pace (il piacere): il che risulta una provocazione non indifferente da parte sua che parlava a pagani e barbari ma soprattutto a cristiani.

⁹³ «Breviter enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio, si vera est, nunquam fuit Romana respublica: quia nunquam fuit res populi; quam definitionem voluit esse rei publicae. Populum enim esse definit coetum multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatum», *De civ. Dei* 19, 21, 1; PL 41, 648. Ma riportiamo integralmente il brano ciceroniano: «Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus

sua "sensibilità giuridica" mettendo, tuttavia, a frutto le acquisizioni raggiunte sul concetto di *pax* e di *ordo naturae* e giungendo, così, a una nuova definizione di popolo – e quindi di Stato – che gli consentirà di legittimare, a pieno titolo, il popolo (e lo Stato) romano, contrariamente a quella offerta da Scipione e da Cicerone.

A questa nuova definizione egli giunge dopo un tipico procedimento confutativo della precedente. Premesso, infatti, che senza la giustizia non si può amministrare lo Stato e che senza di essa alcun diritto (*ius*) può aver luogo al suo interno, Agostino ne conclude che «dove quindi non c'è vera giustizia, non può esservi un insieme di uomini associati da un accordo giuridico e perciò non può esservi neppure un popolo, secondo la definizione di Scipione, o piuttosto di Cicerone. E se non vi è un popolo, non vi è neppure la cosa del popolo (*res populi*), ma di una moltitudine qualunque che non merita il nome di popolo (*qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est*)»⁹⁴.

Agostino constata, non senza tristezza, che proprio lo stato pagano non corrispondeva a quel concetto di *res publica* (*civitas*) che gli

multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus, eius autem prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum, ut ne in omnium quidem rerum affluentibus copiis», Cicerone, De re publica, I, 25, 39: citiamo dall'edizione del 1961 in traduzione inglese (con testo latino a fronte) a cura di Clinton Walker Keyes, William Heinemann LTD & Harvard University Press, 1928, p. 64.

⁹⁴ «Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse; et ideo nec populus, iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem: et si non populus, nec res populi; sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est», *De civ. Dei* 19, 21, 1; PL 41, 648-649 (i corsivi sono nostri). Intorno alla cultura "giuridica" di Agostino nel contesto del suo tempo H.I. Marrou fa notare che «l'Impero aveva rotto il legame che la vita politica della Repubblica aveva stabilito fra la pratica giuridica e la cultura della classe dirigente: il diritto cessò a poco a poco di essere studiato dall'intellettuale medio, come attesta in particolare la scarsa cultura giuridica di sant'Agostino», H.I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, cit., p. 112. Ciononostante, risulta innegabile la familiarità del vescovo d'Ippona con la pratica frequentazione della vita giuridico-forense proprio in forza sia della sua amicizia con Alipio (già assessore al tribunale di Milano), sia dell'esercizio del suo compito pastorale di Vescovo. D'altronde la pratica dell'*episcopali audientia* era una pratica ancora vigente al suo tempo e nella sua diocesi. Ve n'è riferimento – sebbene in toni volutamente e ragionevolmente moderati da parte di Agostino stesso – nella Lettera 24 (riportata tra le cosiddette *Nuove Lettere*) pubblicata per i tipi della Nuova Biblioteca Agostiniana, a cura di L. Carrozzini, vol. XXIII/A, parte II, *Le Lettere* (Supplemento), 1°-29°, pp. 212-215.

stessi pagani avevano scoperto, sebbene fosse altrettanto constatabile per loro l'esistenza di fatto della *res publica* romana: di fronte alle formule più perfette – ma che non spiegano l'esperienza – egli ragionevolmente sceglie di rivedere le prime attraverso un pensiero che cerchi di rendersi ragione della realtà a tutti evidente. Solo un altro concetto di *civitas* può dare espressione all'esistenza degli stati pagani. Egli ritorna sul concetto di *giustizia* (*vera iustitia*), unica condizione dell'unità del diritto (*iuris consensus*) così come su quello di *comunione di interessi* (*utilitatis communio*) senza cui manca la reale unità della stessa vita associata (*humana societas*) essendo la domanda di felicità esigenza fondamentale dell'uomo (*prima naturae-pax*).

Lo scopo del ritorno a questi elementi, dunque, non è costituito da quello di mediare il "politico" o di porre rimedio ai suoi mali, bensì quello di rendere ragione della realtà nella quale era evidente l'esistenza di una *civitas* come quella romana, peraltro anche rilevante nell'intera storia dei popoli: «Si conclude senza ombra di dubbio che dove non c'è giustizia non c'è Stato. La giustizia è la virtù che riconosce a ciascuno il suo (*sua cuique distribuit*)»⁹⁵.

Ora, abbiamo già avuto modo di riscontrare (cf. *De civitate Dei* 19, 4, 4; PL XLI, 629) che è ugualmente compito della giustizia quello di stabilire nell'uomo un giusto ordine naturale («Unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae») per cui l'anima si sottomette a Dio, la carne all'anima e perciò l'anima e la carne si sottomettono a Dio. A ragione, dunque, Agostino riprende questa accezione propria della giustizia distributiva di matrice aristotelica per riconsiderare la possibilità di coniugare alla luce di essa il rapporto tra soggetto e città. Si domanda: «Perciò quando l'uomo non serve Dio, quale giustizia si può pensare di trovare in lui, dal momento che, non essendo sottomesso a Dio, l'anima non può assolutamente comandare in modo giusto al corpo (*nullo modo potest iuste animus corpori... imperare*) e la ragione umana ai vizi?»⁹⁶.

⁹⁵ «procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rempublicam. Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit», *De civ. Dei* 19, 21, 1; PL 41, 649.

⁹⁶ «Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae; quando quidem Deo non serviens, nullo modo potest iuste animus corpori, aut humana ratio vitiis imperare?», *De civ. Dei* 19, 21, 2; PL 41, 649.

Si vede da qui come l'idea che Agostino ha di giustizia è direttamente collegata alla questione dell'essere-posto del soggetto in relazione all'intero ordine di rapporti, nonché alla sua stessa facoltà di esercitare un potere (sovranità). Vi si insinua ancora la questione dell'orgoglio che «non è una corruzione di chi dà il potere o del potere in sé, ma dell'anima che ama in modo perverso il proprio potere, avendo disprezzato quello più giusto, proprio di chi è più potente»⁹⁷. Qui l'associazione fra imputabilità e facoltà di potere è collegata all'istituzione stessa del soggetto ad opera di un ordinamento giuridico la cui misura di giustizia, la cui legge, cioè, hanno in *altro*, e *altrove* la loro originaria paternità; l'autonomia del soggetto giuridico, cioè, è concepita da Agostino come condizionata giuridicamente a questa paternità che la fonda.

L'aver luogo, dunque, di una società – e una società è tale perché di soggetti (soci) – è condizionata a questa paternità giuridica. Se ne conclude che: «se in tale uomo non vi è giustizia alcuna, indubbiamente essa non sarà neppure in un insieme di uomini, che sia formato da tali individui»⁹⁸. Quanto più c'è di *soggetto* (sovranità, imputabilità) tanto più v'è di *società*, ma vi è *soggetto* laddove la legge che lo istituisce ha altrove la sua paternità. Cosicché la giustizia non è questione di farsela-da-sé (ne deriverebbe la destituzione giuridica del soggetto come tale) proprio perché è in forza di essa che ciascun soggetto di rapporto («in hominum coetu») acquisisce diritto di cittadinanza.

Ma allora, dove Agostino vuole portare la definizione di "popolo" formulata da Cicerone dato che questi, dando voce alla concezione pagana di città, individuava proprio nella giustizia la prima condizione per

⁹⁷ «Nec superbia vitium est dantis potestatem, vel ipsius etiam potestatis, sed animae perverse amantis potestatem suam, potentioris iustiore contempta. Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum etiamsi adipiscantur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus», *De civ. Dei* 12, 8; PL 41, 356. In quest'ordine di idee si capisce la ragione per cui Agostino, con Cicerone, delegittimi come illegale ogni atto o istituzione che si consideri "diritto" e che si origini o dall'interesse del più forte o da un'arbitraria e individuale – se non addirittura alternativa all'ordine giuridico statutale – pretesa istitutiva: «Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta: cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit; falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei qui plus potest, utile est», *De civ. Dei* 19, 21, 1; PL 41, 648. E lo stesso Cicerone: «quid est enim civitas nisi iuris societas?» *De re publica*, XXXII, 49.

⁹⁸ «Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat», *De civ. Dei* 19, 21, 2; PL 41, 649.

l'esistenza stessa della città? È proprio vero che riconoscere l'ingiustizia e l'immoralità in cui s'era insabbiata la società romana implica il negare a questa l'esser mai stata una vera società e un autentico popolo (*re publica*)? Agostino ha dinanzi un'antica Roma prosperata politicamente come società in tutto il mondo senza che a ciò contribuissero nemmeno le virtù cristiane. Egli stesso, insieme a questa legittima ammirazione, mantiene fermo il giudizio di Cicerone: «sappiano che lo stato non è diventato tale (*sc.* infamia e disonore di costumi pessimi e scelleratissimi), come racconta Sallustio, ma già allora era completamente finito e di esso non era rimasto assolutamente nulla, come argomenta Cicerone»⁹⁹.

E se si va a vedere la causa di questo stato di cose, le posizioni di Agostino sembrano accostare quelle del cultore romano: «quello non fu mai un vero stato, poiché mai in esso vi fu vera giustizia»¹⁰⁰.

Agostino, tuttavia, svolge le premesse ciceroniane portandole alle sue estreme conseguenze, quelle da cui partirà per un altro itinerario al termine del quale un'altra prospettiva sul concetto di società e di popolo verrà dischiusa. Con tale conclusione, infatti, egli svolge solo la prima parte della definizione ciceroniana di popolo: quella che attiene allo «iuris consensus». Per ciò che attiene alla seconda – quella per intenderci relativa alla “comunione di interessi” (*utilitatis communio*) – Agostino risulta altrettanto categorico: «non c'è nessun interesse per quelli che vivono empicamente (*nec utilitas sit ulla viventium, qui vivunt impie*), come tutti quelli che non servono Dio e servono i demoni, tanto più empì quanto più pretendono di ricevere sacrifici come se fossero dèi, essendo invece spiriti immondi»¹⁰¹.

⁹⁹ «Audiant eam, non, ut Sallustius narrat, pessimam ac flagitiosissimam factam sed, sicut Cicero disputat iam tunc prorsus perisse, et nullam omnino remansisse rempublicam», *De civ. Dei* 2, 21, 1; PL 41, 66. E aggiunge: «Quamobrem cur non curarunt dii eorum, ne tunc periret atque amitteretur illa respublica, quam Cicero longe antequam Christus in carne venisset, tam lugubriter deplorat amissam? Viderint laudatores eius, etiam illis antiquis viris et moribus qualis fuerit, utrum in ea vigerit vera iustitia an forte nec tunc fuerit viva moribus, sed picta coloribus. Quod et ipse Cicero nesciens, cum eam praeferret, expressit», *De civ. Dei* 2, 21, 4; PL 41, 68.

¹⁰⁰ «numquam illam fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuit vera iustitia», *De civ. Dei* 2, 21, 4; PL 41, 68.

¹⁰¹ «nec utilitas sit ulla viventium, qui vivunt impie; sicut vivit omnis qui non servit Deo, servitque daemonibus, tanto magis impiis, quanto magis sibi, cum sint immundissimi spiritus, tanquam diis sacrificari volunt», *De civ. Dei* 19, 21, 2; PL 41, 649.

La ragione della categoricità non sta, come a prima vista potrebbe sembrare, in una ideologica – o apologetica – avversione agli dèi pagani. In realtà Agostino imposta la questione secondo una duplice sfumatura che noi riteniamo di profondo interesse filosofico: egli la pone infatti nei termini di una provocazione a riflettere, tant'è che la introduce con un esortante «se rifletti con attenzione» (*si diligenter attendas*). La prima sfumatura è relativa al termine «utilitas ulla». È come se egli chiedesse: quale vantaggio, quale *beneficio* («nec utilitas sit ulla») può trarre un uomo dal vivere in modo empio? Il ché sta a significare ancora una volta che la vita dell'uomo consiste socialmente in quanto sostenuta da una parte di beneficio reale: una società di uomini insoddisfatti non è tale perché priva di “utili” (l'implicanza “economica” del concetto non è qui fuori luogo!). L'empietà stessa è descritta da Agostino come vita inutile – vale a dire senza utilità – e perciò come impotente a fare città, società con altri. Ciò dice anche, correlativamente, che laddove non c'è vantaggio del soggetto – o per il soggetto – non ve n'è uno neppure per la società di cui è “socio”: per Agostino cioè il vantaggio o è pubblico o non è.

La seconda sfumatura riguarda l'espressione «vivunt impie»: essa si riferisce alla sorgente del vantaggio e ai demoni che – nella fattispecie – esigono sacrifici come se fossero dèi («cum sint immundissimi spiritus, tanquam diis sacrificari volunt»). Agostino qui pone un tipico caso di dolo o di illecito giuridico; è come se chiedesse, invece: con quale diritto questi – che dèi non sono – si sono permessi di esigere sacrifici che compete solo a Dio chiedere agli uomini soggetti alla sua legge? La vita è empia in quanto assoggettata e asservita a divinità («daemonibus», «immundissimi spiritus») la cui empietà consiste nell'attribuirsi posti, diritti e/o competenze che competono ad altri («tanquam diis»): il che costituisce appunto l'essenza dell'in-giustizia.

Rispetto ad entrambe le questioni (*utilità ed empietà*) si dovrebbe dedurre l'impossibilità di denominare la *civitas* romana come una vera *societas* e di coniugare il termine *iustitia* con quello di *civitas*, con la logica conseguenza di non poter denominare come autentica “repubblica” lo Stato romano. La qual cosa continua a suonare come assurda alle orecchie di Agostino, come anche a quelle del comune buon senso.

«La giustizia – scrive infatti Agostino appena qualche rigo prima – è la virtù che riconosce a ciascuno il suo. Quale giustizia dunque

è quella che sottrae l'uomo stesso al vero Dio e lo sottomette a demoni immondi? È proprio questo il riconoscere a ciascuno il suo? Chi toglie un campo a chi l'aveva comprato e lo consegna a chi non poteva vantarsi nessun diritto (*qui nihil in eo habet iuris*), è ingiusto; è forse giusto allora colui che si sottrae al potere di Dio che lo creò, e si pone al servizio degli spiriti del male?»¹⁰².

Secondo sant'Agostino si tratta dunque di sottoporre a critica questo livello in cui la città romana è trovata ad avere a che fare con il problema della giustizia.

Egli, perciò, non intende escludere la questione della giustizia dalla vita del popolo, bensì "purificarla" dal suo abuso "teologico" così come ha avuto luogo nel contesto civico romano, come in qualsiasi tentativo l'uomo ponga di attribuire a Dio un suo posto, a partire dai propri canoni di pensiero e a prescindere da ogni possibile iniziativa di Dio stesso. Ora, in ciò egli asseconda le posizioni di Varrone secondo il quale il sorgere della città precede quello del culto per le divinità: «È lo stesso Varrone, del resto, che dichiara d'aver scritto intorno alle cose umane prima delle divine, poiché prima sorsero le città (*prius exstiterint civitates*) e poi da queste furono create tali istituzioni»¹⁰³.

Ci pare di poter bene indicare l'originalità del percorso *de-civitate* di Agostino secondo questo spunto offerto dalle posizioni di Varrone all'opera del vescovo d'Ippona: tale percorso segna, a nostro avviso, il

¹⁰² «Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit, et immundis daemonibus subdit? Hocine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert ei a quo emptus est, et tradit ei qui nihil in eo habet iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominantem Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est?», *De civ. Dei* 19, 21, 1; PL 41, 649.

¹⁰³ «Iste ipse Varro propterea se prius de rebus humanis, de divinis autem postea scripsisse testatur, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis haec instituta sint», *De civ. Dei* 6, 4, 1; PL 41, 179. Sui tre generi di teologia indicati da Varrone (*mistica, naturalis, civilis*) si vedano anche nel medesimo libro i capitoli 5, 6, 7 e 8. Da queste premesse J. Ratzinger deduce, a ragione, tutta la differenza teologica che accade nel cristianesimo in rapporto alla *civitas*: «Dapprima esiste la *civitas* e poi essa si dà la propria religione [...] la vera e propria divinità originaria, la madre di Dio è la *civitas*, cioè un'unione di uomini e questi uomini fondano poi religione e dei. L'opposto della *civitas Dei*: non perché essa già esisteva, ha innalzato Cristo suo fondatore a Dio, bensì perché Cristo è Dio, essa è sorta», J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 278. Il suddetto saggio ci pare ineludibile per una ricostruzione teologica ed ecclesiologica del pensiero *de-civitate* di Agostino: in particolare i tre capitoli conclusivi.

passaggio da un pensiero della maternità delle città nei confronti di Dio e della sua stessa divinità, ad un pensiero della paternità di Dio nei riguardi della città stessa e della giustizia sulla quale si fonda. Il pensiero *de-civitate* di Agostino, proprio in forza del suo essere pensiero di questa paternità – e quindi di questa giustizia – perviene a distribuire l'esperienza umana della *civitas* secondo una dualità di filiazione che può dirsi a pieno titolo "giuridica": una sola legge (un solo Padre), due diritti, cioè due città.

Noi ravvisiamo, in questo rovesciamento operato dal *De civitate Dei* rispetto alla cultura pagana, un capitolo unico e fecondo nella storia del pensiero di cui, certamente, la fede del cristiano Agostino è punto sorgivo, ma di cui la ragione può ben dirsi protagonista principale, cosicché non ci è difficile parlare di un *agostinismo-di-ragione* che orienta il pensiero secondo questa dualità, nel segno della quale l'esperienza umana si ridistribuisce. È lo stesso Agostino che lo esprime con le parole con cui il pagano Porfirio parlava degli Ebrei: «quorum lex est Pater» (*De civitate Dei* 19, 23, 1; PL XLI, 651). La sua diversa definizione di "popolo", proposta nel capitolo 24, ha quindi la duplice funzione critica di "laicizzare" per così dire il concetto (ciceroniano romano) di città da questa ingiustizia teologica – che renderebbe altrimenti "confessionale" o "etica" ogni istituzione statale (*res publica*) – riabilitando la possibilità di dichiarare popolo (*res publica*) la società romana e, nello stesso tempo, quella di ridistribuire la nozione di giustizia secondo una dualità di diritti riferibili ad un'unica paternità.

«Si può partire però – scrive infatti sant'Agostino – da un'altra definizione di popolo: "Il popolo è l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama"; in tal caso, per conoscere la natura di ciascun popolo, bisogna guardare alle cose che esso ama (*ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit*)»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ «Si autem populus non isto, sed alio definiatur modo, velut si dicatur: "Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordie communione sociatus", profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit», *De civ. Dei* 19, 24; PL 41, 655. Su questo spostamento, operato da Agostino, dei termini fondativi dell'esperienza di popolo dal consenso sul diritto alla concorde comunione intorno ai beni che i cittadini amano («rerum quas diligit concordie communione sociatus») annotiamo un'interessante assonanza con la modalità con la qua-

A ragione dunque Gilson commenta: «Questa formula, che definisce una società religiosa e anche [...] mistica, non è per questo meno immediatamente applicabile a qualsiasi società e, anzi tutto, al popolo romano. Il problema se una certa società sia buona o cattiva, non si confonde più, ormai, con quest'altro: un determinato gruppo di uomini è o non è un popolo? Interpretata da un cristiano la formula di Cicerone non lasciava posto che a un solo popolo: il popolo cristiano, depositario della sola vera giustizia, quella di Cristo»¹⁰⁵. Tutto sommato, in questa definizione, Agostino utilizza di nuovo la sua visione dell'uomo come quel livello della natura in cui questo si pone come questione di soddisfazione (*dilectionem*). Ciò che permette, dunque, agli uomini di fare città, società, popolo e ciò che per essi è fonte di dilezione, di amore o – come detto precedentemente – di pace come termine di moto.

Così come la realtà si dispone secondo la giustizia che è nell'ordine delle cose, infatti, l'essere ragionevole vi trova motivo di beneficio fino alla soddisfazione; anche su questo, Agostino non si fa scrupoli: il soggetto, come la società, non sono soddisfatti senza ragione, perciò aggiunge subito dopo: «indipendentemente dall'oggetto del suo amore (*quaecumque tamen diligit*), se c'è un insieme di creature razionali e non d'animali, unito nella concorde comunione delle cose che ama, non è assurdo parlare di popolo (*non absurde populus nuncupatur*);

le, in seguito, san Tommaso d'Aquino avrebbe, nei medesimi termini, indicato tutta la consistenza della vita dell'uomo come tale: «La vita dell'uomo – scriverà quest'ultimo – consiste nell'affetto che principalmente lo sostiene (*maxime delectatur*) e in cui trova la sua più grande soddisfazione» (*unde etiam et in hominibus vita unusquisque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit*), *Summa Theologiae*, II-II^o, q. 179, a. 1 (traduzione integralmente nostra).

¹⁰⁵ E. Gilson, *La Città di Dio e i suoi problemi*, op. cit., p. 54. Sant'Agostino, infatti, sembra non volere negare la validità della definizione romano-ciceroniana di popolo legata alla nozione di *iuris consensus* e di *utilitatis communio*, ma piuttosto trasformarne, dall'interno, il suo senso riferendolo ad un-altro-popolo (*respublica*). Cosicché se si riprende tra le mani il *Thesaurus Linguae Latinae*, sempre alla voce *civitas*, colta secondo il suo secondo contesto di significati (quello *De statu singulorum civium*), si può evidenziare la presenza di un passo, addotto sotto B *tincturae* (col. 1239 vell. 1, 13, 1) il quale recita: «civitates propagatas auctumque romanum nomen communione iuris». In Agostino la presenza del concetto stesso della *communio iuris* viene trasposta fino ad individuare un'altra città, un altro livello della *communio*, quella stessa con cui la *civitas Dei* si caratterizzerà, vale a dire la stessa che ha come centro un *corpus* che è quello di Cristo, suo fondatore.

esso è tale in un senso più o meno buono, quanto più o meno buone sono le cose che fondano la sua concordia. Secondo questa nostra definizione il popolo romano è indubbiamente un popolo e il suo è indubbiamente uno Stato (*res eius sine dubitatione respublica*)»¹⁰⁶.

Ciò che si tratta di capire, qui, è che Agostino, nel cambiare la definizione di popolo, non compie una semplice operazione di bassa retorica – a mo' di una *captatio benevolentiae* – un falso tentativo apologetico nei riguardi di Roma. Il suo non è un passaggio estrinseco o giustapposto alle premesse teoretiche poste precedentemente: c'è, a nostro avviso, una perfetta continuità logica in questa sua acquisizione filosofica che, se colta nel suo fulcro originario e in linea con le premesse, permette di esaltare ancora di più queste ultime. Vi è, infatti – come abbiamo avuto modo di spiegare ampiamente – una precisa ragione per cui le membra di un corpo sono in pace e questo lo è con l'anima e l'uomo con Dio: la ragione è quella medesima giustizia a cui compete l'istituzione delle cose tutte come soggetti e dei rispettivi moti dell'universo («ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio»). Perciò la diffusione dell'ingiustizia nella vita morale di un popolo può non impedire l'accadere a ragione di una comune sorgente di soddisfazione.

In verità Agostino, avendo inteso in termini normativi, istitutivi piuttosto che imperativi, la nozione di giustizia (vedi la *dispositio* nella definizione di *ordo*) non trova inciampo aporetico nel definire il popolo in relazione alla ragionevolezza dei soggetti (*rationalium creaturarum*) e al termine di soddisfazione (*rerum quas diligit*) condiviso concordemente (*concordi communione*). Ciò significa semplicemente che vi è già una giustizia che spiega l'accadere dell'esperienza della *dilectio* da parte del soggetto: anzi è proprio nell'accadere di questa che quella trova espressione della sua sicura paternità. La stessa esperienza del piacere è lì a testimoniarlo: essa, proprio quando si verifica, attesta un credito dato,

¹⁰⁶ «Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis, non pecorum sed rationalium creaturarum, et eorum quae diligit concordia communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus; tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors. Secundum istam definitionem nostram Romanus populus, populus est; et res eius sine dubitatione respublica», *De civ. Dei* 19, 24; PL 41, 655.

derivante dall'iniziativa, imprevista e imprevedibile, di altri (soci, partner) su di noi a nostro beneficio.

Ne concluderemo, perciò, che Agostino non ha estromesso la nozione di *giustizia* dalla definizione di *città* (e/o di popolo), ma ne ha operato una sovradeterminazione giuridica attraverso quella di *dilectio*. Quest'ultima, infatti, applicandosi ad ogni bene, non esime da quello che la giustizia è come compito, piuttosto ne costituisce la *ratio* e il movente. La *dilectio*, infatti, attiene, come contenuto, a quell'*ordo naturae* da cui il soggetto attinge ogni bene seguendo quella disposizione (*dispositio*) che è secondo una giustizia la cui paternità – come abbiamo visto – spetta alla *lex* che vi sovrintende («Quid iustitia cuius munus est sua cuique tribuere...», 19, 4, 4).

Tuttavia, rispetto a questa giustizia, secondo le cui disposizioni si articola l'*ordo naturae* e in forza della quale vengono istituiti i soggetti e attribuiti ad essi i posti («loca tribuens dispositio»), Agostino trova che lo status della giustizia come virtù umana si configuri come *compito* in vista del fine ultimo: «La giustizia poi, a cui spetta di attribuire a ciascuno il suo [...], non dimostra di essere tuttora impegnata in questo compito, piuttosto che riposare in esso come una meta?»¹⁰⁷.

È legittima e pertinente, dunque, l'osservazione di Gilson il quale fa notare puntualmente: «Agostino ha eliminato la nozione di giustizia dalla definizione di popolo, perché può esservi un popolo senza che vi sia giustizia (è la stessa ragione per cui egli ha deliberatamente mutato la nozione ciceroniana di popolo) ma non ha mai preteso liberare alcun popolo dal rispetto della giustizia»¹⁰⁸.

La preoccupazione propriamente normativa di Agostino emerge qui con evidenza cristallina. Se occorre infatti definire il punto certo su cui un popolo (uno Stato) si *costituiscono*, allora il termine giustizia, in questa funzione istitutiva, è prerogativa di un'altra *civitas*, di un al-

¹⁰⁷ «Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere [...], nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius, quam in huius operis iam fine requiescere?», *De civ. Dei* 19, 4, 4; PL 41, 629. Agostino – contro ogni presunzione possibile che la virtù umana possa attribuirsi – fa giustamente notare che essa si esercita in una reale condizione di fragilità: «Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam salvos; et si nondum salvos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus?», *ibid.*

¹⁰⁸ E. Gilson, *La Città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 52, nota 2.

tro popolo: «quello (sc. lo Stato romano) non fu mai un vero Stato, poiché mai in esso vi fu vera giustizia. Tuttavia, secondo le definizioni più attendibili, a suo modo forse ci fu una qualche forma di Stato (*pro suo modo quodam respublica fuit*) e fu meglio amministrato dagli antichi Romani che dai loro discendenti. Ma la vera giustizia è solo in quello Stato, se pure si può chiamare così, fondato e retto da Cristo (*cuius conditor rectorque Christus est*), giacché è innegabile che esso sia cosa del popolo. Se poi questo termine, che nel mondo pagano riceve una diversa accezione, dovesse sembrare piuttosto lontano dall'uso del nostro linguaggio, certamente si può dire che la vera giustizia è in quella città (*in ea certe civitate est vera iustitia*) della quale la Sacra Scrittura proclama: *Di te si dicono cose stupende, città di Dio*»¹⁰⁹.

Vi è una giustizia umana come compito perché ve n'è un'altra la cui paternità è in Altro reperibile. Non è colpa di Cicerone, di per sé, il non conoscere quest'ulteriorità della vera giustizia rispetto a quella che è solo il nome di una fragile virtù umana: motivo dunque della nuova definizione di popolo che Agostino formula è il fatto che questi non ne conosceva una di giustizia (quella cioè la cui debolezza ha fatto legittimamente dubitare Cicerone dell'effettiva esistenza di un popolo, o di uno stato romano), bensì due, la seconda delle quali non consiste in una virtù umana, ma in una sovranità che istituisce – giuridicamente certa – e che, solo, può accampare competenze di “fondatore” («conditor rectorque»).

È opera di questa giustizia certa l'ordine delle cose che si possono amare in quanto fonte di beneficio e soddisfazione per ciascun soggetto, cosicché l'aver luogo del desiderio stesso di esse non trova alcuna sospensione che preceda l'aver luogo di esse: v'è, tra i due, rapporto di contemporaneità. Allo stesso modo essa istituisce la possibilità del costituirsi di un popolo in quanto condivide comunemente, non regole o

¹⁰⁹ «Nunquam illam fuisse rempublicam, quia nunquam in ea fuit vera iustitia. Secundum probabiliore autem definitiones, pro suo modo quodam respublica fuit: et melius ab antiquioribus Romanis, quam a posterioribus administrata est. Vera autem iustitia non est, nisi in ea republica, cuius conditor rectorque Christus est; si et ipsam rempublicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus. Si autem hoc nomen, quod alibi aliterque vulgatum est, ad usum nostrae locutionis est forte remotius; in ea certe civitate est vera iustitia, de qua Scriptura sancta dicit, *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*», *De civ. Dei* 2, 21, 4; PL 41, 68-69.

valori, bensì una comune fonte – desiderabile – di beneficio. Lo ribadiamo: per sant'Agostino nessun popolo trova costituzione senza ragione, vale a dire senza una fonte di *dilectio*. Si spiega, così, ciò che egli dice dei grandi stati che hanno trovato vita nell'antichità e non solo di quello romano: «Non sarei comunque propenso ad affermare o che quello (*sc. lo stato romano*) non sia un popolo, o che il suo non sia uno Stato, finché rimane in certo senso *un insieme di esseri razionali, associato nella concorde comunione delle cose che ama*. Ciò che ho detto di questo popolo e di questo Stato *si può riferire anche agli Ateniesi, ai Greci, agli Egiziani o all'antica Babilonia degli Assiri, quando i loro stati reggevano imperi più o meno grandi, e a qualsiasi altra nazione*»¹¹⁰.

È qui la ragione per cui il vescovo d'Ipbona non vede necessaria – sebbene benefica – al fine della costituzione e amministrazione di uno Stato, la presenza delle cosiddette “virtù cristiane”. Queste infatti possono aver luogo solo in forza di un'altra *dilectio* nella quale un altro popolo, un'altra Città sono istituiti. Qui ha luogo quella giustizia «per la quale l'unico e sommo Dio comanda alla città che obbedisce, secondo la sua grazia, perché nessuno offra sacrifici se non a Lui; una giustizia per la quale in tutti coloro che appartengono a questa città e obbediscono a Dio l'anima comanda al corpo e la ragione ai vizi, fedelmente e nel giusto ordine; una giustizia per la quale ogni singolo giusto, come pure un insieme o un popolo di giusti, vive della fede che ha luogo attraverso l'amore con cui l'uomo ama Dio come deve essere amato (*vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit*

¹¹⁰ «Nec ideo tamen vel ipsum non esse populum, vel eius rem dixerim non esse rem publicam, quamdiu manet qualiscumque rationalis multitudinis coetus, rerum quas diligit concordia communione sociatus. Quod autem de isto populo et de ista republica dixi, hoc de Atheniensium vel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priore Babylone Assyriorum, quando in rebus suis publicis imperia vel parva vel magna tenuerunt, et de alia quacumque aliarum gentium intelligat dixisse atque sensisse», *De civ. Dei* 19, 24; PL 41, 655-656 (i corsivi sono nostri). È in relazione a tale paternità giuridica che, a nostro parere, va letto il dialogo fra Alessandro Magno e il pirata, di cui Agostino racconta nel quarto libro. La domanda posta, «remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia?» (*De civ. Dei* 4, 4; PL 41, 115) dice che in nessun livello dell'esperienza umana, più che nel caso della giustizia, è chiaro che l'uomo ha da riferirsi ad una paternità ulteriore che non a quella della propria virtù.

Deum, sicut diligendus est Deus) e il prossimo come se stesso»¹¹¹. Alla radice, dunque, di questa città “altra” vi è sì la fede («*vivat ex fide*»), ma la *ratio* di questa, in forza della quale essa costituisce popolo, è e rimane l'esperienza della *dilectio* che ha in Dio il suo termine proprio. È attraverso di essa che la giustizia si verifica secondo l'opera stessa di quest'altra sovranità, opera il cui nome è *grazia* («*secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet*») e il cui sapere si chiama *fede*.

La legittimità delle due, in quanto tali, non è componibile in una, se non in forza della medesima paternità giuridica; infatti «in senso generale comunque la città degli empi, alla quale Dio non chiede d'essere obbedito allorché invita a sacrificare a Lui soltanto, e nella quale perciò l'anima non comanda in modo retto e leale al corpo e la ragione ai vizi, manca della giustizia vera»¹¹². L'agostinismo di ragione consiste dunque nella legittima e fondata ripartizione dell'esperienza umana, in quanto vita associata, secondo due ordini di soddisfazione tra i quali non c'è conflitto istituzionale, ma solo storia di rapporto nel quale è in gioco l'unità di un destino che ha da venire ed essere atteso come “eventualità” di un accadere e non come strategia di un sapere previo.

¹¹¹ «Ista iustitia, ut secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet, nisi tantum sibi; et per hoc in omnibus hominibus ad eandem civitatem pertinentibus atque oboedientibus Deo, animus etiam corpori, atque ratio vitiis, ordine legitimo fideliter imperet; ut quemadmodum iustus unus, ita coetus populusque iustorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum», *De civ. Dei* 19, 23, 5; PL 41, 655 (con nostra lieve modifica). Si veda anche *De civ. Dei* 19, 21, 2.

¹¹² «Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi; ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori, ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate», *De civ. Dei* 19, 24; PL 41, 656. Agostino riprende anche in altra sede questo concetto ribadendo che la giustizia umana può aver luogo solo in quanto partecipazione a quella certa e vera che è prerogativa propria di Dio; scrive infatti in una sua lettera a Consenzio: «Senza dubbio la vera giustizia è il sommo Dio come il vero Dio è la somma giustizia. La nostra giustizia durante il nostro esilio terreno consiste proprio nell'aver fame e sete della vera giustizia; saziarci di essa sarà la nostra piena giustizia nell'eternità. Non pensiamo quindi affatto che Dio sia simile alla nostra giustizia, ma pensiamo piuttosto che siamo tanto più simili a Dio quanto più saremo giusti partecipando della sua giustizia», *Ep.* 120, 4, 19, in *Opere di Sant'Agostino, Le Lettere*, traduzione a cura di L. Carrozzi, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, vol. XXI/2, Roma (abbiamo adottato integralmente la traduzione del Carrozzi).

C'è storia complessa, tant'è che «queste due città sono certamente confuse (*perplexae*) e unite assieme in questo mondo, finché non le separi l'ultimo giudizio»¹¹³. Ragione vuole, però, che siano orientate secondo due ordini di soddisfazione e legittimate da una comune ricerca della pace.

È, appunto, il tema sul quale Agostino torna, prima di chiudere il libro XIX dedicandovi gli ultimi tre capitoli. In essi infatti la *dilectio* viene accostata al tema stesso della *pax* essendo quella ragione di questa, tanto più se riferita alla vita delle rispettive *civitates*.

«Come l'anima è la vita della carne, così Dio è allora la vita beata dell'uomo [...] È infelice dunque quel popolo che si estranea da questo Dio. Esso ama pur sempre una propria pace, da non disprezzarsi (*diligit tamen ipse etiam quamdam pacem suam non improbandam*), che tuttavia non possederà alla fine, poiché non se ne serve bene prima della fine (*quia non ea bene utitur ante finem*). Che esso goda della pace durante la vita presente è problema che riguarda anche noi, poiché, finché le due città sono mescolate assieme, anche noi ci serviamo (*utimur*) della pace di Babilonia»¹¹⁴.

Sebbene, dunque, la pace dell'una città costituisca motivo di legittima relazione tra le due, ciò non toglie, tuttavia, disegualità nel loro rapporto quanto alla soddisfazione e alla facoltà del fine proprio dell'altra. Di qui il reintrodursi della dinamica *uti-frui* da noi già tematizzata.

Così il concetto di *pax*, più che costituire motivo di appiattimento delle differenze, è per Agostino motivo legittimo per la sua riaffermazione e ciò riguarda, appunto, il fine precipuo delle due: «La pace che è esclusivamente nostra, però, oggi è con Dio per mezzo della fede e nella vita eterna sarà con Lui nella visione. Su questa terra invece, sia la pace che è comune a tutti, sia quella che è esclusivamente nostra, è

¹¹³ «Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur», *De civ. Dei* 1, 35; PL 41, 46.

¹¹⁴ «Quocirca ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est [...]. Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen ipse etiam quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut interim habeat in hac vita, nostri etiam interest: quoniam quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis», *De civ. Dei* 19, 26; PL 41, 656.

ale da costituire una consolazione nell'infelicità, più che il gaudio della felicità»¹¹⁵.

La presenza della *civitas Dei* costituisce così ragione rassicurante riguardo alla certezza della felicità stessa come senso del vivere riguardo alla certezza della felicità stessa come senso del vivere nell'infelicità presente. Così, se «la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire; la pace della città celeste è la società che ha il massimo ordine e la massima concordia nel godere di Dio e nel godere reciprocamente in Dio»¹¹⁶. V'è, dunque, nella *civitas hominis* un contesto di rapporti umani che vive di un *altro* ordine di soddisfazione in funzione del quale usa (*uti*) tutto il resto, compresa la propria vita.

L'utilizzare (*uti*) ogni bene e ogni pace in modo da non aver obiezione a fruire (*frui*) e ricevere soddisfazione da un'altra pace è tipico del moto proprio di un'altra città: quella il cui fondatore è la paternità stessa di Dio (*lex*). Non vorremmo ora attardarci su come Agostino concepisca questa dualità giuridico-normativa delle due città nella loro versione alternativa, nel senso mistico-teologico del termine (*civitas Dei* e *civitas diaboli*), né tantomeno entrare direttamente in merito alla questione di come questa sua visione di ragione si applichi alla definizione della chiesa e/o dello stato. Sarebbe per noi sufficiente aver messo in luce gli elementi normativi sulla base dei quali Agostino ci offre l'opportunità di orientarci anche riguardo alle suddette ulteriori problematiche. Per questo non vorremmo mancare di sottolineare, in conclusione, l'ultimo aspetto riguardante proprio il tema della *lex* e della sua applicazione all'istituzione delle due città.

Il capitolo 17 ci sembra attagliato a questo nostro proposito conclusivo.

Dopo aver infatti ribadito la comunanza dell'uso (*uti*) dei beni necessari alla vita mortale fra le due città, nonché della pace indispensabile a tal scopo, Agostino fa notare relativamente alla città «celeste»

¹¹⁵ «Pax autem nostra propria, et hic est cum Deo per fidem, et in aeternum erit cum illo per speciem. Sed hic sive illa communis, sive nostra propria, tali est pax, ut solatium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium», *De civ. Dei* 19, 27; PL 41, 657.

¹¹⁶ «Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo», *De civ. Dei* 19, 13, 1; PL 41, 640.

che «mentre conduce la sua vita itinerante come una schiava presso la città terrena (*apud terrenam civitatem*), avendo già ricevuto però la promessa di redenzione e il dono spirituale come pegno, non esita a obbedire alle leggi della città terrena, secondo cui si regge tutto ciò che serve per mantenere questa vita mortale, cosicché, condividendo entrambe la stessa condizione mortale, si conservi fra le due città la concordia per ciò che riguarda quella condizione»¹¹⁷.

Con una simile osservazione Agostino stigmatizza definitivamente l'impossibilità teorica – perché giuridica – di comporre unitamente lo statuto giuridico delle due città in modo che l'una debba ricomprendere l'altra. V'è una giurisdizione della «città terrena» sancita dalle leggi statuali, che ha una sua propria legittimità e un suo locus giuridico non solo rispetto a se stessa, ma anche in relazione alla (o agli occhi della) *civitas Dei* e che questa medesima non può non riconoscere, proprio nella sua disparità e ineguaglianza di posto.

Le leggi civili, quelle della città terrena, hanno infatti la funzione di «reggere tutto ciò che serve per mantenere questa vita mortale» (*quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt*). Ciò comporta un giudizio di fondo saldamente acquisito da Agostino con precise ragioni teoriche: vale a dire che la *civitas Dei* riconosce a quella *hominis* – così Agostino e la Chiesa del tempo allo Stato romano – la finalità precipua che è quella di garantire e mantenere la convivenza pacifica dei cittadini. Tale finalità dell'istituzione statuale non è né fittizia né tantomeno inutile rispetto a quella relativa alla *civitas Dei*: essa è piuttosto necessaria, sufficiente e primaria in quanto appartiene alla sua propria natura e funzione. In questa sua peculiarità istitutiva e normativa sta la ragione della sua relazione con la *civitas Dei*, relazione che permane come ragione di unità proprio mentre afferma incomponibilità giuridica fra le due. Non si tratta, per Agostino, di comporre interessi obiettivi tra le due altrimenti conflit-

¹¹⁷ «Ac per hoc dum apud terrenam civitatem, velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spirituali tanquam pignore accepto, legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat: ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia», *De civ. Dei* 19, 17; PL 41, 645.

tuali: v'è una consistente dose di ragioni denominabili come «teoriche» a giustificare questo stato di cose.

Se torniamo per un istante alla definizione di popolo data da Agostino – a correzione critica di quella formulata da Cicerone («*populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordie communionem sociatus*», 19, 24) – ci si accorge facilmente che l'accordo e il consenso tra gli uomini, quello che Cicerone chiama «*iuris consensus*», che li fa popolo non ha come contenuto e parametro la giustizia o il diritto, bensì la comunione dei beni che essi amano («*rerum quas diligit concordie communionem sociatus*»).

Ora nella condizione terrena, associata agli effetti del peccato originale – sulla cui questione purtroppo non possiamo soffermarci – gli esseri umani non amano, di fatto, che una congerie di beni di ordine temporale e terreno che spesso coincide con l'*utile* per loro, più che con ciò che è giusto. Per Agostino infatti nessun bene è desiderabile se non in forza di una giustizia (*lex-pater*) che lo istituisce tale agli occhi dell'essere ragionevole. Questa preminenza dei beni che si amano, come *ratio fondativa* di ogni esperienza di popolo, dispone l'istituzione statuale la cui funzione è quella di favorire e mantenere la concordia come pace fra i *cives* («*pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civum*», 19, 13, 1): essa cura di regolare, con apposite leggi, l'uso di questi beni da parte dei cittadini in modo funzionale a tale concordia (ciò spiega anche il fenomeno della permissività di certe leggi statuali, epifenomeno della condizione in cui il popolo versa relativamente ai beni che ama e su cui, pure, trova unità).

La questione della *lex* nella sua versione civile sorge proprio a questo livello dell'itinerario percorso da Agostino: la materia specifica dello *ius civile* non attiene tanto a ciò che è equo, buono o cattivo, giusto o ingiusto in sé, bensì a ciò che è funzionale allo scopo proprio dell'istituzione statuale: vale a dire ciò che è utile (*uti*) e vantaggioso ai *cives* e alla vita stessa della *civitas*.

Il concetto di «concordie communionem sociatus» ha così valore normativo e configurativo per ogni ordinamento giuridico come per le molteplici leggi civili di cui esso si compone: con esso Agostino giustifica la delimitazione stessa dello *ius civile*. Tornando infatti a parlare della relazione fra le due città Agostino scrive: «Questa città celeste quindi, finché è pellegrina sulla terra, chiama cittadini da tutte le nazio-

ni e raccoglie la società pellegrina fra tutte le lingue, senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni (non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est) con le quali si istituisce o si mantiene la pace terrena (quibus pax terrena vel conquiratur, vel tenetur), senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi accettando e seguendo tutto ciò che tende ad un unico e medesimo fine della pace terrena, nonostante la diversità da nazione a nazione, purché ciò non costituisca un ostacolo per quella religione (si religionem... non impedit) che insegna a venerare l'unico, vero e sommo Dio»¹¹⁸.

La *coelestis civitas* si pone dunque, giuridicamente, in posizione non di conflittualità istituzionale, bensì di relazione positiva con la *civitas terrena* (nel senso della pace terrena come scopo di questa). La prima riconosce e accetta le leggi, le istituzioni e i costumi della seconda, senza alcuna pretesa di distruggere nulla di ciò che vi trova. L'unica condizione che Agostino indica, nel rapporto di fatto tra le due, è il rispetto della competenza giuridica, dell'alterità giuridica in forza della quale ciascuna è istituita – la loro rispettiva ragion d'essere (*ratio iuridica*).

La condizione che Agostino pone al rapporto non riguarda perciò una sua pura riduzione pratica e accomodante tra le due già supposte in conflitto istituzionale: tale condizione piuttosto riguarda proprio il locus giuridico nel quale sono istituite le due città, in relazione ai loro rispettivi fini e con i loro propri ordinamenti. Così, l'espressione con cui egli descrive il rapporto che la *civitas coelestis* instaura con la diversità di stati, nazioni e leggi nell'esercizio stesso della sua

¹¹⁸ «Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem; non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiratur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens: quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit», *De civ. Dei* 19, 17; PL 41, 646 (i corsivi sono nostri). Similmente nel capitolo successivo Agostino, a conferma di tale impostazione, chiarisce come questo è l'orientamento della *civitas Dei* nei riguardi degli stessi intellettuali, che a quei tempi non sempre dovevano vivere una vita così morigerata! «Certo non riguarda minimamente questa città l'atteggiamento o il costume di vita con cui ciascuno riceve questa fede attraverso la quale giungere a Dio, purché non ci si ponga contro i comandamenti divini. Per questo essa non costringe nemmeno i filosofi che diventano cristiani a mutare il loro atteggiamento o le loro consuetudini di vita che non sono contrarie alla religione, bensì a mutare le loro false dottrine», *De civ. Dei* 19, 19.

missione di annunciare il Vangelo a tutte le nazioni – «senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi...» – è da leggersi in correlazione giuridico-istituzionale con l'altra espressione con la quale si pone, all'altra città, la *conditio-sine-qua-non* del rapporto – «purché ciò non costituisca un ostacolo per quella religione...».

Entrambe le espressioni, cioè, riaffermano la dualità del rapporto giuridico e la non conflittualità della relazione istituzionale nei confronti delle rispettive competenze e funzioni. Così se, da una parte, l'istituzione statale, non intromettendosi nelle cose religiose, adempie secondo Agostino ad una sua propria funzione giuridica, d'altro canto essa stessa non presta miglior servizio all'altra città che adempiendo primariamente agli scopi che le sono propri.

Così, infatti, mentre non si pone come cortigiana dell'altra, non pretende, analogamente, di ridurre l'altra a simile funzione nei propri riguardi. Questo giustifica il giudizio che Ratzinger dà su quelli che possono essere punti qualificanti il pensiero di sant'Agostino a riguardo del rapporto fra Stato e Chiesa: «Agostino quindi ha praticamente preso come base la situazione della Chiesa delle catacombe quando ha progettato la sua determinazione del rapporto tra Chiesa e stato. La Chiesa non appare ancora per nulla come elemento attivo in questo rapporto, l'idea di una cristianizzazione dello stato e del mondo non appartiene decisamente ai punti programmatici di sant'Agostino»¹¹⁹.

Se ora ci soffermiamo sul rapporto che intercorre tra le leggi civili e quella eterna, il discorso agostiniano viene condotto direttamente al fondo delle sue ragioni. Nel dialogo *De libero arbitrio* infatti vi è un passaggio incentrato proprio su tale problematica relativamente alla *lex aeterna*; in esso si dice che «è quella secondo la quale è giusto che tutte le cose siano ordinatissime (ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima)»¹²⁰. Essa, insomma, è quella che presiede l'*ordo naturae*. Analogamente, vi si trova definita anche quella legge che Agostino chiama «temporale» e in base alla quale, appunto, le città e gli stati vengono amministrati e che può prima comportare la possibilità di conferire al popolo il potere di distribuire gli onori e, successivamente,

¹¹⁹ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 313.

¹²⁰ *De lib. arb.*, 1, 6, 15; PL 32, 1229. La traduzione che qui adottiamo è quella a cura di F. De Capitani, *Il De libero arbitrio di sant'Agostino*, Milano 1987, p. 257.

te, toglierla. «Chiamiamo pure perciò temporale, se ti va, questa legge, la quale sebbene sia giusta, può tuttavia essere giustamente cambiata coi tempi (*commutari tamen per tempora iuste potest*)»¹²¹. Nel medesimo passaggio Agostino, componendo le due definizioni, ci offre elementi decisivi a stabilirne il rapporto. Scrive testualmente: «Ma quella legge che viene chiamata ragione suprema (*illa lex quae summa ratio nominatur*), [...] secondo la quale, infine, quella che abbiamo detto doversi chiamare temporale, viene giustamente proposta e giustamente cambiata (*recte fertur recteque mutatur*), può forse non sembrare, a chiunque rifletta, immutabile (*incommutabilis*) ed eterna? [...] Essendo quindi questa legge unica (*unica lex*), a partire dalla quale vengono variate tutte le leggi temporali per governare gli uomini (*ex qua illae omnes temporales regendos variantur*), può forse per questo essa stessa in qualche modo essere variata? Capisco che assolutamente non può (*intellego omnino non posse*)»¹²².

La *commutabilità* stessa delle leggi civili ha dunque la sua *ratio iuridica* proprio nell'*incommutabilità* di quella *lex aeterna* che sant'Agostino dice essere *summa ratio* in quanto *una lex*. La *commutabilità* delle prime è filiazione della – e non opposizione alla – *incommutabilità* dell'altra, tant'è che se ne conclude a ragione che «in quella temporale non c'è nulla di giusto e legittimo (*nihil esse iustum atque legitimum*) che gli uomini non abbiano derivato per sé da questa legge eterna»¹²³. Ecco la ragione per cui *padre* può essere – a buon diritto

¹²¹ «Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quanquam iusta sit, commutari tamen per tempora iusta potest», *De lib. arb.*, 1, 6, 14; PL 32, 1229 (il corsivo è nostro).

¹²² «Illa lex quae ratio nominatur, [...] per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur, potestne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? [...] Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? – Intellego omnino non posse», *De lib. arb.*, 1, 6, 15; PL 32, 1229.

¹²³ «In illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivaverint», *De lib. arb.*, 1, 6, 15; PL 32, 1229. In simile contesto «giuridico» si rende perfettamente ragionevole ciò che, a prima vista, poteva non apparire tale: la definizione «giuridica» delle due *civitates*. Così H. de Lubac spiega questo disagio tipico della nostra cultura contemporanea, disagio che Agostino, la sua epoca e il suo contesto cristiano non conoscevano: «Si le mot de «res publica» n'est plus aujourd'hui courant dans le sens augustinien, et si le mot de «civitas» échappe à toute équivoque par ses connotations célestes, peut-être conviendra-t-il aujourd'hui d'observer que

to – il nome di questa legge che, come abbiamo già riferito, è legge nel trattare la realtà («esse iustum atque legitimum»), l'essere, l'universo come ereditabile («ex hac aeterna sibi homines derivaverint»), adottabile cioè da uomini associati proprio in forza di questa sorta di ordinamento giuridico nel quale si attestano letteralmente come *figli*.

Per sant'Agostino, uno Stato che voglia garantire la pace sociale tra i cittadini non deve necessariamente – o per principio – promulgare leggi civili corrispondenti alla legge di natura; analogamente la limitatezza e approssimazione con cui può scontrarsi lo sforzo stesso di avvicinare le une alle altre non può e non deve rimettere in discussione la funzione e la competenza propria degli istituti giuridici statuali: in tale sforzo possono – a buon diritto – prodursi leggi imperfette e nello stesso tempo tentativi di miglioramento allo scopo di limitare l'arbitrio incontrollato.

Allo stesso modo e per la medesima ragione Agostino non vede per la *civitas Dei* alcun problema di principio – come letto nel capitolo 17 del libro del *De civitate Dei* da noi preso in considerazione – nell'accettare l'inevitabile limite nell'adeguamento delle leggi civili a quella eterna.

La perfettibilità e la variabilità delle leggi statuali risulta infatti derivare dalla stessa paternità giuridica di quella eterna *incommutabile* («recte fertur recteque mutatur») che ne costituisce la *summa ratio*. In Agostino, pertanto, la legge (*ius*) di natura non designa una specie di pre-diritto delle o nella coscienza, né una moralità o eticità interiore in attesa di trasformarsi in diritto statale, ma designa il diritto (*ius*) di un'altra *civitas*. Ciò implica anche il riconoscere che la legge di natura non costituisce motivo né alibi ideologico in funzione di conflitto con quello statale: essendo il diritto di un'altra *civitas*, non attende quello statale per essere praticato. Si veda a riguardo ciò che Agostino scri-

societas nous paraît moins apte à la transposition mystique, parce qu'il évoque pour nous des liens plutôt extérieurs, une organisation juridique, ainsi dans l'appellation, souvent d'ailleurs mal comprise, de l'Église «société parfaite», en contraste avec l'Église envisagée avant tout comme mystère et considérée comme la «communio» dans le Corps du Christ: mais dans la langue chrétienne d'alors, spécialement dans celle d'Augustin, «societas» et «communio» s'équivalaient», H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Desclée de Brouwer, Paris 1984, p. 270; ma si veda anche l'interessante contributo presente nella *Nota finale* che, a questa tematica, de Lubac dedica (p. 263).

ve in riferimento alla condizione degli schiavi cristiani memori dell'invito dell'apostolo – ove non è in questione la schiavitù semplicemente come problema sociale: «per questo l'Apostolo invita anche gli schiavi ad essere sottomessi ai loro padroni e a servirli nel loro intimo con buona volontà; di modo che, se non possono essere liberi dai loro padroni, rendano libera in certo senso la loro schiavitù, servendo non con perfido timore (*non timore subdolo*), ma con amore fedele, finché passi l'iniquità, si dilegui ogni principato e potestà umana e Dio sia tutto in tutti»¹²⁴.

Se ne deduce con Gilson che «se non vi sono più schiavi né liberi, non per questo, liberando l'uomo dalla legge mediante la grazia, la Chiesa opera qualche rivoluzione economica o sociale. Essa non annulla tali distinzioni più di quanto non annulli quella tra i sessi»¹²⁵.

Per Agostino due sono – e tali rimangono – le città secondo cui dunque l'esperienza umana, come questione di soddisfazione, si ripartisce: la versione univoca (vedi ideale teocratico medievale o pensiero utopico moderno) non attiene che ad una versione patologica del pensiero come della città, tanto più patologica quanto più tale univocismo fosse sostenuto in nome della paternità di sant'Agostino e del suo pensiero *de-civitate*. Gli è, infatti, che il concetto di *civitas* non è univoco ma duplicemente analogico (come l'essere ripartibile aristotelicamente come potenza e atto), ovvero dicibile in due modi, pur permanendo una la paternità giuridica: si dice città – al singolare – proprio perché dice relazione tra due. Trattasi di quello che abbiamo definito un agostiniano “di-ragione” proprio in quanto, per il pensiero, la distinzione delle due città non costituisce una “deduzione-dalla-Rivelazione”, tant'è che la

¹²⁴ «Ideoque Apostolus etiam servos monet subditos esse dominis suis, et ex animo eis cum bona voluntate servire: ut scilicet, si non possunt a dominis liberi fieri, suam servitutem ipsi quodammodo liberam faciant; non timore subdolo, sed fideli dilectione serviendo, donec transeat iniquitas, et evacuetur omnis principatus, et potestas humana, et sit Deus omnia in omnibus», *De civ. Dei* 19, 15; PL 41, 644 (i corsivi sono nostri). Si comprende la portata giuridica di questo fenomeno segnalato da Agostino se si pensa, immaginativamente, al caso contrario di una legge statutale che – viceversa – dovesse sottoporre i cittadini all'obbligo di “amare i propri nemici”: *a-fortiori* quell'ordinamento giuridico, quel diritto verrebbe meno *come tale*. Ciò dimostra la stringenza logica e giuridica dello schema agostiniano delle due città in relazione al concetto di legge.

¹²⁵ È. Gilson, *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 30.

parola con cui si chiude il libro XIX è proprio la parola *giudizio*: «di questi fini del bene e del male, quindi, gli uni sono da desiderare (*illos expetendos*), gli altri da evitare, poiché per mezzo del *giudizio* i buoni raggiungeranno i fini del bene e i cattivi i fini del male»¹²⁶.

Se il giudizio rimane inteso come supremo atto di conoscenza del pensiero, il pensiero *de-civitate* di Agostino ne costituisce un'attestazione inequivocabile. Esso infatti, al sommo grado del suo esercizio morale e intellettuale, coincide col riconoscimento che la paternità giuridica di tale facoltà (giudizio) attiene all'opera *de-civitate* che un Altro, a cui compete il diritto, può portare a compimento – *ut unum sint!* In Agostino il pensiero di natura è e si dà come pensiero-del-Padre.

A questo punto s'impone un'osservazione conclusiva.

«Il popolo è l'insieme degli esseri ragionevoli, associato nella concorde comunione delle cose che ama (*diligit*)» (*De civ. Dei* 19, 24). L'esistenza di un popolo o di una società non dipende, per sant'Agostino, da leggi civili giuste, ma dall'accadere di questa “concorde comunione” delle cose che si amano in quanto esseri ragionevoli e di cui – al massimo – quelle possono essere espressione e non condizione. V'è infatti una legge di natura che è dell'essere e nell'essere e per la quale «diciamo fine del bene non là dove termina, sicché cesserebbe di essere, ma là dove raggiunge la compiutezza poiché ha la pienezza» (*De civ. Dei* 19, 1).

È in forza di essa che, nel pensiero del Vescovo di Ippona, il soggetto, la persona (corpo e anima) – è solo in quanto è possibile per lui il compimento, la soddisfazione del suo moto come fine del bene di cui beneficia e che con altri condivide.

¹²⁶ «Ad hos autem fines bonorum et malorum, illos expetendos, istos cavendos, quoniam per iudicium transibunt ad illos boni, ad istos mali», *De civ. Dei* 19, 28; PL 41, 658. Il testo si chiude con un auspicio: «de hoc iudicio, quantum Deus donaverit, in consequenti volumine disputabo», *ibid.* Giudichiamo quanto meno sorprendente il fatto che questo medesimo termine (*iudicia*) compaia, nel *Thesaurus Linguae Latinae* (s.v. *civitas*), a fianco al termine *civitas*, ove ricorre nella duplice caratteristica di correlazione spazio-temporale (ove è città, c'è giudizio) e di condizionalità giuridica: tra le *notas sententias quasdam de civitate* (col. 1232, 40-41) si può notare, infatti, la presenza della seguente espressione: Cic. S. Rosc. 91 «dum civitas erit, iudicia fient» (il corsivo è nostro). Con ciò è testimoniata, ancora una volta, l'appartenenza del pensiero *de-civitate* di Agostino alla grande tradizione della cultura latino-romana.

Rispetto a queste premesse come può configurarsi un pensiero che voglia dirsi nichilista? Nichilismo è denominazione non semplicemente di una negazione speculativa dell'essere da parte del pensiero, bensì quella di un pensiero che, rifiutandosi all'essere come fonte di gioia, di soddisfazione (piacere) – o di compimento – si preclude la possibilità di conoscerlo fino al suo supremo *atto* che è il *giudizio*. Per Agostino, infatti, si nega l'essere solo e ogni qual volta lo si nega come *atto*, vale a dire nella perfezione del compiersi secondo la totalità del suo moto (*giudizio* = pensiero soddisfatto).

Nichilismo, dunque, è pensiero che “non-mette-giudizio”, ma pregiudizio, obiezione al proprio compimento, come beneficio e piacere recepitibile dalla realtà dei rapporti. In quanto tale risulta essere conseguenza inevitabile di quella presunzione per cui l'uomo si ritiene capace – arrogandosene il diritto – di salvarsi da sé e rendersi felice fuori da qualsiasi rapporto.

Dice Agostino degli intellettuali del suo tempo: «Hanno voluto invece essere felici in questa vita e con incredibile vanità procurarsi da soli la felicità» (*De civ. Dei* 19, 4, 1).

Agostinianamente, nichilismo di pensiero vorrebbe dire obiezione a quella legge di natura che, pure, lo istituisce per-la-felicità: per questo il nichilismo non è mai “gaudente”, ma sempre impotente, in-soddisfatto, perché insoddisfacente il moto stesso del pensiero (non meno che dell'essere) che degrada, così, a “debole” fino ad essere destituito proprio come pensiero.

Tale impotenza è sempre in contrasto istituzionale con un pensiero *de-civitate* come quello di Agostino in quanto, negando l'essere come fonte e possibilità della soddisfazione (*dilectio*), si trova a negare la condizione originaria, la *ratio essendi* del popolo e, quindi, della *civitas*.

Il pensiero antropologico di Agostino può, oggi, metterci in guardia dinanzi a tali rischi nei quali è in gioco la possibilità stessa della convivenza umana e della vita associata. L'antropologia agostiniana costringe a ripensare come complicate e coestensive la questione dell'essere e quella della città.

La stessa opposizione alla dualità delle città è smascherabile come conseguenza delle movenze nichiliste di ogni pensiero che, più o meno esplicitamente, tale opposizione approvi.

Il negare all'essere la possibilità della *dilectio* è frapporre un conflitto doloso e patologico tra legge di natura e leggi civili e, quindi, tra le due rispettive città.

Lo schema agostiniano può aiutarci oggi a sorprendere tale conflitto come illegittimo e consequenziale ad uno stato patologico del pensiero stesso. Questo coincide, infatti, con la volontà di istituire altra legge di natura e, così, ricondurre presuntuosamente e/o preventivamente la dualità agostiniana delle città – e del relativo ridistribuirsi dell'esperienza umana – ad univocità. Nella condizione umana presente, le due città sono e diventano una sola in questa patologia del pensiero, impotente a pensare non meno che a vivere in relazione: in due appunto!

Dottrine politiche teocratiche medievali e pensiero utopico moderno possono essere considerati perciò, nell'orizzonte filosofico agostiniano così come è emerso dalla nostra lettura del libro 19 del *De civitate Dei*, come due versioni di quella forma di pensiero che oggi chiamiamo – dopo Nietzsche – *nichilista*.

Entrambe le versioni – viste secondo l'orientamento agostiniano originario delle due città – instaurano un regime di pensiero segnato da penuria e scarsità (fino al nulla di pensiero). Nella città malata del nichilismo il dare-a-Cesare è perciò semplicemente impossibile, giacché essa nasce proprio da un'impotenza del pensiero stesso a concepire qualsivoglia forma di relazione e/o soddisfazione.

Per Agostino la società, il popolo sorgono da un bene condiviso, e non dalla pretesa di giustizia delle leggi – o dalle leggi – e perciò si ridistribuisce secondo una dualità di Città che è il riflesso della dualità in ordine all'accadere della soddisfazione. Invece, da un pensiero incapace – perché prevenuto – di pensare, perché si rifiuta di pensare l'essere come fonte e possibilità della soddisfazione, della gioia, scatuisce l'impossibilità di aver luogo della città stessa.

Agostino può costituire oggi una sfida a riconsiderare da parte del pensiero l'impossibilità giuridica di separare *essere* e *città* con la loro rispettiva dualità. Si tratta dell'irrinunciabilità di un pensiero per il quale pensare l'essere è pensare *de-civitate* e pensare *de-civitate* significa pensare secondo la dualità delle Città, quelle che nascono, appunto, in ordine al bene corporalmente temporale e/o corporalmente (*corporaliter*) eterno nel quale gli uomini trovano, insieme, principale sostegno e massima soddisfazione.

PARTE TERZA

RINVENIMENTI

IV.

IL GENUS LOCUTIONIS DELLA TRADIZIONE BIBLICA: ALL'ORIGINE DELLA FORMA *DE-CIVITATE* DEL PENSIERO DI SANT'AGOSTINO¹

All'inizio di questa terza e ultima parte della nostra ricerca intendiamo riandare al costituirsi in Agostino del nucleo formale pensiero-*civitas* (*Dei/hominis*) la cui formulazione teoreticamente compiuta troviamo nel suo *De civitate Dei*. Ne individueremo, in sintesi, alcuni tratti originari sottolineandone via via la forma e la rilevanza filosofica con cui egli li ha argomentati². Del resto non si può sottacere il fatto che quel nucleo formale sia vivamente connotato dalla convergenza sinergica fra l'esperienza umana esistenziale dell'uomo Agostino (culminata con la sua conversione al cristianesimo) e la fecondità dottrinale di una tradizione – quella biblica – cui egli attinge attraverso una sua rinnovata lettura delle Sacre Scritture. Di questa sinergica convergenza ci è egli stesso esplicito testimone in apertura della seconda parte del *De civitate Dei*: «Considero città di Dio (*Civitatem Dei dicimus*) quella di cui non è documento (*testis est*) un libro che riporta eventuali teorie del pensiero umano (*fortuitis motibus animorum*), ma un'opera scritta (*ea Scriptura*) per ispirazione della sovrana provvidenza. È un'opera che, segnalando-

¹ Il contenuto del presente capitolo – salvo qualche lieve modifica – riproduce il saggio da noi pubblicato nel volume a cura di U. Galeazzi - D. Bosco, *Quid animo satis? Studi di filosofia e scienze umane in onore del Professor Luigi Gentile*, Ed. Aracne, Roma 2008, pp. 101-120; ci sentiamo tenuti a chiarire che abbiamo provveduto a cambiare il titolo generale a causa di un errore nostro che la vecchia titolazione presentava: solleviamo, pertanto, l'editore da ogni responsabilità in proposito.

² Abbiamo già avuto modo di osservare ampiamente come alla possibilità di una simile coniugazione teoretica sia sospesa l'eventualità di una fuoriuscita del pensiero dal momento aporetico – poiché dualistico – nel quale la concezione pagana l'aveva rinchiuso. Agostino ne fa oggetto di revisione critica lungo tutta la prima parte del suo *De civitate Dei* fino al libro decimo. Si veda, in proposito, il nostro *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del De civitate Dei*, cit., pp. 15-149 (in particolare); alle argomentazioni svolte in questo saggio rimandiamo, ancora una volta, il lettore per approfondimenti riguardanti diversi dei passaggi che qui enunceremo con sviluppi più sintetici.

si con la divina autorità su tutte le produzioni letterarie di tutti i popoli (*super omnes omnium gentium litteras*), ha assoggettato a sé tutti i generi degli ingegni umani (*omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit*). In questo libro è stato scritto: "Di te sono narrate imprese gloriose, o città di Dio (*civitas Dei*)"; e in un altro Salmo si legge: "Grande è il Signore e degno di lode nella città del nostro Dio (*in civitate Dei nostri*), nel suo monte santo, perché estende la gioia a tutta la terra" [...] Abbiamo appreso – conclude con richiami ai salmi 86, 47 e 45 – da queste e simili testimonianze che esiste una città di Dio (*didicimus esse quamdam civitatem Dei*). Sarebbe troppo lungo citarle tutte. E abbiamo desiderato esserne cittadini (*cuius cives esse concupivimus*) con quell'amore che ci ha ispirato il suo fondatore (*illo amore, quem nobis illius conditor inspiravit*)»³. Questo testo ci costringe già ad

³ *De civ. Dei* 11, 1; PL 41, 315. Voci autorevoli sono intervenute a difendere l'origine biblica della dottrina agostiniana della *civitas Dei*; tra queste segnaliamo innanzitutto i reiterati interventi di G. Bardy: *La formation du concept de "cité de Dieu" dans l'oeuvre de saint Augustin*, in «L'année théologique agostinienne», 12 (1952), pp. 5-19; *Définition de la "Cité de Dieu"*, in *ibid.*, pp. 113-129; ancora più efficacemente nella sua *Introduction générale à La cité de Dieu*, in *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*, 33. *La Cité de Dieu*, cit. Contro ogni possibile dubbio sull'origine biblica della stessa dottrina agostiniana delle due città egli fa osservare con nettezza: «Au fond, personne n'a de peine à admettre que saint Augustin ne doit pas aux philosophes sa doctrine sur le deux cités [...] Il devrait suffire d'ailleurs de lire *La Cité de Dieu* pour se persuader que les véritables sources de la doctrine des deux cités chez saint Augustin sont proprement scripturaires» (*ibid.*, pp. 58-59). Un intenso dibattito si è acceso sull'argomento. Un filone esegetico – di matrice sostanzialmente protestante ma spesso accolta anche in ambito cattolico – ha inteso ricondurre ad un'origine filosofica di tipo platonico – filtrata attraverso Filone e Ambrogio – la formazione agostiniana della nozione propria di *civitas Dei*; lo si può rinvenire, con accentuazioni e modulazioni diverse, in studi come: H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus "De civitate Dei"*, Leipzig 1911; H. Leisegang, *Der Ursprung der Lehre von der civitas Dei*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 16, 1925, pp. 127-158; N.A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941; F.E. Cranz, *L'idée agostinienne de la société chrétienne*, in «Revue des Études Augustiniennes», 3, Paris 1957, pp. 16, nota 5. Ci sembra aver fatto chiarezza su questo punto A. Trapè il quale, contro ogni pretesa di ricomprensione filosofica della *civitas Dei* agostiniana all'interno dei precedenti canoni platonici, così osserva: «Qualcuno crede di trovare in questa direzione la "preistoria" della *Città di Dio* [...] È perciò fuorviante, a mio avviso, cercare non dico la "preistoria", che in qualche misura può essere un'utile ricerca, ma la chiave stessa di tutta l'opera presso i platonici, come fece il Leisegang, seguito da molti. Dire che nonostante le citazioni bibliche Agostino sostituisce al pensiero biblico il pensiero platonico, è fare un'affermazione gratuita; gratuita in linea di principio,

andare all'origine dell'opera di "fondazione" (*conditor*) che l'esperienza di un amore (*illo amore*) realizza a motivo di quella *excellens auctoritas* significativamente posta *super omnes omnium gentium litteras*. La tradizione biblica ci viene prospettata da Agostino come veicolo di una simile autorevolezza, come attestazione esplicita e direttamente inerente alla soggettività costituita della *civitas Dei*; si tratterà, per noi, di richiamare le ragioni, edotti dal giudizio negativo che il giovane studioso Agostino emette al suo primo approccio con la Scrittura⁴. L'intento del presente contributo non potrà essere attinto senza assecondare preventivamente, come ipotesi di ricerca, la direzione di un tale richiamo.

1. IL DISCHIUDERSI DI UNA FECONDA PROSPETTIVA DI PENSIERO NELLA FORMULAZIONE DEL GENUS LOCUTIONIS BIBLICO

Possiamo muovere i nostri primi passi da quanto ha già argutamente notato G. Madec a conclusione del suo saggio *Le De civitate Dei comme De vera religione*⁵: egli vi fa rilevare la persistente ricorrenza, nel *De civitate Dei*, della seguente espressione biblico-paulina (1 Cor 15, 28): «perché Dio sia tutto in tutto (*ut sit Deus omnia in omnibus*)».

perché il vescovo d'Ipbona non è meno antiplatonico che platonico, e gratuita in linea dimostrativa, perché non regge, come vedremo, all'esame dei testi» (A. Trapè, *Introduzione generale/I Teologia a Sant'Agostino, La città di Dio*, NBA V/I, Roma 1978, 1990², p. XXVI). La medesima questione attraversa pure il dibattito a cui hanno dato vita, con ricadute più propriamente teologiche sul rapporto tra *Ecclesia* e *civitas Dei*, H. Kamlah (*Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart-Köln 1951, pp. 133-341) e J. Ratzinger (*Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, cit., pp. 965-979). Nel dibattito è interessante notare l'incidenza della differente attribuzione della paternità del concetto agostiniano di *civitas Dei* e le diverse conclusioni che se ne traggono in ordine al rapporto tra *Ecclesia* e *civitas Dei* nell'opera del vescovo d'Ipbona (cf. in particolare le osservazioni di J. Ratzinger contenute a p. 970).

⁴ «... *Visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem* (Conf. 3, 5, 9; PL 32, 686). Il racconto delle *Confessiones* documenta ampiamente il percorso nel quale tale giudizio verrà cambiato alla luce dell'esperienza di fede del neoconvertito Agostino attraverso evidenze, fatti, incontri storici che arricchiranno di significati diversi la rilettura del testo scritturistico.

⁵ G. Madec, *Le «De civitate Dei» comme «De vera religione»*, in *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di sant'Agostino*, cit., pp. 7-33 (si veda in proposito la conclusione con la relativa nota 118).

Essa vi ricorre ben dieci volte e in passaggi specularmente decisi nell'economia generale dell'opera; in uno scritto precedente al *De civitate Dei*, il *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, si ritrova esplicitamente tematizzata, con apposito commento del vescovo d'Ipbona, al n. 69⁶. Ci fermiamo a considerare il contenuto di questa tematizzazione poiché riteniamo che la datazione del testo di Agostino (al massimo negli ultimi tempi del suo presbiterato) possa far risaltare maggiormente l'acquisizione, abbastanza precoce, di prospettive speculative rinvenibili anche successivamente, nelle opere della maturità, come sostanzialmente stabili, pur con comprensibili progressi e relativi approfondimenti.

La *quaestio* citata ci dà modo, da una parte, di contestualizzare in termini appropriati l'orientamento ermeneutico complessivo con cui Agostino rilegge la frase di san Paolo e, dall'altra, di inquadrare meglio la direzione di ricerca del nostro percorso. Agostino vi riporta così (al cap. 2) il passaggio paolino con l'intero contesto del brano: «...poi sarà la fine, quando egli consegnerà il Regno a Dio Padre [...] Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi [...] quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui il Figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutto (*ut sit Deus omnia in omnibus*)»⁷.

⁶ Si tratta di uno scritto articolato su diversi argomenti (quasi un rudimentale antesignano delle *quodlibetales* medievali) che egli presenta in *Retractationes* come «quoddam prolixum opus, qui tamen unus deputatur liber». Agostino dichiara, altresì, che «La trattazione di tali questioni risultava dispersa in molti fogli isolati: le mie risposte erano state dettate senz'ordine, a partire dalla mia conversione e dopo il mio ritorno in Africa (*quoniam ab ipso primo tempore conversionis meae, posteaquam in Africam venimus*), di volta in volta che i fratelli, trovandomi disponibile, me ne facevano richiesta» (*Retr.* 1, 26, 1; PL 32, 624).

⁷ *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 69, 2; PL 40, 75. Ci permettiamo di far osservare, subito, la sempre controversa interpretazione dell'*omnibus* latino (come del *ἐν παντί* del testo greco) in ragione della sua identica declinazione – nell'ablativo – al neutro e al maschile plurale. In verità Agostino sembra usarlo in entrambe le flessioni (dovendo egli usare il latino, ci è dato solo di dedurre, di volta in volta e dalle diverse collocazioni, il senso che gli attribuisce), sebbene il contesto paolino faccia globalmente propendere per il primo: *omnibus* cioè “tutto” nel senso di “ogni cosa”, “ogni essere”, dunque “tutti gli esseri”. Non intendiamo, con ciò, intervenire in questioni che attengono all'esegesi del testo biblico; constatiamo tuttavia con favore l'esistenza – fra le diverse traduzioni italiane del *De civitate Dei* – di una versione che accoglie in sé quest'interpretazione. Si tratta di quella a cura di C.

Alla legittima richiesta di chiarimento (siamo al par. 3 del medesimo capitolo) da parte dei confratelli – sul fatto che sembrerebbe “come se” (*quasi* inserito ad ogni obiezione) il Padre ora non possedesse il regno, “come se” dopo non dovesse più regnare, “come se” la parola “fine” indicasse la distruzione del regno e, da ultimo, “come se” ora qualcosa non fosse sottomessa al Figlio o egli stesso non fosse sottomesso al Padre – Agostino inizia a rispondere (al par. 4) con un'osservazione metodologicamente rilevante sotto il profilo teoretico-speculativo, oltre che esegetico: «La questione si dirime considerando il modo di esprimersi (*Genere igitur locutionis solvitur quaestio*). Spesso infatti la Scrittura, parlando di qualcosa che è da sempre dice che accade in qualcuno, allorquando questi ne comincia a fare la conoscenza (*ut quod semper est tunc fieri dicatur in aliquo, cum ab eo cognosci coeperit*)»⁸. E, applicando di seguito questo stesso criterio ermeneutico alle parole «Quando egli consegnerà il regno a Dio Padre...», in analogia al «sia santificato il tuo nome» – come se in un certo tempo non fosse santo – chiarisce che «stanno per “quando avrà mostrato che il Padre regna”, sicché per mezzo della visione e della manifestazione (*manifestationem*) risulti chiaro ciò che ora i fedeli credono e che gli infedeli rifiutano (*ut... clarescat quod nunc a fidelibus creditur et ab infidelibus non putatur*)»⁹.

Analogamente fa col passo per noi in questione (nel paragrafo 7): «E quando tutto gli sarà sottomesso, anche lui, il figlio, sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso ogni cosa. Non perché ora non sia così, ma perché allora sarà chiaro, secondo il modo di esprimersi spiegato sopra (*secundum locutionem superius tractatam*), perché Dio sia tutto in tutto (*ut sit Deus omnia in omnibus*)»¹⁰. Rimanendo in quel *genus locutionis* appreso dalla (e con) la lettura della Sacra Scrittura, il senso della frase paolina viene inteso, dunque, da Agostino come sintesi

Carena, *La città di Dio*, Biblioteca della Pléiade, Einaudi-Gallimard 1992. L'espressione *Deus omnia in omnibus* viene, appunto, tradotta con “Dio tutto in tutto”: ciò – tra l'altro – consente di porre una quanto mai appropriata distinzione rispetto all'affine espressione dell'Apostolo – in *Col 3, 11* – «Cristo tutto in tutti»: ove il nesso ontologico è esplicitamente quello tra la persona di Cristo e lo scopo ultimo di ciascun essere personale.

⁸ *De div. quaest.*, 69, 4; PL 40, 75.

⁹ *De div. quaest.*, 69, 4; PL 40, 76.

¹⁰ *De div. quaest.*, 69, 7; PL 40, 77.

esplicativa dell'insediarsi (*fieri dicatur in aliquo*) di una verità ontologica (eterna) di natura metafisica, in quanto attinente all'Essere (*quod semper est*), nell'ambito dell'esperienza conoscitiva, storicamente situata (*tunc*), di un soggetto (*cum ab eo cognosci coeperit*). In altri termini: l'accadere di una relazione di ordine ontologico (*fieri dicatur in aliquo*) viene subordinato alla possibilità dell'aver luogo (inizio e possibilità in senso storico-esistenziale) di una incipiente relazione conoscitiva (*cum ab eo cognosci coeperit*). Inversamente: nell'ordine di senso del biblico *genus locutionis* la conoscenza si dà come intermediazione dinamica tra verità di ordine metafisico-ontologico (*quod semper est*) e situazione di ordine storico-temporale (*tunc... cum*); tale intermediazione conoscitiva stabilisce relazione tra esseri-soggetti assumendo questa situazione come parte coesistente ed esplicativa del rivelarsi di quella verità di ordine metafisico. Così l'orizzonte storico-esistenziale viene assunto come portato di una relazione comunicativa dalle valenze di ordine ontologico-metafisico attinenti a contenuti epistemici: l'essere vi si propone come rapporto, lasciandosi esperire conoscitivamente in forza di un suo darsi-a-conoscere da "altro", in un modo e tempo che nulla lasciano all'indeterminatezza generica della pura astrazione storica. Il cosiddetto "modo di esprimersi" proprio della tradizione biblica trattiene e rivela, come si può vedere, questioni e significati di ordine genuinamente filosofico-speculativo che la razionalità filosofica non può che assumere in proprio anche se in forma problematica. La correlazione tra il *fieri dicatur in aliquo* (dice che accade in qualcuno) e il *cum ab eo cognosci coeperit* (allorquando questi ne comincia a fare la conoscenza) comporta, cioè, l'avverarsi storico di una dinamica rivelativa dell'essere non nell'ordine del puro "divenire" ma in quello dell'accadere (*fieri... cum ab eo cognosci...*). Questa dinamica – ed è qui la già segnalata forma problematica con cui sarà filosoficamente recepita – è sospesa alla eventualità che l'essere (che è da sempre, eterno) non si sottragga al riconoscimento infrastorico da parte di qualcuno dei soggetti (*ab eo*) ma si offra alla loro esperibilità conoscitiva nell'ambito del loro precipuo esistere temporale (*tunc... cum... cognosci coeperit*). Essere-eterno/essere-in-altro/conoscere: si tratta, in fondo, di un plesso teoretico che Agostino, sacerdote e lettore della Sacra Scrittura, sembra aver guadagnato abbastanza presto rispetto alle opere della maturità. Esso sottende già un uso della ragione

secondo il quale il sottrarsi dell'essere eterno, divino all'esperibilità conoscitiva infratemporale, finisce per relegarlo in quella sorta di limbo ontologico delle cose che "sono-sempre" (*quod semper est*) ma "non-accadono-mai": un essere non compromesso con l'avventura conoscitiva dei soggetti infrastorici e la cui consistenza risiederebbe anzi nella sua immunizzazione da una tale avventura relazionale. Questo *genus locutionis*, seppur in versione problematica quanto alle condizioni di attuazione e ai suoi contenuti teoretici, si profila ad Agostino come un modo di ragionare che, stabilmente usato anche come modulo ermeneutico, informerà di sé la sua restante, feconda produzione.

Se ne trova traccia evidente – per una nostra ulteriore documentazione – anche in *Enarrationes in Psalmos* 101 (del 395) dove, parlando degli "anni di Dio" ("eterni") e dell'espressione "generazione delle generazioni", Agostino si chiede: «E in che modo saranno in noi gli anni di Dio?». E risponde: «Nello stesso modo in cui Dio sarà in noi. Per questo sta scritto: "Perché sia Dio tutto in tutto". Non c'è infatti distinzione tra gli anni di Dio e Dio stesso. [...] Lì non c'è che il presente del verbo essere [...] Tutto quanto lì esiste è semplicemente il presente»¹¹; e ancora di seguito, parafrasando il dialogo di Mosè con Dio – in *Es* 3, 13-15 – fa notare come alla dichiarazione di Dio, denominatosi "Colui che sono", la voce della ragione incalzi: «Sì questo è il tuo nome, esprimi meglio questa stessa cosa (*exprime hoc idem melius*). Va' – egli dice – e di' ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi. Io sono colui che sono: Colui che è mi ha mandato a voi. Grande, davvero grande questo "È!" [...] Eppure tu, uomo, non devi disperare nella tua fragilità. "Io sono – dice – il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe". Se prima hai ascoltato quel che io sono in me stesso, ascolta ora quel che io sono per te (*quid sim apud me... quid sim propter te*)»¹². La parafrasi di Agostino ci abilita ad arguire che Dio, in quanto è l'Essere, è "tutto": da Lui ha luogo un atto con cui dispone il suo essere *apud me* all'aperto comunicarsi come un *propter te*, con evidente connotato vantaggioso per l'umano destinatario («tu, uomo, non devi disperare nella tua fragilità»). Il metafisico consistere dell'Essere presso-di-sé si dà, da sempre (*quod semper est*), come ori-

¹¹ *En. in ps.* 101, d. 2, 10; PL 37, 1311.

¹² *Ibid.*

ginaria apertura di relazione con l'altro. Anche qui, dunque, la razionalità che dà forma all'espressione risulta conforme al contenuto epistemico del biblico *genus locutionis*: «parlando di qualcosa che è da sempre dice che accade in qualcuno, quando questi ne comincia a fare la conoscenza». Anzi vi si aggiunge una sfumatura non irrilevante: ciò che è da sempre fa, dispone – dall'interno della sua stessa identità (eterna e immutabile), per di più proprio in ragione di essa – in modo tale che questo qualcuno sia messo in grado di conoscerlo e ciò è espresso come *idem melius*.

La grandezza di questo Essere (*magnum ecce Est, magnum Est!*) – stando all'esegesi di Agostino – non risiede tanto in una autarchica attualità “di sé”, bensì in quella sua originale e particolare forma di “atto” che coincide con l'opera (“lavoro”: suo proprio e consustanziale) del prendere rapporto con (“aver cura di”) altro da Sé: facoltà della relazione intesa come capacità di rendersi termine di conoscenza vantaggiosa e desiderabile ad opera di un altro-essere. Tutta l'eminenza dell'Essere presso-di Sé (*apud me*) consta del dinamismo di un pensiero che non assume sé come suo termine proprio (pensiero-di-pensiero) bensì la consistenza stessa del “te-altro” (*propter te*). Si delinea una connotazione metafisica di questo “È” in forza della quale ha luogo la succitata corrispondenza fra l'*apud me* e il *propter te*. È proprio questa relazione con cui l'essere “si-dà-a-conoscere” che identifica il “pensiero” (nel senso del “darsi pensiero di”) come “lavoro-dell'essere” o, a rigore, l'essere proprio del pensiero. Esso pone la sua attualità disponendosi in apertura all'opera conoscitiva dell'“altro” (*propter te*). La forma *de-civitate* del pensare agostiniano attecchisce proprio in questa “zona” del suo percorso che è contemporaneamente e conformemente esegetico-speculativo e metafisico-esistenziale¹³.

¹³ Con lui – ben lontano dal voler anche solo immaginare di realizzare una sistematica “ontologia” – troviamo, tuttavia, che il pensiero filosofico superi decisamente i termini del dibattito ellenico sull'essere (da Parmenide ad Aristotele) per attestarsi su di una prospettiva metafisica nella quale si situano i fondamenti teorici della nozione di *civitas Dei*: l'Essere, infatti, si caratterizza originariamente come rapporto (Trinità) e la sua stessa vita “ontologica” è vita di relazione; il pensiero essendo così il “lavoro” del suo prendere rapporto con tutto: *Creator, Conditor* fino a *Deus omnia in omnibus*. Il commento di Agostino al brano paolino segnala perciò una centralità del nesso essere-conoscenza (ontologia-gnoseologia?) nel suo pensiero che non ha trovato ancora – a nostro sommo avviso – lo spazio che meriterebbe nella pur vasta pro-

2. LA RAGIONE DI UN DIALOGO CRITICO, LE RAGIONI DI UNA TRADIZIONE

Ci chiediamo ora se la suindicata prospettiva speculativa e filosofica insita nella razionalità della tradizione biblica non potesse essere rinvenuta dal retore Agostino in ben altro contesto filosofico-culturale, data l'articolata varietà di proposte con cui il panorama più speculativamente impegnato del mondo pagano si presenta ai tempi del *De civitate Dei*. Esso dispone certamente di una produzione non indifferente nella quale la ricerca filosofica abbia toccato con acume razionale il terreno teologico e ontologico facendone proprie le problematiche e le conquiste. Tra le conoscenze testuali di cui disponiamo non troviamo alcuna che getti sulla questione una luce migliore di quella che ci è data dai libri VIII e IX di quest'opera di sant'Agostino. Le ragioni di questa scelta testuale sono già state da noi esposte in altra sede¹⁴ ma,

duzione critica sull'opera dell'Ipponate; la questione è apparsa frettolosamente appannaggio di studi di ascendenza tomistica o (neo) scolastica. Fa eccezione, fra questi studi, quello di É. Gilson, *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, nel quale troviamo una meticolosa disamina di tutti i passaggi in cui l'Ipponate si trova a commentare il brano relativo al cap. 3 del libro dell'Esodo. Eppure, vista l'importanza generalmente riconosciuta che la lettura della Sacra Scrittura ha avuto nella formazione del pensiero di Agostino e data l'emergente presenza dell'azione informante del biblico *genus locutionis* sul suo approccio speculativo, ci si trova qui facilmente abilitati ad una maggiore considerazione della decisività, nella produzione di Agostino, del nucleo tematico essere-conoscenza rispetto ai più agostinianamente “gettonati” dalla produzione critica: tempo-eternità, sensibile-sovransensibile, materiale-spirituale, mutabile-immutabile. Lo stesso Gilson, in effetti, esordisce muovendo da quest'ultimo con la domanda: «Comment se fait-il que l'Être, qui est immuable, puisse et veuille entrer en rapport avec l'homme, que sa nature engage dans l'ordre du temps et du devenir?» (É. Gilson, *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, Institut d'Études Médiévales-Université de Montréal 1947, p. 9; tr. it. a cura di L. Zarmati, *Filosofia e incarnazione in sant'Agostino*, Roma 1999, pp. 24-25). La tradizionale paternità platonica di tali tematiche e la sbrigativa (pregiudizievole?) assimilazione della ragione del cristiano Agostino a tale paternità ha forse impedito di vedere anche tutto lo sconvolgimento di pensiero che la sua fede ha comportato nell'esercizio delle sue facoltà razionali e nella sua applicazione ai problemi della filosofia? La modestia del nostro presente tentativo ci obbliga a fermarci alla formulazione problematica e circospetta dell'interrogativo.

¹⁴ Cf. G. Fidelibus, *Ragione, religione, città...*, cit., pp. 69-149. Tali ragioni riguardano l'opzione critica di Agostino a favore della tradizione filosofico-teologica platonica con particolare riguardo – nel corso del libro 8 su cui il nostro saggio insiste maggiormente – per il *De deo Socratis* di Apuleio.

alla luce del presente nostro tentativo, contiamo di approfondirne ulteriormente le valenze teoretiche e critiche. L'ipponate si vede dapprima impegnato a sottolineare la superiorità della statura filosofica della scuola platonica (e della tradizione che ne è derivata) rispetto ad altre, soprattutto in riferimento alle notevoli conquiste speculative e razionali di specifico ordine filosofico-teologico¹⁵. Lo possiamo sorprendere mentre esalta massimamente i contenuti di prossimità fra le dottrine bibliche e quelle platoniche che riguardano la concezione di Dio: «Alcuni individui – sottolinea – uniti a noi nella grazia di Cristo, si meravigliano, quando apprendono o leggono Platone, che egli abbia sostenuto una tale dottrina su Dio, perché riconoscono che è molto simile alla verità della nostra religione»¹⁶. Così viene richiamata la nota tradizione relativa ad un incontro storico – in Egitto – fra Platone e la sapienza biblica, con la traduzione in greco delle Scritture per opera dei noti 70 saggi¹⁷; vengono posti altresì a confronto i testi iniziali del libro della Genesi con quelli del *Timeo* di Platone per far meglio risaltare la comune idea di Dio come origine trascendente dell'universo¹⁸.

¹⁵ Cf. *De civ. Dei* 8, 4-9; PL 41, 227-234. Vi si fa riferimento alla conoscenza della unità, unicità, trascendenza, immaterialità, immutabilità di Dio in relazione all'universo oltre che alla riorganizzazione sistematica del sapere filosofico secondo la tripartizione in fisica (naturale), logica (razionale), etica (morale). In ciò e a causa di tali conquiste della ragione ogni altra tradizione filosofica deve cedere il passo (*cedant...*) al genio platonico.

¹⁶ *De civ. Dei* 8, 11; PL 41, 235.

¹⁷ Cf. *ibid.* Si fa riferimento a quanto riportato nella *Lettera di Aristea* secondo la quale Tolomeo II Filadelfo (285-146 a.C.) avrebbe invitato presso il sommo sacerdote Eleazaro 72 saggi ebrei allo scopo di tradurre in 72 giorni i testi del Vecchio Testamento. La traduzione in greco di questi testi segnerà, in ogni caso, a metà del III sec. a.C. l'incontro fra le due sapienze: quella greco-platonica e quella ebraico-biblica. Agostino valorizza questa tradizione storiografica non per documentare la sua attendibilità storica, bensì per sottolineare alcune affinità che tra quelle sapienze intercorrono.

¹⁸ «Sembra – scrive Agostino sempre in merito alla richiamata tradizione di un incontro storico fra le due tradizioni di pensiero – che a convalidare l'ipotesi induca l'indicazione che il libro della Genesi comincia con queste parole: *Nel principio Dio creò il cielo e la terra. Ma la terra era invisibile e informe e le tenebre erano sull'abisso e lo spirito di Dio si librava sull'acqua*. Ora Platone nel *Timeo*, il libro che ha scritto sull'origine del mondo, afferma che Dio nel creare unì la terra e il fuoco. Ed è chiaro che egli assegna al fuoco la sfera del cielo. Dunque questo pensiero ha una certa somiglianza con quello delle parole: *Nel principio Dio creò il cielo e la terra...*» (*De civ. Dei* 8, 11; PL 41, 236).

analogamente il raffronto cade sul comune concetto del filosofo come «amatore di Dio» (*Deinde quod Plato dicit amatorem Dei esse philosophum*¹⁹). Al vertice di quest'opera di ricerca comparativa degli elementi comuni fra le due tradizioni sapienziali Agostino indica proprio nel contenuto del passo veterotestamentario dell'*Esodo* (3, 14) il termine massimale di questa comunanza²⁰ concludendone pacificamente: «Appare che, nel confronto con l'essere che esiste nella sua ideale verità, perché non diviene (*qui vere est quia incommutabilis est*), le cose poste nel divenire non esistano (*ea quae mutabilia facta sunt non sint*)»²¹. In entrambe le tradizioni sembra primeggiare l'idea basilare della incommensurabilità metafisica fra la dimensione mutabile e quella immutabile della realtà, fra «ciò che è da sempre» e ciò che «può non essere», ultimamente fra l'Essere (Dio) e gli esseri. È il medesimo richiamo registrato dal testo della *En. in ps. 101* sopra riportato: *magnum ecce Est, magnum Est!* La ragione umana è costretta a registrare con Mosè, al cospetto di un tale *magnum Est!* il segno di una «differenza ontologica» incolmabile che suona come schiacciante impossibilità di relazione conoscitiva. Fin qui l'*apud me*, pronunciato dalla sede irraggiungibile di questo divino *Est*, sembra precludere ogni possibile relazione esistenziale nei termini di un *propter te*. Fin qui la razionalità platonica e quella biblica sembrano potersi tuttavia – in sede metafisica – coestensivamente sovrapporre: l'attingimento di una tale eccellenza metafisica dell'Essere divino (eterno, immutabile, trascendente, soprasensibile)

¹⁹ «...Ed è – fa osservare – il motivo che emerge con più vigore dalle Sacre Scritture» (*ibid.*).

²⁰ Il passo vi è eloquentemente introdotto: «E soprattutto ve n'è un altro ed è quello che fra tutti quasi convince anche ad ammettere che Platone non fu ignaro di quei libri. A Mosè vengono riferite mediante un angelo le parole di Dio; e poiché egli chiede qual sia il nome di colui che gli comanda di recarsi dal popolo ebraico che doveva essere liberato dall'Egitto, gli viene risposto: *Io sono Chi sono e dirai ai figli d'Israele: Chi è mi ha mandato da voi*» (*ibid.*).

²¹ A rafforzare l'intento non polemico, anzi apertamente conciliante e carico di sincera ammirazione, del vescovo d'Ippona nei riguardi del filosofo greco sopraggiunge la chiosa finale del passo: «E Platone ha sostenuto con vivace dialettica questa dottrina e l'ha insegnata con costanza. Non so però se essa si trova in qualche parte dei libri di coloro che furono prima di Platone se si esclude il passo: *Io sono Chi sono; dirai loro: Chi è mi ha mandato da voi*» (*ibid.*). Questo rilievo non sopisce quietisticamente, anzi corrobora criticamente, come vedremo qui di seguito, i passi ulteriori della speculazione agostiniana.

sembra un fattore teoreticamente sufficiente ad avallare la preziosa convergenza delle due tradizioni sapienziali. Rimane tuttavia acquisito che nella razionalità platonica l'eccellenza metafisica dell'Essere divino non costituisce ragione sufficiente ad ottenergli la legittima centralità nell'ordine del culto religioso.

Mosso però – anche in questa sede – dal richiamo paolino ad una maggiore vigilanza critica, il retore africano volge al tentativo di spiegare la ragione che spinge i protagonisti (i platonici) di simili conquiste speculative a frequentare nel culto i templi degli idoli pagani venendo ad acritica approvazione dell'irrazionalità mitologica delle pratiche religiose che vi si svolgono. Ragione e religione risultano dualisticamente collocate. Agostino non si ferma alla constatazione di un'evidente irrazionalità; la dichiarata stima della razionalità platonica gli impone l'utilizzo di una ipotesi positiva quanto all'esistenza in essa di una motivazione teoreticamente vincolante per ripensarle unitariamente. Se verità e religione entrano qui in contraddizione deve esserci, ai suoi occhi, una qualche responsabilità da parte della ragione nel suo concreto esercizio critico: la stessa *défaillance* della ragione in fatto di religione costituisce, anche storicamente, motivo di scorno e confusione per la *civitas* che su quei culti trova il suo massimo fondamento socio-politico. La versione demonologica (Apuleio)²² e quella idolatrica (scritti ermetici)²³ di una tale *défaillance* segnano ad Agostino le tracce per risalire al principio ultimo che presiede alla razionalità filosofico-teologica del platonismo e insieme – dunque a rigore – alla identificazione dei fondamenti teorici della *civitas* pagana: quelli, appunto, che ne spiegherebbero intrinsecamente l'interna destituzione al cospetto della ragione, prima di esplodere – anche storicamente – in decadimento fisico esteriore. Cercare perciò di capire quanto e per quale strano principio quella "razionalità" possa presiedere ad una tale irrazionalità è il precipuo intento critico che caratterizza, in questo passaggio dell'opera, l'iniziativa filosofica agostiniana. Seguendo l'argomentazione di Agostino noi contiamo, infine, di far risaltare maggiormente il diverso (rispetto a quello platonico) orizzonte di pensiero alla luce del quale egli ha ripensato criticamente il problema, evidenziando così una feconda filiazione dalla razionalità

²² Cf. *De civ. Dei* 8, 13-22; PL 41, 237-247.

²³ Cf. *De civ. Dei* 8, 23-27; PL 41, 247-255.

significata dal *genus locutionis* della tradizione biblica nel vivo della polemica *contra paganos*.

Il suo conterraneo Apuleio, con le sue dottrine demonologiche (esposte nel suo *De deo Socratis*) gli offre la traccia lungo la quale non sarà difficile rispondere alla domanda: «Quale motivo v'è dunque (*Quae igitur causa est*), se non una insipienza ed errore miserevole (*stultitia errorque miserabilis*), di renderti schiavo col culto a uno da cui desideri esser diverso nella vita e di adorare con la religione uno che ti rifiuti d'imitare, quando l'essenza della religione è imitare l'essere che adori?»²⁴. Agostino ravvisa nel culto dei demoni la forma irrazionale che assume quella religiosità pur ispirata ai principi metafisici di marca platonica. Ma allora, qual è il contenuto di principio che connota questa irrazionalità come *stultitia errorque miserabilis* ed esige come necessaria quella pratica culturale per essere conforme alle dottrine che l'ispirano? *Quae igitur causa est*? La risposta ci è presto fornita attraverso gli stessi termini platonici esibiti da Apuleio: «Un principio condizionante e determinante (*urgens causa et artissima*), dicono i platonici, costringe (*cogit*) i demoni ad agire da intermediari fra dèi e uomini, sicché dagli uomini portano le richieste e dagli dèi riportano i favori accordati. E quale sarebbe, prego, questo principio (*ista causa*) e una così grave determinatezza (*quanta necessitas*)? Nessun dio, rispondono, comunica direttamente con l'uomo (*...nullus... Deus miscetur homini*)»²⁵. Così l'irrazionalità della mediazione demonologica assurge al valore di mediazione metafisico-cosmologica fra il mondo divino (che è da sempre) e quello umano (che diviene nel tempo) assumendo la precipua funzione di mediazione conoscitiva. Ciò che è precluso al supremo principio razionale (Dio) sarebbe invece concesso dalle dottrine platoniche all'elemento mitico-irrazionale. Agostino si vede costretto a con-

²⁴ *De civ. Dei* 8, 17, 2; PL 41, 242.

²⁵ *De civ. Dei* 8, 20; PL 41, 244. E, in precedenza, l'Ipponate aveva già provveduto a richiamare questa risposta con diretta (da parte del Madaurensis) attribuzione a Platone (cf. *Simp.* 203a come anche *Timeo* 42d ed *Epin.* 985a) e ai lineamenti delle sue dottrine cosmologiche: «Assurdamente dunque Apuleio e tutti coloro che la pensano come lui li (*sc. i demoni*) hanno ritenuti degni di onore perché li hanno collocati nell'aria, in mezzo al cielo eterico e alla terra. Infatti, *poiché nessun dio comunica direttamente con l'uomo*, e questa secondo la loro tradizione è dottrina di Platone (*...quod Platonem dixisse perhibent*), i demoni presentano agli dèi le preghiere degli uomini e da essi recano agli uomini i favori richiesti» (*De civ. Dei* 8, 18; PL 41, 243).

statare che all'Essere divino della tradizione platonica è *normativamente* (in linea di principio dunque, non di fatto) preclusa ogni relazione conoscitiva col mondo dell'essere umano. All'interna consistenza ed eminenza ontologica, comunemente espressa col biblico *apud me*, non può – e non deve (per necessità metafisica: *urgens causa et altissima*) – essere fatta corrispondere alcuna diretta relazione comunicativa “esterna”²⁶, corrispondenza che la tradizione biblica dell'Esodo ha, invece, vantaggiosamente connotato come *propter te*. Quello che l'una tradizione (platonica) preclude con (e per) necessità di principio – dunque per statuto razionale – l'altra ammette e pone come metafisicamente necessaria al rigore interno della stessa razionalità che vi presiede. Più precisamente: ciò che spiega la necessità (*quanta necessitas*) del momento mitico-irrazionale (demonologico) nell'impianto teologico platonico apuleiano è dato dal principio razionale stesso (*urgens causa et altissima*) che vi presiede (*cogit*) laddove, invece, Agostino, richiamandosi esplicitamente al *genus locutionis* biblico, lavora proprio alla rimozione teoretica di questo principio come il vero “germe patogeno” dell'irrazionalità complessiva di quell'impianto. La tradizione biblica, in effetti, delinea una razionalità che sorge proprio dal riconoscere al Dio ciò che quella platonica preclude per principio: l'iniziativa, appunto, di farsi conoscere dagli uomini entrando in un dialogo storico-esistenziale con essi, sfondando – per Sua opera – la distanza metafisica nella quale viene tenuto e sentito. Solo così il Mistero divino ne può intercettare, per via di esperienza, le dinamiche razionali, rendendo più facile e possibile

²⁶ Come non trovare conforme a ragione (proprio a quella cui il *genus locutionis* biblico-agostiniano dà voce) il grido interrogativo e drammatico dello stesso Apuleio all'udire la sentenza dottrinale del maestro greco? «Cosa mai dovrò fare, o oratore – si legge nel testo apuleiano – dopo questa tua sentenza, celeste sì, ma quasi inumana, se gli uomini vengono ad esser così del tutto respinti lontano dagli dèi immortali, e relegati entro questo inferno della terra in tal guisa che è negata ogni comunione con gli dèi celesti, e nessuno tra i celesti viene a visitarli ogni tanto come un pastore o uno scozzone di cavalli o un bifolco fa con le mandrie delle bestie belanti o delle bestie nitrenti o delle bestie muggenti, – per moderar chi è selvatico, curar chi è malato, aiutar chi è bisognoso? Nessun dio – tu dici – interviene nelle cose umane. A chi dunque indirizzerò le mie preghiere? A chi, nominandolo, farò voto? Per chi immolerò una vittima? Chi invocherò per tutto il corso della vita come soccorritore degli infelici, sostenitore dei buoni, oppositore dei cattivi? E chi infine assumerò [...] quale testimone per i giuramenti?» (Apuleius, *De deo Socratis*, V, 1-2; tr. it. a cura di R. Del Re, *Sul dio di Socrate*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, pp. 31-33).

il Suo riconoscimento infrastorico. Ecco perché l'enunciazione agostiniana del *genus locutionis* proprio delle Sacre Scritture – «...parlando di qualcosa che è da sempre dice che accade in qualcuno, allorquando questi ne comincia a fare la conoscenza» – rappresenta uno spartiacque teoreticamente intrascendibile fra le due tradizioni di pensiero soprattutto quando la si applichi alla riflessione filosofico-teologica e, dunque, alla tenuta epistemica di una conoscenza su/di Dio. Alla possibilità di questo “accadere” di Dio in qualcuno, collegato al fatto che “questi ne comincia a fare la conoscenza”, è sospesa, ultimamente, l'eventuale costituirsi di una *civitas-Dei*. Ecco perché elevare – come si è visto in questa ricostruzione del discorso teo-demonologico di Apuleio – a principio normativo l'impossibilità di/in Dio di comunicare, in quanto Dio, con gli uomini equivale inevitabilmente a decretare l'impossibilità, ovvero l'impensabilità di diritto di una *civitas Dei*. Il platonico *nullus deus miscetur homini* frapponne un distacco intrascendibile fra Dio (*apud me*) come termine di speculazione e il Dio esperibile conoscitivamente (*propter te*) in quanto origine, consistenza e senso del vivere umano storicamente situato.

Nel libro nono del *De civitate Dei* l'applicazione critica del *genus locutionis* scritturistico nell'ambito del dibattito con la demonologia del platonico Apuleio prosegue da parte di Agostino per arricchirsi di ulteriori significati, approfondendosi nel suo valore ermeneutico-sapienziale: «Non è vero infatti ciò che il citato platonico attribuisce a Platone: *Nessun dio comunica con l'uomo*; e ha aggiunto che principale indizio della loro sublimità (*eorum sublimitatis*) è che non sono contaminati dal contatto con gli uomini (*nulla attrectatione hominum contaminantur*)... È infatti caratteristica principale degli dèi, secondo la loro teoria, che il contatto umano non li può contaminare perché inaccessibili per elevatezza (...*ut eos sublimiter separatos humana contrectatio contaminare non possit*)»²⁷. Dunque, platonicamente parlando, ogni eventuale *attrec-*

²⁷ *De civ. Dei* 9, 16, 1; PL 41, 269-270. Rendendo piena giustizia all'integralità delle dottrine platoniche, Agostino prosegue nel far osservare come l'accesso alle conoscenze del mondo divino sia consentito, per Platone, solo ai filosofi, per di più dopo – e in ragione di – un previo lavoro di purificazione ascetica dall'elemento fisico materiale che a tale conoscenza, altrimenti e per principio, si opporrebbe. Rimane tuttavia non rimosso l'elemento causale che preclude di necessità, metafisicamente parlando, qualsivoglia atto di compromissione (*attrectatio*) o commistione (*contrec-*

tatio fra il divino (cosmologicamente celeste e metafisicamente eterno-inattingibile) e l'umano (cosmologicamente terrestre e metafisicamente finito) non può non comportare, necessariamente, una *contaminatio* di ordine metafisico, ovvero una compromissione della stessa natura divina. In un tale contesto di pensiero è, di fatto, inevitabile l'insorgere di un'irrazionale alternativa, insolubile poiché preclusiva di qualsiasi forma di relazione: la divinità vi permane incontaminata e inattingibile (*apud me*) proprio – e solo – in quanto non impegnata in alcuna correlazione esistenziale con la vicenda umana (*propter te*). Il dualismo tra mistero divino e realtà intramondana vissuta risulta incompontibile in unità metafisica, poiché si pone esso stesso come previo e normativo principio metafisico: è ciò che lo rende altresì gnoseologicamente e formalmente intrascendibile a causa della divisione che ne consegue tra ragione ed esperienza. Agostino non è affatto irenico a questo proposito: «Bisogna guarire da questo male»²⁸. Dal canto suo, evidenziando la diversa origine che identifica il *genus locutionis* biblico rispetto a quella della tradizione platonica, attinge un giudizio critico che acclara, sintetizzandola, la vera portata filosofica dell'intero dibattito: «Ora l'anima degli uomini gonfia della colpa dell'orgoglio non sa, perché simile ai demoni nella superbia e non nella scienza, quanto potere ha l'umiltà di Dio che si è manifestato (*apparuit*) in Cristo contro la superbia dei demoni, dalla quale era meritatamente reso schiavo l'uomo»²⁹. In questo

tatio) del divino con l'umano. La mediazione demonologica si rivela così come la necessaria deriva mitico-irrazionale di una religione mancante, all'origine, di una solida base critico-razionale nel pensare il rapporto fra mistero e realtà, fra divino e umano in modo che ogni possibilità di *relazione* non comporti necessariamente *contaminazione* (cf. *De civ. Dei* 9, 18; PL 41, 272). La schiavitù religiosa del mondo pagano delle religioni viene così smascherata come una previa schiavitù di pensiero: una ragione che pretende assegnare al divino il proprio posto nell'universo, un posto precluso ad ogni rapporto con la realtà intramondana esperibile dall'uomo.

²⁸ *De civ. Dei* 9, 17; PL 41, 271.

²⁹ *De civ. Dei* 9, 20; PL 41, 273. Nel libro 10 dell'opera Agostino approfondisce ulteriormente questi motivi all'interno del suo dialogo critico con Porfirio, collegandoli al problema della ricerca di una via universale di liberazione dell'anima umana per la di lei felicità: cf. *De civ. Dei* 10, 22-32. Quanto poi alla diversa economia che interviene nel determinare il senso e la modalità della funzione mediatrice (tra Dio e uomo) operata da Cristo rispetto alla soluzione demonologica apuleiana, Agostino premette preziose annotazioni: «...non sono trascurabili questi due benefici che egli con la sua incarnazione ci ha rivelati (*sua incarnatione monstravit*), e cioè che la vera divinità non può essere contaminata dalla terrenità e che i demoni non si devono ritenere migliori di noi per il

apparire viene biblicamente indicata e significata, nei termini di un fatto che si propone, come avvenimento storicamente collocato e non come un'idea dialetticamente attinta, la compiuta possibilità di unità fra mistero e realtà, fra ragione ed esperienza. «...Parlando di qualcosa che è da sempre dice che accade in qualcuno, allorchando questi ne comincia a fare la conoscenza»: l'attuarsi di questo contenuto precipuo del messaggio biblico segna la condizione della liberazione dell'uomo da quel dualismo irrazionale sotto il quale un'intera tradizione di pensiero lo tiene soggiogato a detrimento della pensabilità stessa della di lui felicità³⁰. Qual è, dunque, la modalità con cui l'esperibilità di un tale avvenimento (*apparuit*) trova storicamente spazio conoscitivo in questo «qualcuno» umanamente individuabile? «Con la fede – risponde Agostino – nel mistero del Mediatore (*huius sacramenti fide*) anche gli antichi giusti poterono essere purificati se vissero piamente»³¹.

fatto che non partecipano della terrenità» (*De civ. Dei* 9, 17; PL 41, 272). La funzione mediatrice dei demoni nasce in contesto platonico in ragione della previa debilitazione («demonizzazione») della materialità in cui è posto l'uomo, quella di Cristo nasce dalla stima positiva e di valore (in Dio) della realtà creata come tale e di quella umana in particolare. Abbassare il mondo (demonizzandolo o debilitandone il valore ontologico) contando con ciò di innalzare Dio è operazione razionalmente illegittima più che neanche innalzare Dio al fine di disprezzare il mondo: spiritualismo e materialismo si svelano così metafisicamente correlati nell'impostazione con cui la ragione filosofica tenta di spiegarsi la realtà, come i due risvolti (entrambi irrazionali) di una medesima medaglia. Entrambi colmano la misura di una ragione che pretende assegnare a Dio la sua collocazione in uno spazio metafisico previamente e autonomamente disegnato. Nel pensiero *de-civitate* di Agostino – che se ne condividano o meno gli esiti – è proprio questa pretesa ad essere criticamente ridiscussa.

³⁰ Non sfugge ad Agostino anche la rimozione del problema metodologico nel quale quel dualismo tende a bloccare irrazionalmente l'orizzonte del pensiero quanto alla felicità: «Il Verbo sommamente immortale e felice è ben lontano dagli infelici mortali, ma è mediatore perché è uomo. Con questo fatto stesso mostra che per il bene, non solo felice ma che rende felici, non è necessario cercare altri intermediari e supporre di costruirci con essi una scala con cui raggiungerlo, perché il Dio felice e che rende felici, divenuto partecipe della nostra umanità ci ha offerto la via più breve per partecipare alla sua divinità» (*De civ. Dei* 9, 15, 2; PL 41, 269). Osserviamo perciò che mentre l'essere divino della tradizione platonica non fa udire al suo «Mosè» alcuna sua voce propria, poiché sosta, immutabile e inattingibile, nel suo incontaminabile *apud me*, quello della tradizione biblica invece «...accade in qualcuno, allorchando questi ne comincia a fare la conoscenza»: Egli si fa conoscere come tale – non trovando in ciò motivo di detrimento, anzi di manifestazione, della propria divinità – comunicandosi nell'esperienza di un *propter te*.

³¹ *De civ. Dei* 10, 25; PL 41, 302.

3. ACQUISIZIONI

Nel riconoscimento e accoglimento di quel *fatto* (*apparuit*), rinvenuto nel suo presente accadere storico (fede), non solo si compie (... *tunc fieri*...), per Agostino, il contenuto del biblico *genus locutionis*, ma insorge (*coeperit*) altresì nella storia il fenomeno stesso della *civitas-Dei* («Da questa fede si genera nel mondo la città di Dio, cioè l'uomo che spero d'invocare il nome del Signore»³²). Tale fenomeno si propone come direttamente inerente alla dinamica conoscitiva con la quale la ragione umana s'avventura storicamente e universalmente nel tentativo di attingere il volto del Mistero divino. Esso non poggia sulla tenuta di un incedere dialettico, ma sul legame propositivo (*huius sacramenti*) che un simile Fatto, riconosciuto, urge nella universalità dei rapporti che la ragione intraprende. *Quod semper est tunc fieri dicatur in aliquo, cum ab eo cognosci coeperit*: ciò riguarda in special modo il mistero dell'Essere divino. Ora, è questo anche il contenuto dell'evento che la Scrittura annuncia come accaduto nella storia; nella fede la ragione umana è chiamata a provarne l'esperienza. È questa l'unica autorità con cui essa si segnala nell'esperienza di Agostino: *omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit*³³. D'altro canto quel Fatto è all'origine di una *civitas* altrimenti impossibile rimanendo nel contesto di pensiero generato dal genio platonico: di questo genio – abbiamo visto – il vescovo d'Ipbona prova criticamente luci e ombre, ragioni e derive mitiche. Nella sua fede la tensione conoscitiva della ragione non è più definita dalla misura dello sforzo di comprendere e identificare il Mistero (*fortuitis motibus animorum*), ma dal riconoscimento di ciò che il Mistero stesso realizza – nel tempo e nello spazio dell'esistere umano – per farsi conoscere e amare dall'uomo (*illo amore, quem nobis illius*

³² *De civ. Dei* 15, 18; PL 41, 461.

³³ Il passo del *De civitate Dei* fa il verso a quello delle *Confessiones* nel dichiarare l'unicità di ciò che, solo, possa costituire motivo di soddisfazione dell'animo dell'uomo: «A te, o anima, non basta se non chi ti ha creato; qualunque altra cosa apprenda, non ha valore, perché ti può bastare soltanto quello che ti fece a Sua immagine, neppure te stessa» (*Conf.* 13, 8, 9; PL 32, 848). La traccia interrogativa del presente volume riflette genuinamente questo orizzonte tipico del pensiero di Agostino; appunto: *Quid animo satis?*

conditor inspiravit)³⁴. In questo senso la conoscenza si scopre identificata con l'avvenimento. Un'urgenza scaturisce per la ragione dalla fedeltà di Agostino al contenuto dell'annuncio sotteso al *genus locutionis* biblico: al Mistero dell'Essere che accetta di sottoporre la propria ragione al vaglio dell'esperienza umana può corrispondere solo una ragione umana (filosofica?) che accetti di sottomettere³⁵ il suo dinamismo alla verifica esperienziale di quell'avvenimento. Nel pensiero de-civitate di Agostino rivive, dunque, il senso della tradizione biblica come rinnovata esperienza della identità di conoscenza e avvenimento (*tunc fieri... cum ab eo nosci*), avvenimento che la ragione riconosce nella fede al cospetto dell'accadere storico della Presenza del Mistero dell'Essere³⁶. La fedeltà di Agostino all'esperienza della *civitas* ne ha fatto quel cittadino (*cuius cives esse concupivimus*) la cui ragione si è posta come testimonianza migliore dell'apertura conoscitiva che la fede cristiana ingenera nell'avventura dell'umano pensiero a motivo dell'avvenimento di (e in) cui consiste.

³⁴ È propriamente in questo senso che compete alla fede la soddisfazione conoscitiva della stessa ragione.

³⁵ La resistenza – storicamente sempre ricorrente – a quest'esigenza intrinseca della ragione viene a coincidere esemplificativamente, nel giovane Agostino, con la resistenza alle ragioni stesse con cui si propone l'autorità del contenuto di annuncio della Sacra Scrittura; una coincidenza non irrilevante se se ne considerano, con lui, le conseguenze irrazionali che ne provengono: «La Scrittura come tale – scrive nelle *Confessiones* – era fatta per crescere coi piccoli (*cum parvulis*), ma non volevo essere appunto un piccolo e turgido di superbia mi illudevo di essere grande» (*Conf.* 3, 5, 9; PL 32, 686). È suggestivo poter rintracciare in questa alternativa – nelle *Confessiones* – tra superbia e piccolezza un preannuncio di quella che vedrà – nel *De civitate Dei* – la formulazione duale (*hominis/Dei*) della nozione di *civitas*.

³⁶ Sorprendiamo, così, adeguato al lavoro di pensiero svolto dal vescovo d'Ipbona il giudizio emesso da R. Stark a proposito dell'intera tradizione patristica: «sin dagli albori, i padri della Chiesa insegnarono che la ragione era il dono più grande che Dio aveva offerto agli uomini e lo strumento con cui accrescere progressivamente la comprensione delle Sacre Scritture e della Rivelazione...» (R. Stark, *The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, by David Lindroth, Inc. 2005; tr. it. a cura di G. Tonoli, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Torino 2006, p. 9). L'uso agostiniano della ragione si configura, dunque, come un passaggio storicamente rilevante di questo stesso insegnamento e di fedeltà sostanziale alla tradizione – patristica – che ne è scaturita.

V.

ANAMNESIS: ORGANIGRAMMA
PER UNA MESSA A PUNTO

1. CONTESTO

Prima d'intraprendere l'ultimo tratto del nostro itinerario dedicato ai rinvenimenti che, nel suo corso, hanno finora avuto luogo, sarà bene riandare con la memoria a quello che può essere da noi considerato un organigramma dell'opera *De civitate Dei*.

Tra le acquisizioni finora raggiunte c'è da annoverare, infatti, il percorso attraverso cui si forma nel pensiero di Agostino la nozione stessa di *civitas*. Questa matura i suoi significati all'interno di due fondamentali fattori contestuali nei quali egli si trova esistenzialmente e storicamente impegnato:

a) il periodo precedente al sacco di Roma (410), caratterizzato da un instancabile lavoro pastorale in ragione della sua responsabilità episcopale (Ippona). È il terreno su cui vedono la luce numerose lettere, commenti ai salmi, discorsi al popolo di Dio oltre che le diverse opere polemiche contro le dottrine eretiche (fondamentalmente antidonatiste: il movimento donatista attecchisce in modo consistente nella Chiesa africana). La nozione di città è, così, ricavata da una solida rimeditazione della Sacra Scrittura e funzionale alla catechesi del popolo di Dio. È il momento in cui tale nozione si applica alla Chiesa come *sacramentum*, luogo dell'appartenenza del fedele cristiano a Cristo, ambito di educazione alla fede, sede privilegiata dell'esperienza della salvezza. È emblematico il fatto che in una delle opere scritte appena dopo l'ordinazione episcopale (395/397) – il *De catechizandis rudibus* – Agostino dedichi tutta la parte centrale alla “storia della salvezza”: egli indica nella conoscenza di questa storia il primo passo del cammino educativo dei neofiti. Questa conoscenza era considerata perciò come parte essenziale del percorso educativo con cui il fedele diveniva effettivamente, col battesimo, cittadino della *civitas Dei* (egli la riprenderà – proprio a questo pro-

posito – nel *De civitate Dei*). Nell'appartenenza a tale città, infatti, è in gioco la salvezza eterna dell'uomo: essa però inizia come riconoscimento della sua presenza attiva e operante nella storia. Il “diritto di cittadinanza” della *civitas Dei* si acquisisce attraverso il battesimo e la ragione del neofita vi opera a buon diritto mediante la conoscenza della sua esperienza storica da cui può attingere le ragioni stesse di quell'appartenenza come decisiva ai fini della salvezza eterna.

Agostino guadagna in questo contesto di vita l'inscindibilità tra cittadinanza, ragione e storicità nell'esperienza umana della salvezza.

b) Col sacco di Roma perpetrato ad opera dei barbari di Alarico, Agostino mette a frutto il suo rapporto, cordiale e dialettico allo stesso tempo, col mondo pagano attraverso un serrato dialogo con il “circolo di Volusiano” (un gruppo di intellettuali pagani di Cartagine, imbevuti di dottrine anti-cristiane di stampo porfiriano-neoplatonico). Il carteggio intrattenuto con i suoi aderenti principali (Volusiano e Marcellino, comes romano) lo porterà a scrivere il *De civitate Dei*. Le *Epistole* 135 (scritta da Volusiano ad Agostino) e 137 (la risposta di Agostino) anticipano il contenuto della grande opera sulla *civitas Dei*. Agostino vi riprende ancora il tema della storia della salvezza, ma, pressato dalle insistenze di Marcellino (*Epistola* 136), inizia a scrivere quelli che – man mano – diventeranno i 22 libri del *De civitate Dei* (tra il 412 e il 426). L'inizio è datato appena dopo l'accaduto e occuperà Agostino per gli ultimi anni della sua vita terrena.

Lo spunto è dato dalle obiezioni dei pagani proprio a riguardo delle cause della tragedia epocale del sacco di Roma e della fine del suo plurisecolare potere imperiale: basta leggere il *Sermo* 397 *De excidio urbis Romae* (tenuto a Cartagine nel 410, appena dopo aver ricevuto la tragica notizia) per cogliere la coscienza che Agostino ha della portata storica del fatto, unitamente al dramma che in lui viene ad aprirsi. I pagani sostenevano che l'abolizione dei loro tradizionali culti politeistici ad opera di Costantino e l'avvento del cristianesimo come religione dell'Impero fossero l'origine della sciagura che Roma aveva subito e tutto il mondo di allora (avevano, cioè, provocato l'ira degli dèi contro la grandezza di Roma). Agostino era chiamato, dunque, a dimostrare come e perché ciò non fosse vero, rendendo ragione della vera fede cristiana che lo qualificava agli occhi di tutti (uomini di potere, intellettuali e l'intera popolazione pagana): di qui la non del

tutto soddisfacente definizione dell'opera come "apologetica". La caduta della *civitas* per antonomasia (Roma) è l'occasione storica per ripensare tale nozione secondo i significati acquisiti con la produzione precedente. Egli si trova dinanzi un dato fondamentale secondo cui il paganesimo pensa la *civitas*: essa è – indiscutibilmente – per la mentalità pagana (prima greca e poi romana) un'entità sostanzialmente politico-religiosa. Ciò significa che la città si regge sul culto religioso che la anima, sugli dèi che la "proteggono"; la città è la religione che vi si professa, la/le divinità cui si rende culto.

2. LA STRUTTURA

La stessa suddivisione dell'opera può aiutare a capire come Agostino abbia delineato questa nozione in modo da determinare un dibattito mai sopito nella cultura occidentale. Essa consta di due parti fondamentali, di cui la prima è internamente divisa in due e la seconda in tre sezioni:

I) La prima parte (libri I-X) è una risposta alle suddette obiezioni dei pagani riguardanti la necessità dei culti politeistici per la felicità e il benessere dell'uomo secondo due momenti diversificati;

a) (libri I-V): vi si risponde a coloro che sostengono la necessità del culto politeistico per il conseguimento del benessere dell'uomo "nella vita terrena";

b) (libri VI-X): vi si risponde a coloro che sostengono la necessità del culto politeista in vista della felicità "nell'aldilà".

II) la seconda parte (libri XI-XXII) considera i rapporti tra le due città (del mondo/di Dio) secondo:

a) la loro origine (libri XI-XIV);

b) il loro sviluppo storico (libri XV-XVIII). È in questa sezione che Agostino utilizza maggiormente le acquisizioni precedenti sul concetto di *civitas* (cf. il *De catechizandis rudibus*);

c) i debiti fini di entrambe (libri XIX-XXII).

Sotto il profilo dell'impegno filosofico gli interlocutori, le cui posizioni Agostino discute, sono principalmente Platone, Plotino, Porfirio e i neoplatonici, Varrone, gli stoici e Cicerone (non mancano i riferimenti alle idee aristoteliche della Nuova Accademia).

3. LA CONCEZIONE

1) Innanzitutto rileviamo un'implicazione inscindibile e reciproca tra la nozione di *civitas* e quella di *beatitudo*, vale a dire tra la questione della città e quella della felicità dell'uomo: l'uomo, nel porre a tema il suo bisogno di felicità, si scopre in nesso con gli altri uomini; per converso, l'identificazione della felicità (del fine ultimo, del Sommo Bene) implica – normativamente – un particolare modo con cui l'uomo vive, imposta, pensa e organizza i rapporti con gli altri soggetti (città) e con l'intero universo. In questo senso (antropologico e cosmologico) la questione della città è la questione della felicità dell'uomo. L'uomo sta insieme agli altri esseri a seconda di quale Bene persegue: così i rapporti sono informati dalla felicità cui essi tendono e l'uomo non può non trattare gli altri a seconda del "destino" che riconosce soddisfacente la sua sete di felicità.

Analogamente, si potrebbe dire che, per Agostino, l'uomo è la città a cui appartiene, ovvero ciò con cui identifica la sua felicità, il suo destino, il suo compimento (Sommo Bene). Sull'argomento Agostino valorizza, criticandola, l'intera tradizione pagana (cf. tutta la prima parte dell'opera).

Città è questione di *felicità*.

2) È a questo livello – e proprio in linea con la questione – che è chiamata in gioco la presenza di Dio: questa può interessare l'uomo solo in quanto pertinente al perseguimento della sua felicità, al suo compimento perfetto nel rapporto con tutta la realtà, ovvero (in relazione al punto 1) in quanto istituisce una città.

In questa prospettiva Agostino accetta che il problema della città coincida con quello della "vera religione", ovvero con quello della ragione in quanto tale: una città – come una qualsiasi idea di felicità – non potrà essere fondata né reggersi se la religione su cui poggia non si dà

nell'ordine della *verità* (il confronto cade sulla teologia tripartita di Varrone: cf. in particolare libri VI-VII). Ed è conoscitivamente rinvenibile in quest'ordine – reciprocamente – proprio in quanto risponde al desiderio di felicità dell'uomo secondo tutto l'angolo prospettico pluridimensionale della sua natura umana (cf. libro XIX): dalla vita terrena a quella nell'aldilà. Agostino fa sua la sfida proposta dai pagani al cristianesimo mostrando – nella prima parte – tutta la menzogna, la fallacia della religione pagana e delle sue promesse insieme al carattere mitico-irrazionale dei suoi fondamenti. La caduta di Roma viene dunque presentata come un derivato tipico della non verità della religione (culto) politeista su cui la città viveva: addirittura son stati gli uomini, i cittadini a salvare gli dèi della città (v. Enea che salva le immagini delle divinità troiane mentre la città viene distrutta). Agostino ricorda anche, sulla scorta della feconda storiografia romana e non di fonti ideologicamente compromesse agli occhi dei pagani, che, molto prima dell'avvento del cristianesimo, Roma fu distrutta dalle guerre civili.

Fu la città, allora, a salvare i suoi dèi e non gli dèi a salvare la città e i suoi cittadini.

È paradossale, anzi, leggere come Agostino stesso difenda e valorizzi la grandezza di Roma e delle virtù dei suoi eroi (definendone l'Impero un autentico Stato: cf. il dibattito, non privo di una certa paradossalità, con Cicerone nei libri V e XIX) e si trovi a difenderle contro gli stessi intellettuali romani che ne denunciano moralisticamente la corruzione.

Città è questione di *verità*.

3) Con il celebre principio platonico «Nessun dio comunica con gli uomini» – cf. libro VIII – se non compromettendo la divinità sua propria (cf. libro IX) Agostino perviene al grande dramma che sottende il tema della città in quanto retta dal culto religioso che vi viene praticato: quello della “mediazione” tra Dio e l'uomo per la felicità di questi, insieme a quello della “via universale alla salvezza” (cf. dibattito a distanza con Porfirio: libri IX-X).

La questione della felicità/salvezza si ripropone con la domanda: se e come può darsi una felicità che sia “per tutti”? Non c'è dunque questione più “politica” che quella della felicità.

Il dibattito e il tema in questione convergono, quasi sinergicamente e per così dire “logicamente”, nel portare l'attenzione sul contenuto stesso della pretesa cristiana alla luce della situazione aporetica in cui si vede costretta la concezione stessa della *civitas* pagana. Se all'uomo come tale non è possibile edificarla, il cristianesimo coincide con la notizia che Dio stesso ha iniziato a operarla nella storia e Cristo ne è il *fondatore/mediatore* (cf. in proposito l'ineludibile libro X): un uomo, nato dal ventre di una donna che si è detto Dio, mangiando e bevendo con dei rozzi pescatori. Egli stesso fonda una *civitas* che, proprio mentre è di-Dio (*civitas Dei*) – in quanto è opera Sua – non smette di essere per-gli-uomini, vale a dire proposta e pretesa di felicità per l'attesa dell'uomo, e dell'uomo pagano in senso particolarmente pertinente. Entro questa prospettiva teoretica di pensiero, Agostino sembra invertire il senso stesso dell'opera *De civitate Dei*: non più *contra paganos* ma, potremmo dire noi, *pro paganos*. Egli, cioè, invita i suoi interlocutori polemici a considerare l'apporto profittevole e vantaggioso per la *civitas* tout-court della proposta di nuova fondazione che comporta l'avvento cristiano. Essa apre ad un'iniziativa, gratuita e benefica, che trova in Dio stesso il principio primo di paternità fondativa.

Le sorti della città (felicità) pagana sembrano decidersi sul riconoscimento o meno di tale avvenimento. La questione, da metafisica (oppure etica...) o “teologica”, si fa *storica* e – in senso pieno e ulteriore all'orizzonte immanente – “politica” (nel senso che indica una “polis”). Dio stesso viene storicamente e graziosamente sorpreso nell'atto di identificarsi col corpo della sua “polis”.

Città è questione *politica* di-Dio.

4) Così il cristianesimo è dialogicamente prospettato da Agostino ai pagani come scoperta ragionevole dell'esistenza di “un'altra” *civitas*.

Per Agostino la ragione può registrare – con semplice metodo storico – l'esistenza di essa come un'entità “politica” (non priva di consistenza “giuridica”) la cui sovranità compete a Dio e solo a Lui (*civitas Dei*). Vi sono, dunque, due diritti, come due sono le legittime sovranità (*Dei/hominis*).

Forte del principio ciceroniano (*De re publica*) secondo il quale l'uomo in nulla somiglia a Dio più che nella sua capacità di fondare e custodire città, Agostino mostra come il termine *civitas* sia in real-

tà – per ragione non meno che per rivelazione – un termine non univoco, ma relativo-biunivoco: per esserci “città” ne occorrono due (stante la correlazione originaria dell’uomo «...a immagine e somiglianza di Dio»). Proprio questa concezione realistica – in quanto duale – e non univoca di città, differenzia le posizioni di Agostino da quelle di Eusebio di Cesarea che ispireranno, invece, le posizioni teocratiche (fino a quelle cesaropapistiche) della tradizione bizantina.

Città è relazione storica *tra due legittimi poteri (potestates)*.

5) All’origine delle due città – Agostino ne parla in relazione alla creazione dell’uomo e del peccato originale di questi – pone due amori: «quello di sé fino al sacrificio di Dio e quello di Dio fino al sacrificio di sé», per la gloria di sé e di Dio (cf. *De civitate Dei*, libro XIV). Le due città coincidono con due “tipi” di uomo: ecco perché non v’è opposizione – all’origine – tra persona e città/società, così come non v’è opposizione preventiva tra pubblico e privato, tra amore e ragione, tra interiorità e socialità. Le due città sono legittimate entrambe dai *duo amores*: aventi rispettive origini, specifici sviluppi, propri fini; l’amore è un principio imprescindibile per l’origine del fenomeno duale “città”: per capire di che popolo/città si tratti, occorre fissare ciò che i cittadini amano (cf. libro XIX).

Con la creazione Dio (la legge di Dio) legittima, insieme alla Sua città, anche quella degli uomini (che ha luogo dal tentativo dell’uomo di darsi lui stesso la felicità). La stessa legge/sovranità (Dio) dà vita a due diritti (nella storia: quello della Chiesa e quello dello Stato), sebbene non capiti spesso che la città degli uomini sia disposta a considerare legittima quella di Dio. La correlazione permane come storicamente complessa e drammaticamente articolata nei suoi sviluppi. Ciò implica che le leggi umane (potere, città, Stato, famiglia, gruppi sociali) siano mutabili e parziali, ma legittime nel disegno immutabile di Dio, la cui legge è “immutabile ed eterna” (cf. ancora libro XIX). Ciò implica che la città – anche nei suoi poteri legittimamente costituiti e nelle due formulazioni – sia tale in quanto punto di valorizzazione dei tentativi umani e delle varie aggregazioni e non un punto necessariamente “repressivo” dei soggetti e delle differenze che in essa vivono (valorizzazione della preziosa eredità del diritto romano).

Città è questione di *amore* in duplice istituzione (con triplice coniugazione: origine-sviluppo-fine).

6) Per Agostino lo schema delle due città può essere considerato a buon diritto un fenomeno “trasversale” alle forme storiche in cui esse si codificano. Il motivo che lo spiega è che la ragione può orientarsi (anche storicamente) secondo esso giudicando ogni esperienza codificata. L’appartenenza all’una o all’altra precede, secondo trascendentalità formale e normativa, ogni formalizzazione morale, religiosa, etica, etnica, culturale (cf. *De civitate Dei* 14, 1). Così gli uomini non si distinguono per razza, religione, lingua, nazione: ne deriva che vi possono essere ideologie molteplici, morali diverse, ma due sono le appartenenze che permettono di identificare un uomo o un popolo. Ogni scelta, ogni atto umano consegue *da* ed è riconducibile *ad* una delle due appartenenze (l’uomo è la città a cui appartiene) decise a motivo di una felicità/soddisfazione attesa come dono di grazia da Dio (*civitas Dei*) oppure dal proprio sforzo, dalle proprie capacità, dalle proprie virtù di uomo (*civitas hominis*). La *civitas* costituisce, cioè, criterio di orientamento e giudizio della ragione sull’intero e variegato moto di relazione in base al fatto che vi si stabilisce la fonte da cui l’uomo si aspetta la propria soddisfazione perfezionativa. Esso investe e pervade le singole scelte oltre che la totalità delle esperienze di un soggetto, ma anche e in varia misura espressiva dell’intera vicenda storica e sociale dell’uomo nel tempo. Lo spazio e il tempo non costituiscono, pertanto, categorie inerenti, appena, all’universo fisico, ma sono modalità esplicative “di-città”. V’è la città della grazia (dei grazianti/appagati) i cui cittadini (anche le singole scelte) attendono come dono di Dio la felicità e quella dei preoccupati di sé nel costruirselà. È la differenza che il vescovo d’Ippona segnala fra “vivere secondo la carne” e “vivere secondo lo spirito”, vale a dire fra “vivere secondo l’uomo” (non è imputata la “carne” bensì, propriamente, l’anima) e “vivere secondo Dio” (cf. libro XIV).

Città è un fatto di ragione e *regime* (duale) *di pensiero*.

7) Si deduce così che v’è rapporto multiforme e articolato tra le due città, mai riconducibile meccanicamente ad ideologia, né ricomprensibile automaticamente nelle sue versioni storiche – pur indicabili – cioè Stato-Chiesa. Agostino insiste (già nel primo libro dell’opera) sul fatto

che i cittadini della città di Dio – nel corso della loro vita temporale – devono sempre ricordare che diversi tra coloro che nella vita presente sono «nemici della città di Dio» possono diventare loro concittadini in essa, così come molti di coloro che sono presenti al loro fianco ai sacramenti «alla fine non saranno nella città celeste». La chiara origine anti-donatista di una simile prospettiva ci dice come Agostino fosse lontano dal sognare una Chiesa di «puri»: essa, nell'incedere della sua vicenda storica, permane nella sua forma «pellegrinante» (*civitas Dei peregrinans*). La Chiesa – modalità storica della più «onnicomprensiva» *civitas Dei* – nel suo peregrinare terreno vive di questo duplice realismo: sui suoi cittadini che cercano la pace derivante dalla grazia senza possederla come padroni e su quelli della città del mondo che pure cercano a loro modo una certa pace (relativa ma legittima) che non può impedire un certo potere della fragilità, della precarietà della gloria infratemporale e della morte incombente. La certezza che i cittadini della *civitas Dei* posseggono è tutta riposta in Cristo: essi ne fanno esperienza storica *in spe*. La speranza è, perciò, la forma di certezza con cui essi attraversano il mare della storia: sta, integra e autentica, solo nella sua forma «donata». Essa, dunque, non è acquisita *una tantum*, ma attende incoativamente l'avvenimento del suo essere rinnovata lungo il cammino umano della storia. Ciò costringe a riconoscere che quello di Agostino d'Ippona è pensiero «politico», teoreticamente non compromesso con l'utopia e normativamente immune dal fenomeno teocratico.

Città è affermazione di legittimità dell'«altra» *civitas*.

4. CONCLUSIONE

Agostino, difendendo il cristianesimo dalle accuse dei pagani, fa un'operazione di ragione che segnerà tutto il pensiero occidentale proprio all'alba del Medioevo: egli identifica la questione di Dio con quella della «Sua Città». Non si è ateï perché non si crede in Dio, così come non si è «credenti» solo perché si crede-in-Dio: la distinzione è tra chi ammette l'esistenza legittima della «città-di-Dio» e chi questa può non ammetterla fino a combatterla nella storia. Il pensiero stesso di Dio coincide con quello della (Sua) città, compresa la legittimità di quella «degli uomini».

La concezione agostiniana della città, mentre segnala la *civitas* come trascendentalmente connaturale al pensiero (c'è pensiero proprio in quanto «pensiero di-città»), ci prospetta come dimensione normativa di questa inerenza la facoltà di pensare (quando si dice con san Paolo «avere il pensiero di Cristo») non solo – o non tanto – «l'altro», ma pensare (a maggior diritto e con ragione più persuasiva) «con-l'Altro», essendo l'alternativa non-pensare toutcourt.

Con tutte le resistenze che potrebbero giustificare il rifiuto di una simile conclusione, non possiamo non trovarci a riconoscere che l'opera *De civitate Dei* di Agostino ammonisca che la caduta epocale di Roma non ha segnato la fine della civiltà come tale. Egli, proprio difendendo la città di Dio, ha difeso come ri-formabile l'opera insostituibile del pensiero umano nella sua originaria vocazione al vero, nella sua connaturale tensione al bene, nella sua recettiva apertura al bello. La sua opera di Ippona mentre i barbari la mettono a ferro e fuoco, resiste a lasciarsi ricondurre a forme di connivenza con male e disperazione; la ragione sta nel fatto che essa nasce e si sviluppa in conformità e al seguito di un'opera ben più grande: quella della sua *civitas peregrinans* di appartenenza, proprio nell'atto di «ricostruire città distrutte e riedificare eredità devastate».

IL DE CIVITATE DEI COME CONFESIONES. L'ESPERIENZA IN QUANTO LOCUS DELLA RAZIONALITÀ NEL PENSARE

Se – come abbiamo potuto diffusamente verificare – la correlazione fra ragione ed esperienza si pone al centro del pensiero in forma *de-civitate* del santo d'Ippona, conviene allora spendere questi ultimi tratti del nostro itinerario teoretico per meglio cogliere i significati di quella correlazione e configurare, finalmente, la portata dei nostri rinvenimenti.

C'è già stato chi, ben prima e meglio di noi, ha saputo situare la questione nell'arco dell'intero percorso della riflessione e della produzione agostiniana: «Appunto – osserva A. Pincherle – questo *De civitate*, quando si vinca la duplice tentazione di smarrirsi nella contemplazione di orizzonti lontanissimi quasi a raccogliere in una sola occhiata l'immenso panorama o di fissare lo sguardo su di un particolare vicino, è davvero, come si viene riconoscendo da quindici secoli ed è banale ma necessario ridire, è davvero il capolavoro di Agostino, accanto alle *Confessiones*. È anzi l'opera in cui “si confessa” di più, tanto compiutamente vi si manifesta, nella maturità avviata alla vecchiaia ma tuttora vigorosa e feconda, il suo genio; tutti gli elementi della sua personalità vi si trovano chiarissimi. Uno di essi – prosegue l'autore – già segnalato ma nel *De civitate Dei* evidentissimo è il desiderio sempre desto di conoscere, comprendere, veder chiaro e a fondo: anche per lui, come per l'amato Virgilio, alla felicità cui ogni uomo aspira, appartiene *rerum cognoscere causas*, sino alle primordiali e seminali, cui la ragione conduce, indirizzata dalla fede verso la meta suprema»¹.

¹ A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Roma-Bari 2000, p. 358. L'altro elemento rilevato – con cui il capolavoro agostiniano si verrebbe a situare nell'economia della sua intera produzione – sarebbe l'intento «di far suo e comunicare tutto lo scibile, l'enciclopedismo di cui Agostino aveva voluto dar prova già nei suoi primissimi scritti [...] Agostino s'è fin dall'inizio proposto il programma di avviamento alla vera religione: programma più chiaramente delimitato nel *De doctrina christiana*, da cui il *De civitate Dei* è pertanto inseparabile» (*ibid.*, pp. 358-359).

Stando all'idea del Pincherle, la realizzazione compiuta nel *De civitate Dei* dell'opera della *confessio*, iniziata con le *Confessiones*, segnerebbe l'attualizzazione piena del «desiderio sempre desto di conoscere, comprendere, veder chiaro e a fondo» nonché della totalità degli elementi della personalità di Agostino; se si aggiunge la considerazione del suo *De civitate Dei* come l'opera in cui «si manifesta, nella maturità avviata alla vecchiaia ma tuttora vigorosa e feconda, il suo genio», s'intende facilmente la decisività (con le relative ricadute ermeneutiche) del motivo che anima quest'ultimo passo dell'intero percorso della nostra ricerca. Si profila, ermeneuticamente, l'immagine di un *De civitate Dei* come una sorta di *confessio maior* nell'esperienza dell'Ipponate, rispetto alle sue cronologicamente precedenti – e forse più conosciute – *Confessiones*. Converrà provare a reperirne le ragioni per non lasciare che resti una vaga seppur accattivante suggestione interpretativa.

1. L'ESPERIENZA NELLA SUA VALENZA CONOSCITIVA: ASPETTI METODOLOGICI ED EPISTEMICI

Senza voler fare – in questa sede – alcuna opera di indagine filologica né di esegesi critico-letteraria del noto testo autobiografico di Agostino, è notevole che, fin dalle sue prime battute, quel «desiderio sempre desto di conoscere, comprendere, veder chiaro e a fondo» ci venga esplicitamente dichiarato come motivante l'intera esperienza che lo scritto ripercorre: «Concedimi, Signore, di conoscere e capire (*da mihi, Domine, scire et intellegere*) se si deve prima invocarti o lodarti (*scire te prius sit an invocare te*), prima conoscere oppure invocare. Ma come potrebbe invocarti chi non ti conosce (*nesciens te*)? Per ignoranza potrebbe invocare questo per quello (*aliud... pro alio*). Dunque ti si deve piuttosto invocare per conoscere?...»². La ragione di Agostino è già in azione sin dalle prime note delle *Confessiones*: essa si applica indivisibilmente all'opera della conoscenza e della invocazione del suo “Signore”;

² *Conf.* 1, 1; PL 32, 661. Su questa articolata circumlocuzione agostiniana *scire-invocare-laudare* rimandiamo alle ben meditate pagine di L.F. Pizzolato a commento del primo libro delle *Confessiones*, *Il primo libro delle “Confessiones” di Agostino: ai primordi della “confessio”*, in AA.VV., *“Le Confessiones”-Libri I-II, Lectio Augustini/1* (Settimana Agostiniana Pavese), Ed. Augustinus, Palermo 1984, pp. 9-78.

questo incipit non costituisce, dunque, un puro artificio letterario d'esordio – come poteva essere nell'antica poesia religiosa l'invocazione alla musa – bensì l'esplicitazione del senso stesso, della natura propria del compito cui il pensiero attende (*scire-intelligere-invocare*) fino al *laudare* il termine medesimo del conoscere e invocare. Il seguito del testo non fa che approfondire e acclarare una simile dinamica: «Ma come invocheranno colui, in cui non credettero? E come credere, se prima nessuno dà l'annuncio? Loderanno il Signore coloro che lo cercano», perché cercandolo lo trovano (*inventunt eum*), e trovandolo lo loderanno. Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e t'invochi credendoti, perché il tuo annuncio ci è giunto (*praedicatus enim es nobis*)»³. Ciò che qui si approfondisce è il senso dell'origine da cui tutto il dinamismo conoscitivo trae linfa motivante; innanzitutto e in principio sta il rilievo, la registrazione di un fatto: *praedicatus enim es nobis*, il tuo annuncio ci è giunto. È il sopraggiungere di un tale "annuncio" che ingenera il moto di una conoscenza, ove l'inizio dell'avventura della ragione (*scire et intelligere*) si pone nel segno di un'essenziale ricettività come di chi "viene a conoscenza" di qualcosa che "si dà a conoscere"; è eloquente, perciò, l'interrogativo paolino del "confessante" Agostino: *quomodo credunt sine predicante?*⁴ Egli è edotto quanto al rischio d'invocare un'altra cosa (*aliud... pro alio*) invece di Dio, senza saperlo (*nesciens*), ecco perché, a fortiori, «la conoscenza richiesta presuppone l'incontro con Dio»⁵. La ricostruzione fatta da R. Guardini dei primi cinque capitoli delle *Confessiones* rende subito ragione della novità che l'esperienza di un tale incontro comporta nell'avventurosa ricerca del narrante⁶. È a

³ Ibid.

⁴ Ibid. È importante annotare che già l'inizio delle *Confessiones* procede secondo quella logica rilevata dal Pincherle come altrettanto centrale nel *De civitate Dei*: «rerum conoscere causas, sino alle primordiali e seminali, cui la ragione conduce, indirizzata dalla fede verso la meta suprema» (A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, cit., p. 358). Viceversa, rileviamo nel periodare agostiniano del brano iniziale delle *Confessiones* la normale oscillazione delle espressioni tra il singolare e il plurale: *Quaerentes enim invenunt eum... Quaeram te... praedicatus enim es nobis*; correlazione formale che prelude a quella sostanziale nel *De civitate Dei* tra persona e civitas, tra esistenza individuale e fenomeno comunitario.

⁵ R. Guardini, *Anfang*, München 1953; tr. it. a cura di D. Perron, *L'inizio*, Milano 1973/1975, p. 36.

⁶ A detta del teologo italo-tedesco, Agostino «volle conoscere la realtà nuova, tutta la situazione dell'uomo come esperienza di cambiamento, in quanto persona singola

motivo del richiamo ad una tale esperienza che le *Confessiones* si aprono all'insegna della constatata coincidenza del *credere* della fede di Agostino con un autentico percorso di conoscenza (*scire et intelligere*). L'incipit colloca i due termini laddove si decide dell'*initium fidei*: i due "inizi" (credere e il correlato percorso di conoscenza) sono disposti in perfetto sincronismo teoretico; rendere ragione del credere comporta, per Agostino, riferire il suo percorso intero a quell'*initium* senza il quale non troverebbe spiegazione il passaggio del soggetto *nesciens* al suo atto di *scire et intelligere*. Questo *initium* non è ingenerato da un moto endogeno di autocinesi interna al *nesciens*, ma interviene a causa di un fattore esterno, ragion per cui «il nuovo procedimento, bene inserito nel *predicare-credere*, riesce a congiungere l'esigenza di razionalità dell'uomo con la consapevolezza che essa si esercita in un orizzonte già dato [...] L'invenire è la sostanza dello *scire* cristiano, da cui parte l'ultimo segmento della serie: *scire-invocare-laudare*. Lo *scire* dell'uomo ha quindi alle spalle molte tappe d'un cammino, che lo ricollegano al vero inizio, al *praedicare* (rivelazione)»⁷. È il fatto constatato del *praedicatus enim es nobis* come possibilità di *invenire eum* che ingenera causalmente il *credere*, non viceversa: non la fede precede il fatto, ma è questo il movente causale di quella; il percorso di conoscenza che identifica la fede è quello in cui l'esperienza dell'*initium* consiste nell'incontro con quella presenza che si lascia conoscere per essere invocata e lodata, in modo da essere saputa mediante il suo continuo riconoscimento. L'*initium fidei* è l'esperienza "dall'esterno", in forma di un annuncio (*praedicatus enim es nobis*), di quell'incontro che converte il soggetto (Agostino medesimo) da *nesciens* in *laudans* e *invocans* a motivo del *credens* che comporta l'*invenire eum*. In questo percorso la precedenza compete al fatto, il cui riconoscimento (*credere*) attesta nel soggetto

che sta davanti a Dio, creatura in ultima analisi abbandonata, e contemporaneamente però oggetto dell'amore divino e perciò portatore del senso esterno [...] Le domande che ci vengono poste, lo stile nel quale si sviluppa il pensiero, il modo con cui il pensatore sente la propria vita in rapporto al mondo ed entrambi in rapporto con la vita di Dio, fanno di quei capitoli una delle manifestazioni più pure della moderna esperienza esistenziale» (R. Guardini, *L'inizio*, cit., p. 24). Osserviamo brevemente come il costituirsi dell'esperienza di Agostino venga fatta coincidere – da Guardini – con "l'inizio" e con la vera peculiarità apportata dalla sua nuova avventura conoscitiva.

⁷ L.F. Pizzolato, *Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: ai primordi della "confessio"*, cit., p. 16.

l'accertamento del suo essere esperito come tale e non per via di congettura: si profila così l'idea di una preminenza metodologica del valore dell'esperienza per un percorso conoscitivo tutto basato sulla centralità del "fatto" e del suo annuncio. L'intero percorso non potrà, dunque, rimuovere questo suo fattore originario senza venir meno come tale: l'atto del credere viene a dipendere, strutturalmente e dinamicamente, dal fattore esperienza nel suo valore metodologicamente imprescindibile (*quomodo credunt sine predicante? ... praedicatus enim es nobis*). La perdita del suo originario ancoramento all'annuncio del fatto comporterà sempre per l'atto del credere uno svuotamento di senso e di valore conoscitivo: proprio l'esperienza – centrata sull'azione causale di un "senso esterno" – gli assicura l'interna tenuta in termini di coerenza. *Quaerentes enim inveniunt eum et invenientes laudabunt eum*: non si può cogliere il valore – conoscitivo – della fede di Agostino senza correlarla a questa descrizione dell'esperienza con cui si è ingenerata nella sua vita personale; è solo a questa condizione che egli ne parla come cosa "sua": «T'invoca, Signore, la mia fede (*fides mea*), che mi hai dato (*dedisti mihi*) e ispirato mediante il tuo Figlio fatto uomo (*inspirasti mihi per humanitatem Filii tui*), mediante l'opera del tuo Annunziatore»⁸. Ad una fede da Agostino dichiarata esplicitamente come *mea* corrisponde una paternità causale irriducibilmente esterna di un tu: *dedisti mihi ... inspirasti mihi*; la dinamica conoscitiva della fede risulta inscindibile da un tale principio causale "esterno", esso vi è esperito come massimamente inerente la costituzione interna del soggetto (*fides mea*) che la vive recependola. Questi vi si scopre ancor di più in posizione di "passività recettiva": il dischiudersi della *fides* come percorso di conoscenza non può saltare – pena la sua perdita di legittimità e di coerenza epistemica – questo inizio per cui l'esperienza ne viene a costituire il nucleo genetico fondante. Essa inerisce al soggetto (*mea*) proprio nel mentre si ancora al dato (*dedisti mihi*): tale legame non potrà essere disatteso o misconosciuto – quando non addirittura rimosso – lungo tutto l'arco del moto conoscitivo senza contravvenire alle esigenze stesse della ragione quanto al suo *scire*⁹. La stessa paternità paolina dell'impo-

⁸ Conf. 1, 1; PL 32, 661.

⁹ Assecondiamo con ciò i motivi esplicitati dal commento del Pizzolato: «La ragione peraltro non vuole rinunciare al suo ruolo, ribadendo la logica della dipendenza dell'invocare dallo *scire*: "Ma come potrebbe invocarti chi non ti conosce?" (1, 1).

stazione agostiniana è qui appropriatamente evocata col riferimento al cap. 10 della *Lettera ai cristiani di Roma*¹⁰. In tale legame è il nucleo originario stesso del soggetto – lo ribadiamo – che si scopre interpellato e sollecitato (*tu excitas*) come centro vitale del suo moto conoscitivo: «Sei tu che lo stimoli (*tu excitas*) a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa (*inquietum est cor nostrum*) finché non riposa in te»¹¹. È in questo "altrove" del "tu" che è riposta la paternità causale del dispiegarsi in pienezza dell'avventura conoscitiva in forma "interiore" ad ogni soggetto; non ci si meraviglia perciò se, in altro punto, esso venga dall'autore significato come *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (Tu eri più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta)¹²; similmente viene percepito come *tu propinquior* a confronto di un *ego fiebam miserior*¹³. È alla stessa presenza di quel "tu" che Agostino si riferisce indicandola con l'espressione paolina *lex mentis suae*¹⁴: si tratta di un rapporto conoscitivo dal valore normativo. Nell'esperienza della *fides*, dunque, egli ravvisa un'avvenuta corrispondenza tra esteriorità del "tu" (*tu excitas*) e interiorità dell'"io" (*cor inquietum*), una corrispondenza che mentre non abolisce la distinzione non risulta da alcun processo dialettico-speculativo: gnoseologicamente, essa si direbbe ineducibile per questa via come da ogni metodo elaborato a prescindere dal rapporto che la istituisce o al fine di rimuoverla¹⁵. In

Questo passaggio, che pare logicamente vero, porterebbe ancora l'inizio del processo, che sfocia nella lode, all'uomo che conosce. Ma, ancora una volta, la precedenza sembra spostarsi: la conoscenza di Dio è dovuta ad un dono che egli ci fa di sé mediante la sua presenza in noi» (L.F. Pizzolato, *Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: ai primordi della "confessio"*, cit., p. 15).

¹⁰ Cf. *ibid.*

¹¹ Conf. 1, 1; PL 32, 661.

¹² Conf. 3, 6, 11; PL 32, 688.

¹³ Conf. 6, 26, 26; PL 32, 731: «Io mi facevo più miserabile, e tu più vicino».

¹⁴ Conf. 7, 21, 27; PL 32, 748. L'espressione è adottata da Agostino proprio per indicare la sua «avidissima e benefica lettura dell'apostolo Paolo» (titolo della chiosa al capitolo conclusivo del libro nell'edizione NBA) distinguendola dal corrispettivo opposto *lex peccati*. È appena il caso di sottolineare ancora la valenza gnoseologica prima che etica di tali espressioni: lo conferma l'intero contesto in cui vengono adottate.

¹⁵ Considero incondizionatamente appropriate le osservazioni che nel merito possono trovarsi nell'ampio saggio di G. Tantardini, *Il cuore e la grazia. Distinzione e corrispondenza*, Roma 2006, in particolare la terza parte del volume pp. 247-357.

questa prospettiva il neoconvertito Agostino (sebbene scrivente già da vescovo d'Ippona) dà dimostrazione, perciò, non di un vago e sentimentale slancio devozionale bensì di un acquisito rigore teoretico quando incalza: *da mihi, Domine, scire et intellegere...* (Concedimi, Signore, di conoscere e capire...)¹⁶. Al riconoscimento supplichevole di questo invocativo *da mihi, Domine...* è formalmente sospeso il valore cogente di ogni tratto e acquisizione dell'umano conoscere; ecco perché già nell'Agostino delle *Confessiones* la *fides* è sostanzialmente *quaerens intellectum*: in essa la ragione è certamente edotta (nel senso che non deve attendere di saperlo) sulla fondamentale questione dell'origine e paternità da cui provenga al soggetto ogni competenza quanto a *scire et intellegere*. Ogni contenuto di conoscenza vi è trattenuto o richiesto dal soggetto come positiva ricezione di dono (*da mihi*) da una "signoria" (*Domine*) cui è riconosciuta legittimità e competenza nell'elargirlo incondizionatamente. La *fides* non è *quaerens intellectum* in ragione di qualcosa che deve acquisire perché sostanzialmente priva; *scire et intellegere*; essa lo è a motivo del riconoscimento dell'origine di ciò che ha e sa già, lo è in ragione della certezza quanto alla paternità da cui attendere ciò che non sa o non ha ancora, lo è in forza del rapporto nel quale è data ogni possibilità di possesso conoscitivo (*fides mea, quam dedisti mihi*). La *fides quaerens intellectum* non è altro che il sapere con cui la fede afferma l'origine da cui potersi aspettare di *scire et intellegere*: è la ragione nella posizione di domanda in vista di un conoscere (*quaerens intellectum*) di cui è già dato sapere l'origine e la provenienza. *Fides quaerens intellectum* è, agostinianamente, un altro modo per dire che nell'esperienza di quella *fides mea* la ragione attende dal *tu...* *Domine* ogni possibilità di *scire et intellegere*. Questi sono attesi come acquisizioni succedanee all'insediarsi del rapporto col *tu...*

¹⁶ *Conf.* 1, 1; PL 32, 661. L'oggetto dello *scire et intellegere* è «se si deve prima invocarti o lodarti, prima conoscere oppure invocare», tuttavia il fattore che assicura la tenuta epistemica significativa dell'enunciato è che l'acquisizione dell'oggetto stesso della domanda consegue a quello *scire et intellegere* il cui insediarsi nell'orbita del soggetto è esso stesso un "dato" (*da*) la cui opera oblativa è competenza dell'interrogato realizzare nell'interrogante. Ecco perché, per Agostino, l'esperienza della grazia è originaria e formalmente intrascendibile rispetto ad ogni passo dell'avventura della conoscenza: questo sarà sempre il risvolto ineludibile dell'atto con cui quella lo stabilisce in un rapporto e come rapporto. Pensare – agostinianamente parlando – coincide, a rigore, con lo stabilirsi di questo rapporto all'origine del soggetto (*tu excitas*).

Domine professato dalla fede, fede il cui *quaerere* è parte integrante del suo sapere intorno al suo interlocutore come competente nell'elargire in risposta (*da mihi...*) l'*intellectum* cercato e domandato. La dinamica della *fides* qui descritta non è affatto mancanza di ragione, è, bensì, mancanza di tutto tranne che della ragione di ogni possibile *intellectum*: è la ragione di una paternità cui s'indirizza ogni *quaerere* certamente esaudibile. È certezza di qualcuno (*tu Domine*), non mancanza di qualcosa. Così la *fides* si pone come sapere quanto alla paternità originaria (norma) su ogni espressione e partecipazione dell'esperienza del *lògos*. In tale partecipazione ogni passo di conoscenza sarà recepito in profitto ("dato") dal soggetto che vi partecipa. Questo perché l'esperienza stessa del riconoscimento di tale origine è sancita per il soggetto nell'ordine del "dare" in cui quella paternità si prodiga: l'esperienza precipua della fede insorge esistenzialmente come qualcosa di "dato", avendo altrove la sua origine sorprendente. Agostino stigmatizza una tale esperienza con un perentorio: *quaerentes enim inveniunt eum*¹⁷. Ciò che qui si deve dire è che l'esperienza della *fides* in quanto *mea* si prospetta come fattore determinante di conoscenza in quanto contrassegnata da un *invenire* come risultante di un *dare* (*fides mea, quam dedisti mihi*) esternamente proveniente (*tu Domine*) che motiva un *quaerere* nel soggetto destinatario (*fides quaerens intellectum*). Con ciò Agostino ci dà subito la ragione statutaria per cui la sua *fides* attende l'*intellectum* non dal *quaerere*, ma dal *tu* che ne è il termine proprio; lo attende come acquisizione dalla sua legittima e appropriata origine. Nel testo considerato delle *Confessiones* egli personalizza, applicandolo a sé, questo connotato dell'esperienza in cui la *fides* consiste e che introduce la conoscenza in un dialogo interpersonale (tra soggetti: *tu... mihi... te... in te*) anziché in un processo speculativo autocinetico: «Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e t'invochi credendoti, perché il tuo annunzio ci è giunto»¹⁸. L'esperienza della fede introduce il soggetto ad una nuova forma di sé, forma che è data e che lo costituisce entro l'alveo di una relazione: in questo senso la fede è "dono" in relazione al soggetto. Tale rapporto, per di più, si specifica nella modalità esistenzialmente plurale in quanto investe i vari soggetti raggiunti dalla medesima dinamica esperienziale: «che io ti cer-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

chi... perché il tuo annuncio ci è giunto». L'io di ciascun soggetto vi si scopre incorporato entro la relazione originaria di un "noi", legittimamente abilitato a ciò dal semplice "fatto" di essere pluralmente e unitariamente toccati dal medesimo "annuncio". Agostino si vede abilitato a parlare a titolo plurale di altri soggetti insieme a lui: dunque l'esperienza della fede introduce il fenomeno di un cambiamento originario nella costituzione del soggetto medesimo della conoscenza. La centralità del "fatto" (...*praedicatus enim es nobis*) lo strappa al solipsismo di un'autoreferenzialità e gli dischiude la scoperta di un orizzonte di socialità ben più originario e sostanziale. È il cambiamento che tale esperienza apporta il vero nucleo significativo di questo incipit delle *Confessiones*; ma come non evidenziarlo, correlativamente, in quello del *De civitate Dei* allorché l'autore dichiara pubblicamente il semplice intento di tutta l'opera (*magnum opus et arduum*)¹⁹ "contra paganos"? - «...Ho inteso difendere la gloriosissima città di Dio contro coloro che ritengono i propri dèi (*deos suos*) superiori al suo fondatore, sia mentre essa in questo fluire dei tempi, vivendo di fede (*ex fide vivens*), è esule fra gli infedeli, sia nella quiete della patria celeste che ora attende nella perseveranza»²⁰. *Ex fide vivens*: la *fides* è forma dichiarata del nuovo soggetto in/di colui che scrive; essa è propriamente vita di relazione tra soggetti che ne vivono. Il vescovo d'Ipiona si trova implicato in un dibattito che non vede in campo idee opposte a idee, bensì "idee teologiche" sul divino, costruite per via di speculazione umana (*deos suos*), da una parte e, dall'altra, il contenuto di un'esperienza di cui egli stesso si sorprende beneficiario, unitamente ad "altri" di cui condivide la vita come vita "di-città", oltre ed entro il tempo e la storia (*sive in hoc temporum cursu... sive in illa stabilitate sedis aeternae*). La differenza è già posta: non è tra due diverse concezioni del divino, ma tra una visione derivata da una costruzione prodotta per via d'iniziativa umana e una vita vissuta in ragione del contenuto di un'esperienza cui l'uomo si vede consegnato, nonostante e al di là dei suoi tentati sforzi religiosi. Ed è questa una differenza di piani su cui albeggia quella sostanziale tra le due *civitates* in questione: quella "dei propri dèi" (*deos suos*) e quella che vive di fede (*ex fide vivens*), tanto l'esperienza della *fides* è essenzial-

¹⁹ *De civ. Dei* 1, Praefatio; PL 41, 13.
²⁰ *Ibid.*

mente "data" ad essere vissuta. La *confessio* di Agostino è da subito quella "della" e "per" la *civitas Dei*; ancora con il Pincherle: egli "si" confessa veramente nel *De civitate Dei* confessando, al cospetto pubblico dei pagani, la *civitas... ex fide vivens* ovvero, a motivo di questa, dichiarata come contenuto e origine del "sé" in questione nell'atto del suo confessarsi. La *fides* di Agostino nelle *Confessiones* è già quella di cui vive la *civitas Dei* («poiché il tuo annuncio ci è giunto»). Essa è in lui la stessa che chiede: *da mihi scire et intellegere*; pertanto le ragioni con cui sarà difesa la *civitas* saranno quelle che essa attende come "date" non da se stessa o "dai propri dèi" ma da quel Tu/Dio che, altrove, è esplicitamente appellato *conscientiae testis*. Nel *De civitate Dei* egli la esplicita come esperienza della *civitas Dei*, essendone questa contenuto intrinsecamente (pubblicamente) qualificante e significativo: la *civitas Dei*, in realtà, ha fatto di quella *fides* la sua ragion d'essere e di vita *sive in hoc temporum cursu... sive in illa stabilitate sedis aeternae*. I passaggi corrispondenti dei testi introduttivi alle due opere (*Confessiones/De civitate Dei*) documentano questa originaria correlazione teoretica.

Proveremo ora ad individuare qualche aspetto ragionevolmente significativo col quale Agostino descrive l'insorgere esistenziale di una tale esperienza. Tali caratteristiche dovranno per noi inerire alla dinamica per così dire "oggettiva" con cui essa s'insedia nel soggetto personale, configurando la valenza metodologica dell'esperienza medesima nell'ordine conoscitivo.

«T'invoca, Signore, la mia fede, che mi hai dato e ispirato mediante il tuo Figlio fatto uomo (*per humanitatem Filii tui*), mediante l'opera del tuo Annunziatore (*per ministerium praedicatoris tui*)»²¹. La chiosa finale di questo primo capitolo ci aiuta a riconoscere la valenza metodologica dei due complementi (*humanitatem Filii tui* e *ministerium praedicatoris tui*) grazie alla preposizione *per* con cui sono introdotti in concomitanza con il possessivo *tui*. Essi indicano, perciò, la modalità attraverso cui (*per*: strada, metodo, via) l'origine (e il contenuto) personale della *fides* viene "data" (*dedisti*) e "ispirata" (*inspirasti*) perché l'autore possa farla "sua" finanche ad operare in lui come principio attivo del suo "invocare" (*invocat te*). Al contempo essi agiscono in conformità alla loro origine solo in quanto *tui*: in ciò - e unicamente in ciò - consiste e si spiega

²¹ *Conf.* 1, 1; PL 32; 661.

a loro tenuta epistemica e la loro cogenza metodologica. L'“umanità del Figlio tuo” e “il mistero del tuo Annunziatore” connotano in termini inequivocabili e tutt'altro che generici l'esperienza che contrassegna il contenuto proprio della *fides*: essi connotano coessenzialmente e oggettivamente il fatto stesso che ingenera la fede assicurandone inconfondibilmente la coerenza nel metodo in ragione del loro essere “tuoi” (*tui*). Quella stessa esperienza, a motivo di tali connotati, viene a costituire la *fides* di Agostino propriamente “come” un'esperienza. Poiché essa è “data” è altresì data in termini metodologicamente non generici ma fattualmente indicabili: con ciò il suo diventare *mea* (di Agostino) non contravviene al suo permanere come dato né questo a quello. L'iniziativa dell'*invocare* da parte dell'autore sancisce in lui questo permanere del fatto come (nuovo) principio istitutivo-normativo: *Quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te*²². Un primo aspetto dell'insorgere esistenziale dell'esperienza della *fides* in Agostino è, dunque, la sua non genericità e inequivocabilità quanto al metodo; essa è, come tale, un'esperienza: è esperienza del “tu” (*invocans te et invocem te*) operante nel fatto stesso della sua “signoria” (*Quaeram te, Domine... credens in te*) mediante i fattori ad essa appropriati (*per... tui*) e umanamente indicabili (*per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui*). È interessante rilevare come, nel testo, il *quaerere te* è esplicitamente posto come atto interno all'esperienza del *credere in te*: così – e pertanto – in Agostino la *fides quaerens intellectum* non sia che in derivato di questa *fides quaerens te* in quanto *credens in te*, di cui attesta la fecondità gnoseologica nel soggetto protagonista. L'“intellectum” che è in oggetto nella “*fides quaerens...*” non è che fattore sanzionatorio del profitto ingenerato nel soggetto dal *quaerere te... credens in te*: quello (*intellectum*) è cercato come concesso in sovrappiù all'esperienza di questo (*quaerere*), senza cui perderebbe valore di ricerca e desiderabilità: «Intellectus enim merces est fidei»²³. Ciò significa che l'acquisizione dell'“intellectum” viene assunta come atto interno al noto con cui il *quaerere te... credere in te* polarizzano sul *te* la totalità della vita del soggetto conoscitivo, ricostituendone la sua forma propria: la capacità stessa di attingimento dei significati. Il potenziamento del

²² *Ibid.*²³ In *Io. Ev.* 29, 6; PL 35, 1630.

soggetto viene a coincidere con quello dell'esperienza del suo polarizzarsi sul “tu”. Tale esperienza lo dota di fattori metodologici ad essa inerenti: *per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui*. Essi risultano, perciò, tutt'altro che generici, non essendo ricavabili da pura astrazione logica né deducibili per via di operazione dialettica: come tali entrano a costituire l'orizzonte conoscitivo della *fides*.

Per avere una prova irrefutabile della rilevanza che il portato metodologico dell'esperienza riveste per l'uso della ragione nel linguaggio del vescovo d'Ippona, basta riandare al momento in cui, nel *De civitate Dei*, massima appare la tensione dialettica che attraversa la controversia *contra paganos*: «Se la fiacca capacità dell'umana consuetudine (*infirmus humanae consuetudinis sensus*) – si legge negli esordi del secondo libro dell'opera, ove egli avvia la sua critica al politesimo pagano, all'immoralità delle sue pratiche culturali e all'inconsistenza dei loro principi dottrinali – non ardisse opporsi al criterio della verità evidente (*rationi perspicuae veritatis*) ma sottoponesse (*subderet*) la propria malattia alla dottrina salutare come cura medica fino a guarire mediante l'aiuto di Dio e con l'intervento della fede religiosa (*fide pietatis impetrante sanaretur*), non ci sarebbe bisogno di un lungo discorso (*multo sermone*) per dimostrare l'errore d'una falsa concezione a coloro che pensano retamente ed esprimono i pensieri con parole appropriate. Ma la più grave e disgustosa malattia di stolte intelligenze è proprio quella di difendere come criterio razionale della verità le proprie impressioni irrazionali, anche dopo che è stato offerto un criterio pienamente razionale, quale si può dare da un uomo a un altro. E – fa ancora osservare Agostino – lo fanno o per grande accecamento, per cui non si vedono neanche le cose in piena luce, o per ostinata caparbia, per cui non si vogliono osservare le cose che si vedono. Ne sorge la necessità di ripetere più diffusamente cose chiare (*fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras*) quasi a mostrare non cose da vedersi a chi guarda, ma da toccarsi a chi palpa con gli occhi chiusi (*quodam modo tangendas palpatibus et coniventibus offeramus*)»²⁴. In questo richiamo metodologico preliminare

²⁴ *De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47. Non è difficile sorprendere Agostino mentre, per far valere la medesima portata conoscitiva della fede sua e della Chiesa, richiama, con analoghe osservazioni metodologiche, il gruppo di pagani improvvisamente entrati in chiesa per ascoltarne il sermone: «Egli – rileva con analogo paragone medico – guarirà tutto (*sanabit totum*), purificherà tutto; sarà eliminata ogni sorta di cecità. Occorre

Agostino si perita di collocare chiaramente i termini basilari della controversia in corso: la vera linea di demarcazione tra le posizioni in campo non corre sul filo del credere o no in Dio – entrambi possono poggiare su un atto di congedo dal lavoro con cui la ragione trovi e riconosca motivi all'atto stesso del credere. In realtà egli rileva nelle posizioni dei suoi interlocutori il fenomeno di uno svuotamento conoscitivo della ragione a causa della rimozione dell'esperienza e del suo valore epistemico dal terreno stesso della razionalità nel pensare, nell'intrattenere cioè ogni rapporto conoscitivo con la *res*. La questione nodale, cioè, non appare tanto il "credere in Dio", ma la facoltà che s'intende riservare alla ragione di riconoscere la realtà sottomettendosi primariamente a quanto essa constata nel vederla e toccarla sensibilmente. Ciò che è sotto accusa è propriamente la debilitazione del valore metodologico dell'esperienza nei pensatori pagani e la sua sostituzione con una misura preventivamente stabilita e irrazionalmente ad essa imposta. Per Agostino, come si può vedere, la riduzione dell'esperienza a misura preconcetta viene a coincidere con la depressione della facoltà veritativa della ragione *tout court*.

Ripartire, dunque, la ragione sul piano dell'esperienza per restituirla alla sua originaria vocazione conoscitiva segnala uno degli apporti già rilevanti della fede confessata da Agostino in quel mondo tardoantico incipiente di barbarie e ormai appesantito dall'ipertrofico moltiplicarsi di pratiche religiose a sfondo mitico-supertizioso. *Intel-*

però che gli sia presentato un occhio del cuore ben disposto, per cui tu, vedendo, sia beato in quanto hai ascoltato con fede la parola: *Beati i puri di cuore perché essi vedranno Dio*. Fratelli miei, quelli che ancora non credono osservino (*intueantur*), osservino quanti fatti Dio ci pone dinanzi agli occhi. Tutti gli eventi che vediamo accadere nel mondo in nome di Cristo sono stati previsti, preannunziati e posti autorevolmente in iscritto. Nelle nostre mani – conclude con dire lapidario – vi sono i libri; davanti ai nostri occhi la realtà dei fatti (*in oculis nostris facta*)» (*Sermo cum pagani ingrederentur* - Dolbeau 25, 20 - 360B; Magonza 61, M 216v; tr. it. a cura di V. Tarulli, *Discorsi Nuovi*, NBA XXXV/2, Roma 2002, pp. 596-597). Le ragioni della *fides* non sono acquisibili se non per via di esperienza: un'esperienza che, mentre inerisce ad una *res*, chiama la ragione ad un'apertura cordiale al portato di significati che essa introduce. Ad essi il soggetto stesso viene introdotto a condizione della sua disposizione ad un atto di "sottomissione salutare" a quanto viene esperienzialmente attestato come reale (*res*). La *fides* di Agostino è, da un punto di vista genuinamente teoretico, innanzitutto un atto di credito verso la ragione e una passione per la sua "salute": *... sed doctrinae salubri languorem suum tamquam medicinae subderet* (*De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47).

lectus enim merces est fidei: ridare ragioni alla ragione sin dall'alba del suo esercizio mediante il rapporto sensitivo con la realtà fisico-materiale, non è appena argomento di una digressione intellettualistica, ma il senso di una ricostruzione di cultura e di civiltà cui la fede del vescovo d'Ipbona sembra applicarsi quasi al di là del suo intento preventivo. Egli stesso, al fine di rendere ancora possibile e significativo il dialogo critico coi pagani, fa sua – già nel secondo libro del *De civitate Dei* – questa urgenza epistemica di mantenere la ragione ben ancorata all'esperienza stigmatizzando questa sua mossa di metodo con l'espressione: *fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras... quodam modo tangendas palpantibus et conniventibus offeramus*²⁵. Il contenuto conoscitivo delle *res claras* trova la sua primaria via metodologica (*quodam modo*) appropriata negli atti significati dai verbi "sensitivi": *tangendas palpantibus et conniventibus*. A fronte di tale necessità la ragione dei pagani sembra non dar credito all'esperienza prima ancora che agli dei: è per questa mancanza di credito dato all'esperienza che essa si vedrà costretta a collocare il suo rapporto col divino sul terreno del mito anziché su quello della conoscenza. Con il suo *offeramus* il vescovo d'Ipbona sembra concedere una chance allo stesso tempo praticabile e inusuale ai suoi interlocutori per una feconda e utile prosecuzione del dialogo con la cultura pagana intrapreso col *De civitate Dei*: partire da ciò che la ragione naturale può riconoscere mediante le sue facoltà recettive della realtà sensibile. Di fronte alla crisi della ragione classica non fa che offrire ciò di cui, a sua volta, si vede dotato avendolo ricevuto in grazia della sua esperienza: «Come individuo – ha scritto giudiziosamente Ch.N. Cochrane – egli era conscio del fatto che il suo vero essere era circoscritto da limiti finiti di tempo e spazio, e che la sua capacità nel successo sia intellettuale che morale non era meno rigidamente condizionata dalle circostanze della sua nascita e dalla sua educazione. Né egli poteva scoprire nella lunga storia dell'esperienza greco-romana una qualche solida base per credere che queste limitazioni potevano essere superate; la filosofia classica era moribonda, era stata discredita dal suo continuo fallimento nel mostrare un bene che fosse accessibile all'uomo, e quello che passava per religione era in realtà un ordito di finzione e impostura. L'uscita da questo vicolo cieco

²⁵ Ibid.

era in realtà possibile; ma essa doveva essere conseguita non tanto con uno sforzo personale, ma con un atto di accettazione²⁶. In realtà l'Agostino del *De civitate Dei* chiede alla filosofia classica – pur “moribonda” e “discreditata” – e ai suoi rappresentanti pagani del tempo un preliminare atto di accettazione di un simile stato bisognoso: accettare di riconoscere questo stato può essere il primo modo per quella filosofia di sottrarsi alla sua corruzione degenerativa; elaborare, cioè, la crisi sottomettendo la ragione a ciò che l'esperienza mostra, riconoscendo che «quello che passava per religione era in realtà un ordito di finzione e impostura»: l'invito di Agostino suona ragionevole solo e proprio in quanto nasce sul credito dato alla sua esperienza e da “un atto di accettazione” posto in prima persona.

Questa sua operazione ostensiva ci dà modo di maggiormente approfondire e acclarare la non genericità degli aspetti metodologici ed epistemici dell'esperienza, segnalandoci risvolti nuovi con cui egli ne pratica e difende la valenza conoscitiva nel dialogo critico coi pagani. Ha senso chiederci, pertanto e a questo proposito, quali siano i termini e l'origine da cui Agostino attinge ragioni motivanti una simile mossa teoretica: cosa lo persuade a ciò? Arguiamo subito che si tratta di riandare inevitabilmente ai momenti salienti della sua personale esperienza in cui e per cui egli stesso si è visto interpellato nel vivo del suo pensiero a sottomettere la sua ragione all'esperienza.

Se nel testo del primo libro delle *Confessiones* egli ci ha fatto sapere di aver ricevuto la *fides* come data e ispirata *per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui*, nel corso del libro decimo ricostruisce l'intero percorso della sua conoscenza di Dio. Dopo le sue «confessioni del passato e del presente»²⁷ ripercorre (con riferimenti alla storia della filosofia correlati con la sua avventura personale) i passaggi – indubbiamente appassionati e appassionanti anche per il lettore più sprovveduto – della sua inquieta ricerca di Dio attraverso e oltre la materia²⁸, quelli della medesima ricerca (esposta con dovizia di

dettagli speculativi di tipo gnoseologico e fenomenologico) nella²⁹ e oltre l'ambito della memoria fino all'incontro con Dio³⁰ culminante nel celebre: «Tardi t'amai (*sero te amavi*), bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai! Sì perché tu eri dentro (*intus*) di me e io fuori (*foris*). Lì ti cercavo. Deforme (*deformis*), mi gettavo sulle belle forme (*formosa*) delle tue creature. Eri con me (*mecum eras*), e non ero con te (*tecum non eram*). Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te (*quae si in te non essent, non essent*)»³¹. Il medesimo percorso prosegue con la descrizione dei tratti caratteristici della perversione viziosa dell'assetto della ragione conseguente a quel *deformis*; ciò nella triplice versione: *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi*³². Introducendo le conclusioni al percorso delineato in questo significativo passaggio delle sue *Confessiones* colpisce che l'autore stesso lo faccia interamente suo (evitando l'impersonalità del tono speculativo). Lo vediamo, infine, approdare ad un'invocazione personalmente significata con espressioni analoghe a quelle usate nel testo citato del *De civitate Dei* per rivolgersi alla ragione dei pagani: «Fra tutti questi e altri simili pericoli e travagli (*periculis et laboribus*) vedi come trepida il mio cuore (*vides tremorem cordis mei*), mi sembra più facile farmi guarire da te le mie ferite (*vulnera*

²⁹ Cf. *Conf.* 10, 8-16; PL 32, 784-790.

³⁰ Cf. *Conf.* 10, 17-27; PL 32, 790-795.

³¹ *Conf.* 10, 27, 38; PL 32, 795. Risulta sempre suggestivo sorprendere la corrispondenza tra l'essere *intus* della bellezza divina rispetto al soggetto personale fino al *mecum*, da una parte, e, dall'altra, l'*in te* della consistenza ontologica propria delle cose. Nel primo caso il *foris* rispetto al “sé” è risolto del *longe a te* a causa del legame estraniante delle cose, nel secondo le cose si vedono private della loro stessa ragion d'essere (*non essent*) a motivo del loro *in te non essent*. Il “dentro” e il “fuori” in quanto riferiti alle cose sono direttamente corrispondenti ai medesimi in quanto riferiti al “sé” del soggetto: in entrambi i casi vengono fatti dipendere dall'essere *in te* (dentro) o *longe a te* (fuori). Rispetto all'“antichità” della bellezza divina dovuta a quella, per così dire, disfunzione logistica, l'autore registra la totale “novità” della medesima (finalmente amata!) a causa del suo riposizionamento nella sua originaria collocazione correlata: nel cuore del soggetto e, al contempo, all'origine dell'essere delle cose. La verifica del passaggio tra i due tempi (passaggio sincronicamente metafisico ed esistenziale) si realizza solo sul piano dell'esperienza il cui percorso è precedentemente descritto. Il contrappunto *formosa/deformis* (delle cose la prima, del soggetto il secondo) segnala tale passaggio come restituzione normativa di “forma” e, dunque, di rapporto.

³² *Conf.* 10, 28-39; PL 32, 795-806.

²⁶ Ch.N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, New York 1940 (1ª ed.), Oxford University Press, 1957; tr. it. a cura di D. Gallino Michels, *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna 1969, pp. 516-517.

²⁷ *Conf.* 10, 1-5; PL 32, 779-782.

²⁸ Cf. *Conf.* 10, 6-7; PL 32, 782-784.

mea magis subinde a te sanari... sentio), che non infliggermele»³³. Come risulta personalmente “sofferta” questa invocazione di Agostino nelle sue *Confessiones*: *vulnera mea magis subinde a te sanari... sentio*! E come – se a questa correlata – si colora di esortativa premura l’altrimenti impersonalmente speculativa enunciazione del *De civitate*: *...sed doctrinae salubri languorem suum tamquam medicinae subderet, donec divino adiutorio fide pietatis impetrante sanaretur*³⁴? Le occorrenze del verbo sanare nei due contesti verificano e documentano l’alta decisiività (per il pensiero) con cui il contenuto di un’esperienza personale viene percepito dall’autore come corrispondentemente tale anche per i suoi interlocutori, a fronte del profittevole cambiamento conoscitivo che esso ha introdotto nel suo percorso personale. Si tratta di un invito di Agostino a seguire le vie metodologiche con cui l’atto di accettazione del sottomettere la ragione all’esperienza ha segnato in lui il passaggio dal patologico *infirmus humanae consuetudinis sensus* alla salutare *rationi perspicuae veritatis*³⁵.

Questo passaggio del nostro percorso è da noi ritenuto decisivo per mostrare la fondatezza dell’ipotesi di avvio della nostra ricerca: vi si mostra con evidenza come l’orizzonte di pensiero del *De civitate Dei* costituisca per Agostino il compiersi di un’avventura conoscitiva iniziata sotto il segno dell’esperienza documentata nelle sue *Confessiones*. Anche qui il passaggio che stiamo rilevando dall’“infermità di una consuetudine” alla “ragione della verità” non viene proposto da lui come esito di una operazione dialettica, bensì come la risultante vantaggiosa per il pensiero (e la sua *salus*) di un condizionante, preliminare “atto di accettazione”: usare la ragione in modo da sottometterla all’esperienza. Dal raffronto tra i due passaggi, citati dalle due opere che andiamo considerando, emerge – inversamente – come l’atteggiamento ostensivo di Agostino verso i polemici pagani, basato sulle dimensioni epistemiche e metodologiche dell’esperienza anziché su un incedere dialettico, ottenga il sorprendente esito di consentirgli di ripensare la questione dibattuta col mondo pagano non secondo i termini di una banale apologia – amico/nemico, compagno/avversa-

³³ *Conf.* 10, 39, 64; PL 32, 806.

³⁴ *De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47.

³⁵ *Ibid.*

rio – ma nella modalità di un’assunzione *in persona* della problematica situazione teoretico-esistenziale propria del suo interlocutore³⁶. La polemica di Agostino *contra paganos* trova in lui una mente disposta, per esperienza, a ripensare la questione non “contro” i pagani bensì “insieme” a loro: *...cum paganos*³⁷. Il *cum* stabilisce in lui il metodo stesso del dialogo critico *contra*: a quel preliminare “atto di accettazione” dell’esperienza (dei suoi contenuti e significati) corrisponde questo correlato atto di assunzione del problema in comunanza coi suoi diretti interlocutori. Anche in questo senso, per dirla ancora con Pincherle, si potrà dire che «appunto, questo *De civitate* [...] è davvero [...] l’opera in cui “si confessa” di più, tanto compiutamente vi si manifesta, nella maturità avviata alla vecchiaia ma tuttora vigorosa e feconda, il suo genio [...] È il desiderio sempre desto di conoscere, comprendere, veder chiaro e a fondo»³⁸. Rileviamo la “maggior compiutezza” della *confessio* nella capacità di Agostino di far sua, nel *De civitate Dei*, la domanda propria dei pagani, la loro vera questione e di ripensarla rivivendone i termini in forza della sua personale experien-

³⁶ C’è chi ci ha autorevolmente preceduto nel parlare di questa sorta di “paganesimo di Agostino”, seppur con sfumature e motivi ulteriori. R. Guardini non si fa specie di dedicarvi un intero capitolo col relativo titolo *Il “paganesimo” di Agostino*: «Il suo pensiero – vi si legge – non è esistenziale soltanto nel senso che si basa sulla serietà e partecipazione appassionata; non è soltanto volto ad afferrare e formare la ricchezza della realtà, bensì consiste, molto profondamente, proprio nel fatto che il pensante si vede e capisce nel suo stesso esistere. Vede se stesso nel mondo; il mondo come spazio e materia della sua vita; la propria esperienza e il proprio agire come processo, nel quale questa vita diviene chiara nella sua essenza. Così l’oggetto e la forza della sua opera di pensatore dipendono immediatamente dal formarsi della sua personalità [...] Egli appartiene a quegli uomini, che solo gradatamente devono raggiungere, con il loro agire, la loro vita; anzi, ciò che è ancora più paradossale, con il pensiero teoretico, il loro essere più proprio [...] Egli utilizza bensì, per chiarire se stesso, i concetti filosofici e le parole ricevute, ma intende con loro qualche cosa d’altro, di diverso da quello che essi immediatamente indicano; vi vede cioè la propria esperienza cristiana» (R. Guardini, *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, Mainz-Paderborn-Katholische Akademie in Bayern 1989; tr. it. a cura di V. Faleschini, *La conversione di sant’Agostino*, Brescia 2000, 2002² da cui citiamo, pp. 160-169, *passim*; i corsivi sono nostri). Ci permettiamo solo di aggiungere, per parte nostra, che l’esperienza cristiana che egli “vi vede” apporta ai concetti filosofici un diverso orizzonte teoretico: in buona sostanza da un “pensare su” ad un “pensare-con”.

³⁷ Ci sia permesso l’uso dell’espressione pur (coscientemente) impropria nella sua forma letterale.

³⁸ A. Pincherle, *Vita di sant’Agostino*, cit., p. 358.

za; egli si rende testimone presso di loro del cambiamento ingenerato nella sua avventura umana di pensiero dall'esperienza che lo ha visto protagonista ricercatore del vero, del reale. La *confessio* realizza qui la capacità di "pensare-con" il suo diretto interlocutore. Quella maturità è maturità della medesima *confessio* poiché è in questa forma che si vede realizzata. Rivivere, perciò, col proprio interlocutore tutta la profondità e originalità della propria ricerca umana è un po' come rifarne personalmente l'esperienza con, insieme a lui fino alla riscoperta viva della novità del vero quando si fa trovare come risposta («...il desiderio sempre desto di conoscere, comprendere, veder chiaro e a fondo»). Egli si dispone a rifare i passi della conoscenza del vero unitamente a coloro che ne soffrono la privazione a motivo del pregiudizio religioso: torna a soffrirli con loro pensando insieme-a-loro. Mai la verità potrà apparire così nuova a chi l'ha lungamente cercata per trovarla come quando questi si prova a riviverne l'attesa in compagnia di chi ne soffre al presente la mancanza. La maturità della *confessio* agostiniana consiste, pertanto, in questa assunzione dell'altro (interlocutore "pagano") nella propria avventura conoscitiva: assunzione che postula il travalicamento e l'interdizione del pregiudizio ideologico in ragione del rendersi trasparente del vero nell'esperienza³⁹. Una ragione che ritiene di pensare accettando il vero dalla sua sottomissione all'esperienza si dispone allo stesso tempo – e in forza delle medesime

³⁹ Questa maturità che procede secondo le linee della *confessio* ci appare già – insistiamo – portatrice di ragioni provenienti dall'esperienza e non da procedimento dialettico. Per questo proporremo, con sommessima discrezione, una correzione alle conclusioni del Gilson secondo cui «alla dialettica personale dell'essere e del divenire sviluppata nelle *Confessiones*, corrisponde la stessa dialettica sviluppata sul piano della storia nella *Città di Dio*. È esattamente la stessa dialettica, perché è esattamente la stessa storia, dato che la prima è solo il momento personale della seconda» (É. Gilson, *Filosofia e incarnazione in sant'Agostino*, cit., pp. 48-51, *passim*). Non è per via "dialettica", giudichiamo noi, che tale corrispondenza si verifica, bensì per via della tenuta epistemica dell'esperienza stessa: essa permane come metodo attenendosi al quale le ragioni del "momento personale" (*Confessiones*) si disvelano conoscitivamente profittevoli "sul piano della storia" – e dei rapporti (*De civitate Dei*). Tra i due corre un nesso teoretico reciproco, cosicché il secondo si propone come lo spazio rivelativo-attuale della fecondità del primo: è, comunque, nella permanenza del metodo introdotto dall'esperienza che è assicurata l'unità significativa della correlazione tra i due. Agostino non recede da quest'orizzonte metodologico quando risponde ai pagani nel *De civitate Dei* come quando scrive le sue *Confessiones*.

ragioni – ad assumere l'altro come compagno nella/della propria avventura conoscitiva e del personale cammino al vero: ciò, infatti, comporta la rinnovata scoperta del vero come originariamente "donato", dato. Questa assunzione segna – per conto di Agostino rispetto ai suoi colleghi pagani – il passaggio attuale della ragione dalla schiavitù pregiudizievole della consuetudine (*infirmus humanae consuetudinis sensus*) alla salutare apertura alla verità (*rationali perspicuae veritatis*). In mezzo sta il vibrante grido accorato delle *Confessiones* verso Dio stesso: *vides tremorem cordis mei* («vedi come trepida il mio cuore»)⁴⁰. Nelle fibre della sua esperienza esistenziale egli vede correre la grande alternativa teoretica tra verità e menzogna⁴¹; ora, quello che sarà l'atteggiamento ostensivo nei riguardi dei pagani trova qui la sua forma più propriamente invocativa: «O verità, quando mi accompagnasti nel cammino, insegnandomi le cose da evitare e quelle da cercare, mentre ti esponevo per quanto potevo le mie modeste vedute e ti chiedevo consiglio? [...] Invece ricado sotto i pesi tormentosi della terra. Le solite occupazioni mi riassorbono, mi trattengono, e molto piango, ma molto mi trattengono (...*resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor*), tanto è considerevole il fardello dell'abitudine (*tantum consuetudinis sarcina digna est*). Ove valgo, non voglio stare; ove voglio, non valgo, e qui e là sto infelice (*hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique*)»⁴². Agostino s'apre al dialogo coi pagani rinvenendo in loro il suo stesso bisogno di verità pur dentro la loro cattiva sottomissione alla *consuetudo* e con ciò li invita ad un atto di identica sottomissione all'esperienza. In essa, infatti, trova il metodo adeguato per sottrarsi a quella "cattiveria". L'alternativa tra *veritas* e *consuetudo* è percepita metodologicamente decisiva al fine della realizzazione umana soggetto della *confessio*. Essa attraversa l'esistenza di Agostino come anche la situazione dei suoi interlocutori pagani. Riandare a quest'alternativa, colta esistenzialmente dalla *confessio* agostiniana, significa per noi poter rintracciare una ragione esplicativa quanto all'origine della mossa teoretica di Agostino e al suo atteggiamento di apertura: «Quanto amasti noi, Padre buono – ci dice nell'ul-

⁴⁰ *Conf.* 10, 39, 64; PL 32, 806.

⁴¹ A ragione l'edizione redatta dai Maurini titola il capitolo con l'eloquente chiosa: *veritas et mendacium* (*Conf.* 10, 41, 66; PL 32, 807).

⁴² *Conf.* 10, 40, 65; PL 32, 806-807, *passim*.

timo capitolo del libro decimo – che non risparmiasti il tuo unico Figlio, consegnandolo agli empi per noi! Quanto amasti noi, per i quali egli, non giudicando un'usurpazione la sua uguaglianza con te, si fece suddito (*factus est subditus*) fino a morire in croce, lui [...] che ci rese, da servi, tuoi figli (*faciens tibi nos de servis filios*), nascendo da te e servendo a noi (*de te nascendo, nobis serviendo*)! A ragione è salda la mia speranza in lui che guarirai tutte le mie debolezze (*quod sanabis omnes languores meos*) grazie a Chi siede alla tua destra e intercede per noi presso di te (*qui sedet ad dexteram tuam et interpellat pro nobis*). Senza di lui dispererei (*alioquin desperarem*). Le mie debolezze sono molte e grandi, sono molte e grandi (*multi sunt et magni*). Ma più abbondante è la tua medicina (*sed amplior est medicina tua*). Avremmo potuto credere che il tuo Verbo fosse lontano dal contatto dell'uomo (...putare *Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis*), e disperare di noi, se non si fosse fatto carne e non avesse abitato fra noi (*nisi caro fieret et habitaret in nobis*)»⁴³. Il vescovo d'Ipbona riscopre coi pagani il suo bisogno di verità e, insieme, la sua distanza da esso nel suo trascorso lontano dall'esperienza del *Verbum caro*.

Rimanendo fedeli alla collocazione filosofica del nostro intento e del nostro metodo, evitiamo il più possibile di sconfinare, a questo punto, in una revisione teologica del testo agostiniano⁴⁴. Quello che ne trarremo sarà in conformità ai contenuti e agli interrogativi che stiamo seguendo in questo nostro percorso.

Innanzitutto: *factus est subditus*. Il richiamo paolino⁴⁵ fornisce ad Agostino la migliore attestazione per l'epilogo dell'itinerario fin qui attraversato; con esso ci ricongiunge altresì all'origine della sua posizione teoretica (accettazione, assunzione): l'atto del sottomettere la ragione all'esperienza è via percorsa innanzitutto – e preminentemen-

⁴³ Conf. 10, 43, 69; PL 32, 808.

⁴⁴ A tal proposito continuiamo a rimandare il lettore allo studio di G. Madec da noi già richiamato: *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, cit., in particolare pp. 253-275. Lo studioso francese mostra nel suo "diagramma agostiniano" la centralità di Cristo come fattore di coerenza dell'intero impianto di pensiero nella riflessione filosofica e teologica del vescovo d'Ipbona. Si pone come punto di snodo e d'intermediazione fra Dio, anima e mondo, tra Essere-Uno-Immutabile e Divenire-Molteplice-Mutevole come anche fra Eternità e tempo, fra patria e via, tra Dio e uomo, perciò anche fra Verità e Fede, tra sapienza e scienza.

⁴⁵ Fil. 2, 6-8.

te – dal logos medesimo nella sua originarietà di vita divina: *de te nascendo, nobis serviendo*. Il *Verbum*, assumendo la natura umana nella persona del Figlio, realizza quello che altrimenti alla ragione umana sarebbe desiderabile ma ultimamente impossibile sperare: il compimento del percorso integrale della conoscenza fino all'attingimento del vero nella forma di un'unità compiuta dell'esperienza. Tale compimento risulta, perciò, ad Agostino incondizionatamente "dato" dal farsi del *Verbum* fattore interno all'esperienza dell'uomo: tale atto sancisce il proporsi del logos divino a quello umano come contenuto di un'esperienza da cui la ragione, ad essa sottoposta, può trarre soddisfazione conoscitiva e riconoscimento del vero. Egli invoca dai pagani quello stesso "atto di sottomissione" da cui ha tratto motivo per una riapertura dell'orizzonte dell'umana ragione, altrimenti esistenzialmente segnata dalla disperanza: *alioquin desperarem*⁴⁶. Suonerà certamente suggestivo e carico di significato per noi poter riprendere lo stesso grido di questa medesima disperanza sulla bocca del suo connazionale pagano (platonico) Apuleio: «Nessun dio – tu dici – interviene nelle cose umane. – A chi dunque indirizzerò le mie preghiere? A chi, nominandolo, farò voto? Per chi immolerò una vittima? Chi invo-

⁴⁶ Nel secolo scorso c'è stato chi, pur ponendosi in un orizzonte teoretico dai differenti significati filosofici, ha riaccostato e ben colto questa prospettiva di pensiero agostiniano ricostruendo favorevolmente la relazione originaria tra paganesimo e cristianesimo: «Il cristiano – ha scritto F. Rosenzweig – osa comparire davanti al Padre soltanto tenendo la mano del Figlio: solo attraverso il Figlio, egli crede di poter venire al Padre. Se il Figlio non fosse uomo, non sarebbe di alcuna utilità per il cristiano. Egli non può immaginare che Dio stesso, il Dio santo, possa abbassarsi fino a lui come egli richiede se non diventando uomo a sua volta. Qui affiora la componente pagana presente ineliminabilmente al fondo di ogni cristiano. Il pagano vuol essere attorniato da dei umani, non gli basta essere lui uomo, anche Dio dev'essere uomo. La vitalità, che anche il vero Dio ha in comune con gli idoli dei pagani, diviene credibile al cristiano solo se diviene carne in una autonoma persona umano-divina. Ma per mano di questo Dio divenuto uomo egli procede allora attraverso la vita, fiducioso come noi, ma diversamente da noi, pieno di forza conquistatrice; infatti carne e sangue si lasciano sottomettere soltanto dai suoi pari, da carne e sangue, e proprio quel "paganesimo" del cristiano lo rende capace di convertire i pagani» (F. Rosenzweig, *Der stern der Erlösung*, The Hague-Netherlands 1981; tr. it. *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Ed. Marietti, Casale Monferrato 1985, 1986², p. 373). La prospettiva di Rosenzweig, ovviamente, non s'appunta certo sulla problematica agostiniana della correlazione verità-metodo teoreticamente connessa al nucleo cristologico del Dio-Uomo. L'assonanza, tuttavia, persiste intatta nella sottolineatura del "paganesimo" del cristiano.

cherò per tutto il corso della vita come soccorritore degli infelici (*quem miseris auxiliatorem... in omni vita ciebo*), sostenitore dei buoni, oppositore dei cattivi? E chi infine assumerò [...] quale testimonio per i giuramenti? [...] Dovrò giurare per "il sasso Giove" secondo l'antichissimo rito romano? In ogni caso, se è vera l'opinione di Platone, secondo cui la divinità non comunica mai con l'uomo, più facilmente potrebbe udirmi un sasso che non Giove (*facilius me audierit apud quam Iuppiter*)⁴⁷. L'Ipponate si rivolge al suo conterraneo pagano dando voce alla sua propria *confessio* di neoconvertito: «Avremmo potuto credere che il tuo Verbo fosse lontano dal contatto dell'uomo... *putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis*», e disperare di noi, se non si fosse fatto carne e non avesse abitato fra noi *nisi caro fieret et habitaret in nobis*)⁴⁸. La rimozione di questa distanza (*remotum esse a coniunctione hominis*) non è certamente competente – né, tanto meno, "merito" – d'iniziativa umana. L'umana ragione la trova, casomai, a ritenere (con Agostino) più plausibilmente credibile (*potuimus putare*) il permanere, come incolmabile, della distanza medesima del logos divino e (con Apuleio) persino più recettivo alla sua umana invocazione un sasso che neanche l'elevatezza del dio pagano. Invece il comporsi in unità di logos ed esperienza trova la sua *conditio sine qua non* nel *nisi caro fieret et habitaret in nobis* di cui *Verbum* è unico soggetto competente; Agostino ne fa oggetto di ragionevole rilievo come *factus est subditus*: l'atto del suo non sottrarsi alla verifica dell'umana ragione entrando nell'esistenza (... *caro fieret*) come fattore interno all'esperienza (*et habitaret in nobis*). Se la ragione umana può intercettare nell'esperienza il *Verbum* in persona nel mentre *interpellat pro nobis*, nell'atto del *caro fieri et habitare in nobis*, lora l'agostiniano *alioquin desperarem* suona, esistenzialmente, come un personale atto di assunzione del grido del pagano Apuleio: *quem miseris auxiliatorem... in omni vita ciebo*? In un dialogo a distanza – tutto collocato in terra d'Africa – il primo (cristiano) incontra e abbraccia il secondo (pagano) annunciando a questi come ragionevol-

mente possibile non *desperare de nobis*. Proprio – e solo – in quell'unico e irriducibile atto del logos divino l'esperienza contenuta nella *confessio* di Agostino assume in sé quella del retore madaurense proponendosi a questa nella forma di un annuncio: *praedicatus es nobis*. In questo annuncio la voce del vescovo d'Ippona, critico di Apuleio, nella parte centrale del libro VIII del *De civitate Dei*⁴⁹ si trasforma in avvenimento di testimonianza: il riconoscimento di quel fatto (l'ingresso del logos nella vicenda umana come parte dell'esperienza di questa) nella *fides* ricostituisce la ragione di Agostino come testimone del suo stesso – sofferto e cercato al contempo – cambiamento evitando la deriva ideologica dell'ergersi a presunto "paladino della verità". «Fra tutti questi e altri simili pericoli e travagli vedi come trepida il mio cuore (*vides tremorem cordis mei*)»⁵⁰: egli stesso, cioè, si vede implicato in quella sorta di esodo dal peso della consuetudine (*tantum consuetudinis sarcina digna est*), che gli è motivo di infermità conoscitiva (*infirmus humanae consuetudinis sensus*), alle solide ragioni dell'evidenza del vero (*rationi perspicuae veritatis*). Questo risanante passaggio è offerto per *humanitatem Filii tui*, ove l'ancoramento del logos divino nelle fibre dell'esperienza umana consente a questa – se ragionevolmente riconosciuto nella *fides* – di rendersi metodo per l'accesso alla pienezza di verità del *Verbum*. Si tratta di un passaggio integralmente e incondizionatamente "dato" e, in quanto tale, tutt'altro che generico. Così tra la ragione "interrogante" delle *Confessiones* e quella "dialogante" del *De civitate Dei* corre la medesima opera della ragione "credente"; è grazie a quest'ultima che le prime trovano unità epistemica di logos: la ragione come tale si rende così testimone dell'avvenimento del *Verbum* divino in quanto "abitante" l'esperienza umana per *humanitatem Filii tui*. In tal modo Agostino realizza il percorso unitario di una medesima *confessio*. In essa la *consuetudo* si dispone in apertura alla verità e il campo dell'esperienza non è più ricompreso nella misura di una consuetudine semplicemente accresciuta quantitativamente, permanendo immutata la sua condizione consuetu-

⁴⁷ Apuleius, *De deo Socratis*, V, 1-2; *Sul dio di Socrate*, tr. it. cit., pp. 31-33. Il testo apuleiano viene ampiamente e particolarmente discusso da Agostino lungo tutta la seconda parte del libro VIII del *De civitate Dei*; su tale discussione si veda ancora il testo: *Ragione, religione, città...*, cit., più particolarmente pp. 69-149.

⁴⁸ *Conf.* 10, 43, 69; PL 32, 808.

⁴⁹ *De civ. Dei* 8, 13-22; PL 41, 237-247. Tutto l'itinerario critico delineato qui da Agostino, se riletto sotto questa luce, si trasforma essenzialmente da impersonale procedimento dialettico-speculativo in propositivo fenomeno di testimonianza dinanzi all'intera tradizione pagana.

⁵⁰ *Conf.* 10, 39, 64; PL 32, 806.

dinaria: la verità stessa vi penetra determinandone la sua riformulazione dall'interno proprio per *humanitatem Filii tui*. «Fra tutte le cose che passo in rassegna consultando te – così si esprime nel medesimo libro delle sue *Confessiones*, come in vivo dialogo con la verità – non trovo un luogo sicuro per la mia anima, se non in te. Soltanto lì si raccolgono tutte le mie dissipazioni (*quo colligantur sparsa mea*), e nulla di mio si stacca da te (*nec a te quicquam recedat ex me*)»⁵¹; con ciò egli ci prospetta ancora un uso della ragione che, in quanto sottomessa all'esperienza, realizza il *logos* umano nell'atto del disporsi a recepire l'unità col *logos* divino come “fatto”, data per *humanitatem Filii tui*. Se il *logos* divino abbraccia la consuetudine umana facendone terreno opportuno della sua umana esperibilità, in forza di una tale esperienza – in conformità e assimilazione ad essa – Agostino assume il grido della ragione pagana come parte integrante della sua ragione credente: quella con la quale si è riconosciuto a sua volta abbracciato risolutivamente e incondizionatamente (*quo colligantur sparsa mea*). Così egli vede il “languore” della consuetudine assunto e trasformato nella dinamica rivelativa del vero (*quod sanabis omnes languores meos*); il “fatto” (... *nisi caro fieret*) provvede a “spuntare” in lui l'arma con cui la *consuetudo* tende a legare a sé la misura del *logos* umano riducendone ideologicamente l'orizzonte conoscitivo. In questo senso la *fides* comporta nella sua economia il vantaggio di una tenuta epistemica del *logos* umano. L'*habitare in nobis* del *Verbum* non coincide, infatti, con la sua ricomprensione riduttiva alle misure del *logos* umano, ma con la guarigione di questo dal suo “languore”, con la possibile rimozione del suo peso e, dunque, con la riapertura della sua originaria vocazione al vero. Solo a tale condizione la ragione è sottratta al rischio, già da lui stesso provato, di *desperare de nobis*. È questo anche il senso dell'invito ai colleghi pagani nel *De civitate Dei* a *doctrinae salubri languorem suum tamquam medicinae subderet, donec divino adiutorio fide pietatis impetrante sanaretur*⁵². Il *desperare de nobis* è, come ben esprime anche l'estrema sentenza del pagano Apuleio, l'appropriata risultante di una ragione che ritiene in suo potere *putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis*, vale a dire di una razionalità

⁵¹ *Conf.* 10, 40, 65; PL 32, 807.

⁵² *De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47.

umana che impone essa stessa al *logos* divino quanto, cosa e come gli sia concesso essere e operare rispetto a quello umano. Agostino accusa su di sé questa inevitabile deriva autonegativista della ragione, una deriva nella quale si vede privata di ogni relazione di senso. Col suo personale *alioquin desperarem* egli sancisce la forza normativa del *logos* umano solo nella modalità di un nesso con quello divino, nesso ristabilito “ad-opera-di” – e solo in questa modalità evenemenziale – quest'ultimo. Ecco perché l'avvenimento del *Verbum caro* non è tanto la segnalazione di una sorta di postulato della ragione (come fosse un a-priori) né un suo termine esigenziale cui sospenderne l'iniziativa: esso dice della forma stessa di cui – e in cui – vive la conoscenza, la razionalità del pensare umano. Essa vive solo della sua apertura all'avvenimento col quale il *logos* divino intrattiene la sua intercomunicazione con quello umano: può, dunque, permanere nella sua tenuta epistemica solo se conservata nell'originaria forma di una tale apertura. Così è del dialogo critico intrapreso da Agostino coi pagani nel *De civitate Dei*; esso non fa che testimoniare di questa forma originaria cui il *Verbum caro* restituisce lo stesso dire del retore impegnato nella ricerca del vero: provocare la razionalità pagana ad un cordiale riesame dei significati con cui l'esperienza storico-esistenziale si propone ad essa come locus di un possibile disvelamento del vero e, reciprocamente, del vero come disvelamento. *Fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non spectantibus intuendas, sed quodam modo tangendas palpatibus et conniventibus offeramus*⁵³: obbedire ad una tale *necessitas* non consegna l'esercizio dell'intelligenza ad un imiserimento empiristico né svuota di ragioni le dimensioni empirico-sensitive dell'intelletto. Di fatto Agostino segnala come un'identica sconfitta della ragione sia la riduzione intellettualistica che quella empiristica in quanto la privano della sua unificante apertura e tensione al vero: «Tu sei la Verità che regna su tutto, io nella mia avidità non volevo perderti (*non amittere te volui*), ma volevo possedere insieme a te la menzogna, come nessuno vuole raccontare il falso al punto d'ignorare egli stesso quale sia il vero. Così ti persi, poiché tu non accetti di essere posseduto insieme alla menzogna (*non dignaris cum mendacio*

⁵³ *De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47.

possideri)»⁵⁴. La ragione, nel mentre si sottomette all'esperienza del *Verbum caro*, accoglie altresì il principio dell'unità stessa dell'esperienza, quel principio in forza del quale essa assume forza cogente nel non accettare di essere connivente, perché con-vivente, con la menzogna (*non dignaris cum mendacio possideri*). Ecco perché il vescovo d'Ippona assimila l'eresia docetista al dualismo manicheo, entrambi vittime – a suo dire – del medesimo dualismo empirismo-intellettualismo col quale si pretende negare, per versanti diversi, l'unità dell'esperienza realizzata nell'annuncio del *Verbum caro*: «Che il Verbo si sia fatto carne lo ritengono impossibile con la loro fede o, meglio, con la loro incredulità. Tutta l'economia della nostra salvezza, che cioè quel Dio che aveva creato l'uomo si è fatto uomo per salvare l'umanità e tutto quel complesso di eventi con cui Cristo ci apportò la remissione dei peccati, e cioè che egli abbia versato un vero sangue, non un sangue immaginario, e che con questo suo vero sangue abbia cancellato il rescritto dei nostri peccati, tutto questo ci son degli eretici meritevoli di ogni condanna che vorrebbero completamente annullare. A tutto questo costoro, come i manichei, non credono: il Signore che apparve alla vista della gente era spirito, non carne»⁵⁵. Il caso dell'eresia dà modo

⁵⁴ Conf. 10, 41, 66; PL 32, 807.

⁵⁵ Serm. 237, 1; PL 38, 1122; NBA, vol. XXXII/2, *Discorsi/4*, Roma 1984. L'insistenza di Agostino fa luce sulla decisività gnoseologica che egli attribuisce al contenuto di questa discussione: «A volte – prosegue il suo sermone – questi eretici abominevoli, che pur detestando la carne vivono una vita carnale, a volte escono in espressioni come queste per imbrogliare la gente: a proposito di Cristo hanno un concetto più elevato coloro che lo dicono rivestito di carne o non piuttosto noi che lo diciamo Dio, uno spirito, uno che allo sguardo della gente si presentava non come corpo ma come Dio? Cos'è più eccellente, la carne o lo spirito? Cosa potremo a ciò rispondere se non che lo spirito è superiore alla carne? E allora l'eretico sussurra: se, come tu ammetti, lo spirito è superiore alla carne, nei confronti di Cristo nutro sentimenti più elevati io che lo ritengo essere stato uno spirito e non un corpo. O errore malaugurato! Perché? Asserisco forse io che Cristo fu (solo) un essere di carne? Tu dici che fu uno spirito; io dico che fu spirito e che fu carne. Tu non ne parli meglio, ma ne dici di meno. Ascolta quindi tutto quello che io dico, ascolta ciò che di lui dice la fede cattolica, ciò che dice la verità, saldissima nelle sue fondamenta e apportatrice di serenità. Tu dici che Cristo fu soltanto spirito, dici che fu quel solo nostro elemento spirituale che è la nostra anima. Poni attenzione a quel che dici. Te lo voglio dire io quel che tu dici. Egli era uno spirito risultante di quella natura e sostanza di cui risulta anche il nostro spirito. Osserva ora di quanto tu sminuisca la sua realtà. In lui c'era il Verbo, in lui c'era la carne. Tu dici: c'era solo lo spirito umano; io dico: c'era il Verbo, lo spirito, il corpo. Era Dio e uomo. Se voglio

ad Agostino di rilevare ostacoli inerenti la questione filosofico-gnoseologica come tale. Non è in grado di pensare “con-l'altro” solo quella ragione che si sottragga alla norma per cui il vero si rifiuta di ridividere con la menzogna il terreno del pensiero (*non dignaris cum mendacio possideri*) proprio nel mentre *Verbum... caro fieret et habitaret in nobis*. Nell'avvenimento del *Verbum caro* l'indivisibilità del vero comporta, istituendola, l'unità dell'esperienza. Questa, incorporata alla valenza metodologica del *Verbum caro* (via), evidenzia tutta la sua portata gnoseologica; la ragione vi può riconoscere altresì un'unità di coincidenza fra verità e metodo altrimenti insperabile per via dialettico-speculativa. Di qui si può intendere l'agostiniano *quodam modo tangendas palpantibus et conniventibus offeramus* proprio come frutto di una tale assimilazione nel pieno del dibattito *contra paganos*: «Se – dice riprendendo il dialogo di Gesù con i discepoli – vi par poco osservarmi, stendete la mano. Se vi par poco osservarmi e non vi basta nemmeno toccarmi, palpatemi. Non disse infatti solamente che lo toccassero ma li invitò a palparlo e tastarlo (*sed palpate et contrectate*). Se i vostri occhi risultassero fallaci, toccandomi con le vostre mani, abbiate la prova certa. “Palpate e vedete!” Le mani vi facciano da occhi (*Palpate et videte, oculos in manibus habete*)!»⁵⁶. Nel suo sermone il vescovo d'Ippona ci partecipa l'origine del suo metodo e il senso dell'offerta prospettata ai pagani nel *De civitate Dei: quodam modo*

menzionare due realtà, se voglio parlare di due cose sole ricorro a questa formula riassuntiva: Dio e uomo. Vero Dio e vero uomo. Nulla di fittizio nella sua umanità, nulla di fittizio nella sua divinità! Dio e uomo. Ma se mi vieni a chiedere riguardo alla sua umanità, ti affermo un'altra volta che c'erano due elementi: l'anima umana e la carne umana. Tu sei uomo perché composto di anima e di corpo; egli era Cristo in quanto risultante della divinità e dell'umanità. Ecco quel che ti dico» (Serm. 237, 2; PL 38, 1122-1123). Il dibattito cristologico, come si può vedere, non ha mai dismesso il suo pertinente valore filosofico (gnoseologia, antropologia) pur svolgendosi sul suo naturale piano teologico.

⁵⁶ Serm. 237, 3; PL 38, 1123. «Ma cos'è che dovete palpare e vedere? Che lo spirito non ha carne né ossa come invece vedete che io ho. Eri incappato nel medesimo errore dei discepoli: ravvediti insieme con i discepoli! È un errore umano – d'accordo! – credere che Cristo sia uno spirito. In tale errore caddero Pietro e gli altri apostoli quando pensarono di vedere un fantasma: ma in tale errore non persistettero. Perché ti convinca che un'idea falsa era stata nel loro cuore, il medico non li lasciò così, ma avvicinandosi applicò loro la medicina. Vedeva le ferite dei cuori e, al fine di curare queste ferite del cuore, recava ancora nel suo corpo le cicatrici [...] Crediamo dunque così!» (*ibid.*).

tangendas palpantibus et conniventibus offeramus. La domanda da cui abbiamo preso le mosse – quali siano, cioè, i termini e l'origine da cui Agostino attinge ragioni motivanti la sua proposta ai pagani – ottiene così, a nostro avviso, una risposta soddisfacente: egli conforma il suo dialogo critico col paganesimo al metodo dal quale, a sua volta, è risultato persuaso quanto a ciò che gli è stato annunciato, costituendo motivo di cambiamento nella sua ricerca del vero. Il medesimo *palpare/tangere* divengono contenuto di un'offerta ad alto tenore gnoseologico in assimilazione analogica al metodo stesso del *Verbum caro*. Egli si rende, dunque, portavoce della tenuta epistemica di una ragione sottomessa all'esperienza a motivo del beneficio (in termini epistemico-gnoseologici) a lui apportato dall'esperienza (metodo) col quale il *palpare* e il *tangere* si sono rivelati veicolo umano del vero per *humanitatem Filii tui*. Non promette ai pagani di dimostrare la verità; egli li invita a riandare alla loro esperienza per avere “dimostrato” la fallacia del loro ragionare contro i cristiani. Il suo rischiatto *desperare de nobis* nelle *Confessiones* si vede trasmutato in un credito incondizionato concesso all'esperienza dell'altro, non filtrata e piegata da alcun presupposto ideologico o – anche – religioso. Si direbbe che il vescovo d'Ippona salva la genuina natura “filosofica” del dialogo coi pagani proprio mentre li invita ad una tale mossa teoretica: accettare che sia la loro esperienza a erudirli (e, perciò, convincerli) di quanto è vero e quanto è menzognero nel loro dire accusatorio. Questo invito suona come conseguente al convincimento, assunto per esperienza e in obbedienza ad essa, che non è la dimostrazione la condizione dell'esperienza, ma questa causa di quella a beneficio di una ragione che voglia non recedere dall'intento – quanto al vero – di *non amittere te* pur dentro la congerie di limiti ed errori. Giudichiamo perciò quella agostiniana una razionalità aperta: essa attende il vero e la relativa “dimostrazione” dalla sua verificabilità nell'esperienza e non dalla sua iperuranica collocazione subordinata alla sua attingibilità dialettica. Ciò segna, dal punto di vista teoretico, l'avverarsi compiuto del trapasso dal malessere della consuetudine alla *rationi perspicuae veritatis*; in tale compimento Agostino verifica la chiamata in causa dell'altro nella sua personale avventura alla scoperta del vero, alla sua urgenza esistenziale di pensare la verità senza privarla dei passi con cui essa s'insinua facendosi strada (via/metodo) fra gli interstizi delle sue umane consuetudi-

ni. Sarà proprio questa “chiamata in causa” a rendere ragione della plausibilità della collocazione, da parte del Pincherle precedentemente richiamato all'inizio del presente percorso, del *De civitate Dei* «accanto alle *Confessiones*» essendo «l'opera in cui “si confessa” di più, tanto compiutamente vi si manifesta, nella maturità avviata alla vecchiaia ma tuttora vigorosa e feconda, il suo genio». Ci toccherà, pertanto, verificare la fondatezza di una tale conclusione mediante una disamina delle condizioni teoretiche e degli sviluppi filosofici che si possono rintracciare all'interno di qualche significativo passaggio del dibattito intrapreso da Agostino coi pagani nel suo *opus magnum*.

2. INTELLECTUS QUAERENS FIDEM: UNA TRIPLICE PREGIUDIZIALE

Se l'autobiografia di Agostino nelle sue *Confessiones* non ci presenta alcun motivo riconducibile ad una controversia speculativa dal contenuto filosofico o filosofico-religioso, essa però non manca di documentarci l'esperienza del suo personale imbattersi in personaggi, problematiche e testi inerenti all'ordine di questioni di quella natura o dai contenuti ad essi correlabili.

Egli rievoca, ad esempio, l'originario insorgere in lui del fascino per la ricerca filosofica a seguito dell'entusiasmante lettura dell'*Hortensius* di Cicerone⁵⁷; ci fa poi notare le insufficienze e gli errori delle dottrine manichee cui, pure, ha dato il suo credito per ben nove anni: i manichei, sottolinea a proposito della scienza di cui si vantano, «ignorano invece la via, il tuo Verbo (*non noverunt viam, Verbum tuum*), con cui creasti ciò che essi calcolano, loro stessi che calcolano, il senso con cui percepiscono ciò che calcolano, l'intelligenza per cui calcolano; mentre la tua sapienza è incalcolabile. L'Unigenito si è fatto lui stesso sapienza e giustizia e santificazione per noi, fu calcolato fra noi e pagò il tributo a Cesare. Ignorano questa via su cui discenderebbero da se stessi a lui, e per lui ascenderebbero a lui (*non noverunt*

⁵⁷ «Quel suo libro – scrive ricordando – contiene un incitamento alla filosofia e s'intitola *Ortensio*. Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilò d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore» (*Conf.* 3, 4, 7; PL 32, 685).

banc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum). Ignorano questa via e si credono eccelsi e luminosi come gli astri, mentre eccoli precipitati in terra, col cuore ottenebrato e insipiente. Molte verità dicono sul creato, ma non cercano devotamente la verità, autrice della creazione (*multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt*)... Ossia trasferiscono le loro menzogne su di te, che sei la verità (*mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es*)⁵⁸. L'indicazione di Agostino è qui più chiara che mai nel suo verso positivo: la via stabilita dal *Verbum caro* è propriamente metodo coincidente col vero resosi esperienza di un moto, moto del «discendere da se stessi a lui, e per lui ascendere a lui». Non è moto di espropriazione ma di assimilazione alla verità, dalla verità e in compagnia di essa; con ciò risulta, esso stesso, conferitore di senso: «il senso con cui percepiscono ciò che calcolano, l'intelligenza per cui calcolano». Ignorare tale via è conoscitivamente privativo e preclusivo del senso proprio della conoscenza delle "molte" verità attinte. Tale "ignoranza" s'insedia a causa della sostituzione di un metodo "proprio" a quello stabilito nell'ordine intrinseco alla verità: dal suo proprio *logos*. La scienza dei manichei risulta, per queste ragioni, insoddisfacente al giovane retore: essa risulta inadeguata e inefficace primariamente nel metodo; non risponde, dunque, alla sua intensa ricerca della verità. È notevole per noi trovarci a registrare che l'obiezione di Agostino non poggia – nonostante la pretesa manichea di proporsi come una religione e come religione basata su Cristo – su motivi religiosi; egli insiste piuttosto sulla natura squisitamente filosofico-gnoseologica dell'errore manicheo, errore ingenerato da un difetto propriamente metodologico: ignorano la via e se ne fabbricano una di propria fattura, ciò comporta la debilità epistemica della "scienza" che se ne avvale.

Che ne è, dunque, del successivo incontro col pensiero filosofico platonico? Lasciamo rispondere direttamente il testo autobiografico di Agostino: «Però allora, dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici, da cui imparai a cercare una verità incorporea; dopo aver scorto

⁵⁸ *Conf.* 5, 3, 5; PL 32, 708. Anche qui Agostino non manca di far notare la natura gnoseologica dell'errore manicheo che, oltre al dualismo metafisico include così una forma di connivenza, per via teoretica, con la menzogna (*mendacio*).

quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato, e aver compreso a prezzo di sconfitte quale fosse la verità che le tenebre della mia anima mi impedivano di contemplare, fui certo che esisti, che sei infinito senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo, anziché divenire un altro o cambiare in qualche parte o per qualche moto; mentre tutte le altre cose sono derivate da te, come dimostra questa sola saldissima prova, che sono. Di tutto ciò ero dunque certo, ma troppo debole ancora per goderti. Cianciavo, sì, come fossi sapiente (*garriebam plane quasi peritus*); ma, se non avessi cercato la tua via in Cristo nostro salvatore, non sapiente ma morente sarei stato ben presto (*et, nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem*). Mi aveva subito preso la smania di apparire sapiente, mentre ero ricco del mio castigo e non ne avevo gli occhi gonfi di pianto, ma io invece ero trionfo per la mia scienza (*et non flebam, insuper et inflabar scientia*)⁵⁹. Il dualismo epistemico tra verità e metodo viene qui presentato come autentico dramma esistenziale e personale (*et non flebam*) della vita del soggetto privo, così, del terreno certo del vero. La privazione della "via" della verità cercata (*viam tuam quaererem*) è avvertita come impedimento alla ragione dell'esperienza di essa e, conseguentemente, come morte della vita conoscitiva del soggetto evocata nell'efficace gioco lessicale *non peritus, sed periturus essem*. Venendo meno quella unità epistemica tra verità e metodo (via), la ragione si vede privata non delle idee attinte intorno al vero: essa si trova priva del vero in quanto preventivamente rescissa dalla condizione metodologica della sua umana esperibilità. Tale operazione agisce teoreticamente sulla linea metodologica della condizione di accesso alla verità: la deriva scettica soppianta le possibilità di una cogenza epistemica proprio a causa di un insano – poiché aprioristico – dualismo tra verità e metodo, dunque tra ragione ed esperienza. La lettura filosofica dei testi platonici (*libri Platoniorum*), pur con tutte le notevoli novità conoscitive apportate, non solo non muta la sostanza del quadro filosofico di fondo, ma finisce per acuire il dramma della ragione in ricerca. Agostino ci dà anche una ricognizione dettagliata dei guadagni e delle

⁵⁹ *Conf.* 7, 20, 26; PL 32, 746-747.

aporie che in quei testi rinviene; l'intero capitolo nono del libro settimo delle *Confessiones* è occupato da quest'opera di chiarimento critico con le selettive perifrasi *legi ibi... non ibi legi/est ibi... non est ibi*: «Così trovai scritto in quei libri (*legi ibi*) che il Verbo Dio non da carne, non da sangue, non da volontà d'uomo né da volontà di carne, ma da Dio è nato; che però il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi (*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*), non lo trovai scritto in quei libri (*non ibi legi*)»⁶⁰. La preclusione manichea al *Verbum caro* (*non noverrunt viam, Verbum tuum...*) come via esperienziale del proporsi del vero al ragionevole riconoscimento dell'uomo è scoperta da Agostino come assonante rispetto alla stessa questione nei testi platonici. Ora, tanta strada sembra aver fatto, nella coscienza del retore africano, la sua giovanile opzione per la filosofia: la liberazione dalle finzioni patetiche dei teatri⁶¹, la disillusione quanto alle immorali pratiche religiose

⁶⁰ «Vi scoprii, certo, sotto espressioni diverse e molteplici, che il Figlio per la conformità col Padre non giudicò un'usurpazione la sua uguaglianza con Dio, propria a lui di natura; ma il fatto che si annientò da sé, assumendo la condizione servile, rendendosi simile agli uomini e mostrandosi uomo all'aspetto; si umiliò prestando ubbidienza fino a morire, e a morire in croce, onde Dio lo innalzò dai morti e gli donò un nome che sovrasta ogni nome, affinché al nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi in cielo, in terra, agli inferi, e ogni lingua confessi che il Signore Gesù sta nella gloria di Dio Padre, non è contenuto in quei libri. Vi si trova che il tuo Figlio unigenito esiste immutabile fin da prima di ogni tempo e oltre ogni tempo, eterno con te; che le anime attingono la felicità dalla sua pienezza e acquistano la sapienza rinnovandosi grazie alla partecipazione della sapienza in se stessa stabile; ma il fatto che morì nel tempo per i peccatori, e invece di risparmiare il tuo unico Figlio, lo hai consegnato per noi tutti, non si trova in quei libri. Infatti celasti queste verità ai sapienti e le rivelasti ai piccoli» (*Conf.* 7, 9, 14; PL 32, 741).

⁶¹ Cf. *Conf.* 3, 2, 2 e 10, 35, 56 (qui associa la fine della sua frequentazione dei teatri alle altre di cui facciamo menzione di seguito); cf. anche *Serm.* 51. Sull'argomento rimandiamo il lettore al sostanzioso saggio che sull'argomento ha scritto L. Lugaresi: *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008. Vi si può trovare un ampio e documentatissimo capitolo interamente dedicato alla trattazione del problema nell'esperienza e nelle opere del vescovo d'Ippona (cap. VI, pp. 535-694). Notevole, a nostro sommo avviso, è l'argomentazione critica sul tema prospettato da Agostino in *De civ. Dei* 6, 5-6: viene discussa la valenza teologica attribuita da Varrone agli spettacoli teatrali (unitamente alla frequentazione dei templi della *civitas* e a quella delle scuole filosofiche); il dibattito si accende ulteriormente in *De civ. Dei* 8, 20-22: Agostino vi smaschera l'ambiguità delle posizioni assunte dai platonici (in particolare da Apuleio, in relazione al rigore etico del suo maestro Platone) sull'argomento, appuntando la sua critica non tanto sull'attività degli attori o dei frequentatori dei relativi spettacoli ma sul subdolo tentativo

del paganesimo, la rimozione delle credenze astrologiche⁶² ma anche la demitizzazione del razionalismo materialistico manicheo e del suo dualismo metafisico⁶³ così come la falsificazione dello scetticismo accademico⁶⁴. I testi platonici sembrano offrire una maggior garanzia di pensiero e di verità alla sua sete di sapienza quanto alle problematiche filosoficamente più rilevanti⁶⁵; essi tuttavia soffrirebbero, a detta di Agostino, della stessa aporia metodologica che non permette loro di apportare una reale novità nel quadro teoretico di fondo rispetto alle dottrine manichee. Sappiamo bene, infatti, dall'incipit del *De utilitate credendi*, la motivazione che segna la sua adesione ad esse: «È mia intenzione dunque dimostrarti, se posso, perché i Manichei inveiscano in modo empio e sconsiderato contro coloro che, seguendo l'autorità della fede cattolica, si fortificano credendo e si preparano alla futura illuminazione di Dio prima di poter contemplare quella verità che si coglie solo con la mente pura. Tu sai infatti, o Onorato: noi siamo capitati fra tali uomini unicamente perché promettevano che, messa da parte l'autorità che incute timore, con la pura e semplice ragione avrebbero condotto a Dio e liberato da ogni errore coloro che volessero ascoltarli. Che altro infatti, una volta rifiutata la religione che mi era stata instillata dai miei genitori fin dall'infanzia, mi avrebbe spinto a seguire e ascoltare diligentemente quegli uomini per quasi nove anni, all'infuori del fatto che dicevano che siamo dominati dalla paura della superstizione e che la fede ci viene imposta prima della ragione, mentre essi non spingono nessuno a credere se la verità non è stata prima discussa e chiarita? Chi non sarebbe allettato da queste promesse, soprattutto essendo un adolescente dall'animo bramoso del vero (*adulescentis animus cupidus veri*) e reso altresì superbo e loquace dalle discussioni sostenute a scuola con

di giustificazione teologica che i filosofi platonici lasciano spensieratamente passare. Egli si dichiara perciò apertamente comprensivo con gli uni ma filosoficamente molto rigoroso con gli altri nello smascherare l'asservimento ideologico delle loro posizioni "teologiche".

⁶² Cf. *Conf.* 4, 3; 7, 6; 10, 35, 56. In parallelo si vedano i motivi critici esposti ampiamente da Agostino in: *De civ. Dei* 5, 1-8.

⁶³ Cf. *Conf.* 7, 11-16. Il vescovo d'Ippona torna con insistenza sull'argomento in: *De civ. Dei* 11, 22; 14, 5.

⁶⁴ Cf. *Conf.* 7, 15, 21, 17, 23. La controversia con gli accademici torna ad impegnare Agostino sul tema del fine ultimo in: *De civ. Dei* 19, 1-4.18.

⁶⁵ Cf. *Conf.* 7, 10, 16.20, 26.

alcuni uomini dotti? Tale allora essi mi trovarono: naturalmente, pieno di disprezzo per quelle che mi parevano favole da vecchierelle e desideroso di possedere (*tenere cupientem*), per attingervi, la verità palese e integra da essi promessa (*ab eis promissum, apertum et sincerum verum*). D'altro canto, quale fondato motivo mi tratteneva dall'attaccarmi interamente a loro?»⁶⁶. La promessa di un rigore razionale nella ricerca della verità si rivela presto delusa e deludente nell'animo del giovane retore in ragione di un'assenza di unità tra verità e via. Essa suona subito, nella forma razionalistica della sua genesi, come assonante con la stessa opzione preclusiva rinvenuta nei platonici.

E quale sarebbe – ci si chiede ora – l'origine di questa comune opzione preclusiva per la quale verità e via si trovano divise?

Una prima risposta – sostanzialmente comune a platonici e manichei – ci viene data così dallo stesso Agostino nell'illuminante libro quattordicesimo del *De civitate Dei*. Il contesto è dato dalla discussione antropologica della relazione corpo-anima in conseguenza del peccato originale: «Non v'è ragione dunque – scrive l'Ipponate – di accusare nei nostri peccati e vizi, quasi per un insulto al Creatore, la natura della carne (*ad Creatoris iniuriam carnis accusare naturam*), perché nel suo genere e ordine essa è buona (*quae in genere atque ordine suo bona est*)... Chi esalta come sommo bene la natura dell'anima e disprezza come male la natura della carne, senza dubbio carnalmente fa oggetto di desiderio l'anima e di fuga la carne. Giudica infatti secondo l'umana futilità e non secondo la verità divina. Certamente i platonici non vaneggiano come i manichei (*non quidem Platonici sicut Manichaei desipiunt*) al punto da detestare i corpi terrestri come assenza del male. Essi attribuiscono a Dio artefice tutti gli elementi, da cui è composto questo mondo visibile e tangibile e le relative proprietà. Ritengono tuttavia che dalle strutture fisiologiche e dalle membra soggette a morire le anime siano condizionate al punto che da esse derivino le affezioni dei desideri, timori, gioia e tristezza»⁶⁷. Ciò che emerge è la comunanza delle posizioni antropologiche dei platonici con quelle metafisiche manichee volte a demonizzare l'ordine fisico-terrestre della collocazione del vivere umano; ciò starebbe in capo ai

⁶⁶ *De utilitate credendi* 1, 2; PL 42, 66.

⁶⁷ *De civ. Dei* 14, 5; PL 41, 408.

medesimi risvolti teoreticamente falsificanti: *mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es*.

Se la "ragione" promessa dai manichei per accedere alla verità è constatata priva di dotazione metodologica e se la loro dottrina non va oltre un dualismo metafisico unito ad un materialismo incapace di attingere le dimensioni "spirituali" della realtà, si può capire l'urgenza confessata da Agostino: «Allora però tesi tutte le forze del mio spirito nella ricerca di un argomento inconfutabile, con cui dimostrare la falsità delle dottrine manichee. Se solo avessi potuto pensare a una sostanza spirituale (*spiritalem substantiam cogitare*), tutte le loro macchinose costruzioni si sarebbero istantaneamente sfasciate e dileguate dalla mia mente. Ma non riuscivo (*sed non poteram*)»⁶⁸. L'autore accusa qui un'impossibilità di permanere nell'ordine del pensiero, impossibilità determinata dalle condizioni speculative del materialismo razionalistico manicheo. Egli non sottolinea affatto questioni di ordine religioso, ma denuncia l'indebolimento conoscitivo che ne consegue per la ragione (...*cogitare ...non poteram*). Si può presentire, dunque, l'utilità che avrà l'incontro col pensiero platonico, utilità tutta centrata sull'allargamento dell'orizzonte del pensiero nel dotarsi ad affrontare conoscitivamente la spiritualità delle realtà divine. Quanto però quest'acquisizione possa valere per rimuovere sostanzialmente l'obiezione metodologica insita nelle dottrine manichee è, per Agostino, questione tutt'altro che risolta sul piano teoretico per poter costituire un vero e proprio oltrepassamento.

⁶⁸ *Conf.* 5, 14, 25; PL 32, 718. S. Vanni Rovighi, in un suo prezioso contributo su Agostino finora inedito e che ora ha finalmente trovato la sua luce editoriale, sottolinea come particolarmente importante la questione *spiritalem substantiam cogitare* collocandola nel vivo dell'incontro del retore africano col vescovo Ambrogio: «Non ha però la più lontana idea di cosa significhi "sostanza spirituale". Cosa voleva dire "sostanza spirituale" lo capì leggendo i *libri platoniorum* [...] Ma prima di vedere come, teniamo presente che Agostino ha sentito la eco di dottrine neoplatoniche, di un neoplatonismo cristiano, nelle prediche di Ambrogio» (S. Vanni Rovighi, *S. Agostino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» – *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi*, suppl. al n. 4, ott.-dic. 2008, Anno C, p. 13). La nostra presente ricognizione ci fa propendere a ritenere che la scoperta agostiniana della "sostanza spirituale" per merito delle letture platoniche se gli è utile nel superare il dualismo manicheo, non vale, tuttavia, a fargli superare lo scoglio vero che accomuna teoreticamente platonismo e manicheismo: quello del dualismo tra verità e metodo; dualismo che – anzi – viene ad acuirsi ulteriormente nell'economia del pensiero platonico-neoplatonico.

Invece, idealismo spiritualistico platonico e materialismo razionalistico manicheo si ritrovano convergenti – pur con diverse motivazioni – sulla medesima pregiudiziale noetica: il dualismo antropologico per l'uno, quello metafisico per l'altro.

Se, filosoficamente parlando, i manichei piangono, i platonici non ridono: la stessa obiezione preventiva permane, infatti, invariata nella versione antropologica platonica del dualismo metafisico manicheo.

Di questa comune obiezione preventiva Agostino avverte lo stridore su di sé, ciò sulla scorta della propria esperienza filosofica essendo stato per nove anni militante della setta manichea. L'avverte nella forma di un attraversamento che è al contempo teoretico ed esistenziale, avendone sofferto in prima persona la privazione conoscitiva del vero (*desperare de nobis/mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es*). Egli ha però sperimentato, in alternativa, il profitto comportato dal servizio alla conoscenza derivante dall'accettazione personale del metodo del *Verbum caro* «che ci rese, da servi, tuoi figli, nascendo da te e servendo a noi (*nobis serviendo*)! A ragione – prosegue – è salda la mia speranza in lui che guarirai tutte le mie debolezze grazie a Chi siede alla tua destra e intercede per noi presso di te. Senza di lui dispererei (*alioquin desperarem*)»⁶⁹. La razionalità di Agostino, segnata dall'esperienza-metodo del *Verbum caro*, ci testimonia che per mantenere l'originaria opzione filosofica, essa necessita dell'oltrepassamento liberatorio della versione platonica – non meno che di quella manichea – del pensiero pagano proprio nella sua pregiudiziale noetica che perpetra un dualismo antropologico avverso ad ogni valorizzazione della componente fisico-corporea della creatura umana. Il permanere nell'ordine della razionalità filosofica si rende possibile solo a condizione di una preliminare opzione per la verità nel metodo che questa sì/ci dà assumendo al suo interno la totalità delle dimensioni. Dualismo metafisico manicheo e dualismo antropologico platonico – entrambi “sofferti” da Agostino nella sua esperienza filosofica – convergono, invece, nel situare il pensiero su di una identica posizione obiettante al metodo del *Verbum caro*⁷⁰, sebbene da condizioni prospettiche pur differenti e persino op-

⁶⁹ Conf. 10, 43, 69; PL 32, 808.

⁷⁰ *Caro salutis cardo*... La posizione di Agostino s'accorda qui coralmente con la tradizione di pensiero derivatagli dall'esperienza “patristica” per conto del suo contemporaneo Tertulliano: *Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma, quanta*

poste. Esse realizzano lo stesso dualismo epistemico tra verità e metodo, fra “patria” (termine) e via. L'agostiniana scoperta della *spiritalem substantiam* grazie alla lettura dei *libri Platoniorum* non solo si rivela insufficiente al superamento di tale dualismo, anzi ne costituisce motivo di ulteriore consolidamento speculativo, corroborato com'è da più affinata concettualizzazione teoretica. Dualismo metafisico manicheo e dualismo antropologico di eredità platonica convergono in una comune opzione preclusiva quanto all'unità epistemica di verità e metodo. Converrà ora abbandonare il terreno dell'obiezione manichea – il suo dualismo metafisico fortificato nel suo razionalismo materialistico – per concentrarci specificamente sulle ragioni di quella platonica.

Ci apprestiamo, dunque, all'individuazione di una seconda risposta, da parte di Agostino, al nostro quesito, risposta che raccogliamo dalla sua ridiscussione dell'opzione platonica per la metempsychosi a proposito dei destini dell'anima umana in relazione alla vita divina. Questa ridiscussione, che ha luogo nel confronto con Porfirio nel *De civitate Dei*, riguarda le posizioni di questi – nel suo *De regressu animae* – sulla necessità del ciclo del ritorno (*regressus*) dell'identico come via per la purificazione dell'anima. Il tema della “via” vi assume, ancora una volta, una centralità teoretica di fondo.

buic substantiae, frivola ac sordidae, apud Deum praerogativa sit: et si sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci, nisi dum est in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est quae efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluatur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit (Tertulliano, *De resurrectione carnis* 8; PL 2, 806f-g). E quanto mai inerente al nostro itinerario sorprendere la peculiarità del contributo ispirativo di Tertulliano alla configurazione originaria della razionalità agostiniana, soprattutto nelle sue dimensioni metodologiche. Sono gli studi di N. Cipriani a documentarcene la presenza sin dalle opere considerate “giovani” del neoconvertito Agostino: «Il metodo, seguito da Agostino nelle sue ricerche, e che almeno in parte gli può essere stato ispirato anch'esso da Tertulliano, è quello di non accontentarsi della semplice fede, ma di credere per giungere con la ragione all'intelligenza della fede: un metodo che, mentre da un lato gli offriva l'ancoraggio di alcune certezze fondamentali, dall'altro gli lasciava ampia libertà nella ricerca e nella utilizzazione della precedente cultura pagana e cristiana» (N. Cipriani, *L'ispirazione tertulliana nel De libero arbitrio di S. Agostino*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: lettura dei Dialoghi di Agostino*, Atti del V seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia - *Studia Ephemeridis Augustinianum* 45, Roma 1994, pp. 165-178).

Abbiamo già avuto modo, nel secondo capitolo, di considerare questo dialogo critico di Agostino con le posizioni del neoplatonico nei relativi passi del *De civitate Dei*; una considerazione, la nostra precedente, tutta incentrata sul concetto di *mysterium*. In questa sede, invece, è a tema l'origine dell'obiezione platonica all'unità fondamentale di verità e metodo in relazione alla tenuta epistemica della ragione filosofica cui Agostino aderisce fin dalla sua lettura dell'*Hortensius* e per la quale trova il suo culmine nella lettura dei testi platonici.

Attendiamo, perciò, di chiarire e chiarirci più in dettaglio la peculiarità dell'obiezione platonica rispetto a quella manichea. Torniamo dunque a quei capitoli del *De civitate Dei* ove la questione si pone all'interno dell'orizzonte antropologico.

«L'anima in quello stato – osserva Agostino a proposito della “metempsicosi” come via alla purificazione dell'anima – fintantoché vi sarà, non sarà felice nella verità, perché per esser felice è necessario che sia nell'errore. Infatti non sarà felice se non è tranquilla, ma per esser tranquilla dovrà pensare erroneamente che sarà sempre felice; invece tornerebbe ancora ad essere infelice. Ma se l'errore sarà causa del godimento, non si godrà certamente della verità (*cui ergo gaudendi causa falsitas erit, quo modo de veritate gaudebit?*). Lo capì Porfirio e per questo affermò che l'anima purificata torna al Padre affinché non rimanga, altre volte ancora, macchiata dalla contaminazione del male. Erroneamente (*falso*) dunque fu ritenuto da alcuni platonici quasi necessario il ciclo del regresso e ritorno dell'identico. E anche se fosse vero, che vantaggio se ne cava nel conoscerlo (*quod etiamsi verum esset, quid hoc scire prodesset...?*). A meno che eventualmente i platonici osino considerarsi migliori di noi, perché noi ignoreremmo in questa vita ciò che essi ignorerebbero, sebbene già posti all'apice della purificazione e della sapienza, e diverrebbero felici credendo il falso (*...et falsum credendo beati futuri*)? Ma è proprio assurdo e sciocco l'affermarlo (*absurdissimum et stultissimum est dicere*). Quindi l'opinione di Porfirio si deve preferire (*Porphyrii profecto est praeferenda sententia*) a quella di coloro che hanno ammesso i cicli delle anime in un perenne alternarsi di felicità e infelicità»⁷¹. Le sottili osservazioni critiche di Agostino qui esposte all'indirizzo delle posizioni metafisico-antropologiche di Porfi-

rio esigono da noi un affinamento della nostra attenzione al fine di collocare e identificare esattamente il senso di una seconda origine – questa volta genuinamente platonica – dell'obiezione.

Agostino difende il pensatore neoplatonico allorché questi respinge le maggioritarie posizioni platoniche sull'argomento (*Porphyrii profecto est praeferenda sententia*). La ragione di tale difesa è ciò che rileviamo con maggior interesse: l'assurdità e la stoltezza delle posizioni platoniche consistono propriamente nel concepire irrazionalmente una via per il compimento perfetto dell'anima che, mentre promette la felicità, ne preclude però la verità. È la contropartita irrazionale dell'assunzione, sul terreno della ragione, di un dettato di provenienza mitologica come la metempsicosi – e i cicli del ritorno dell'anima alla sua originaria sede divina – assunto come contenuto dottrinale riguardante i destini ultimi dell'anima. È chiara fin d'ora la collocazione della questione sul terreno di quello che abbiamo già individuato come dualismo antropologico platonico.

Se la causa della felicità non coincide con la sua verità, allora la prima è data per le vie della falsità o dell'indifferenza al vero: questo perché si frappone un insano dualismo fra verità e felicità, che dispone l'anima a dover conseguire una certa qual felicità solo a patto di rinunciare alla verità di quella beatitudine. Per converso – e a motivo di una tale irrazionalità – Agostino avverte la posizione aporetica e preclusiva che presiede ad una tale conclusione: l'idea che si possa concepire una verità senza che questa possa rendere all'uomo la via adeguata al conseguimento della felicità; di qui la sua constatazione interrogativa: e anche se fosse vero, che vantaggio se ne cava nel conoscerlo (*quod etiamsi verum esset, quid hoc scire prodesset...*)? Nessun profitto, dunque, dal conoscere una verità il cui raggiungimento concluda alla preclusione della felicità ovvero all'impossibilità di goderne.

A ben vedere si ripropone la questione del metodo come decisiva discriminante tra vero e falso: la falsità di una proposta di felicità non consiste appena nella sua difformità da un'idea astratta di verità (una “non-verità”) bensì nel suo consistere in un'idea di verità incapace di farsi metodo/via alla/per-la felicità dell'uomo. La seconda risposta, conseguita per noi da Agostino nel dialogo con Porfirio, è un dualismo sostanziale, interno al platonismo, tra verità e felicità, ovvero tra conoscenza della verità e via-alla-felicità, dualismo che finisce col presiedere

⁷¹ *De civ. Dei* 10, 30; PL 41, 311.

all'obiezione di principio all'unità di verità e metodo: metodo per il quale è, reciprocamente, normativa l'inerenza di verità e felicità in forza della coincidenza in essa di verità e via. Quanto a Porfirio, il vescovo d'Ipbona non perde occasione per esprimere la sua comprensione dinanzi all'inevitabilità della deriva scettica cui il neoplatonico si vede costretto⁷², impotente a reperire alternative ragionevoli nell'ambito della pur grande tradizione filosofica platonica. In realtà, anche dell'esperienza di questa scepsi teoretica Agostino soffre personalmente e ci riferisce nelle *Confessiones* allorché prospetta l'indissolubilità del rapporto tra verità (*veritas*) e felicità (*gaudium*), tra conoscere e godere come questione propriamente universale per la ragione umana⁷³; vi si trova la sua significativa – e giustamente celebre – formula *gaudium de veritate*⁷⁴. Il

⁷² Abbiamo modo di documentare a pieno l'atteggiamento critico che Agostino mantiene, sin dai suoi primi scritti, nei riguardi del "pessimismo porfiriano" grazie allo studio particolareggiato che all'argomento ha dedicato N. Cipriani: *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di s. Agostino*, art. cit.

⁷³ E questa prospettiva che viene mancata nel volume, comparso solo di recente in Italia, dell'americana Margaret R. Miles, *Desiderio e piacere. Una nuova lettura delle Confessioni di Agostino*, Torino 2007 (©1991). Lo studio, prediligendo un approccio psicologico e soggettivamente introspettivo, smarrisce ben presto l'occasione di novità che, pure, il titolo preannunciava. Le considerazioni che seguono documentano, per parte nostra, che una prospettiva più caratterizzata in senso filosofico avrebbe potuto consentire non solo di non mancare l'occasione ma, altresì, di mantenere una maggior conformità alla *confessio* agostiniana. Una rilettura di questa alla luce del dibattito presente nel *De civitate Dei* avrebbe permesso di comprendere ciò che nel saggio lascia ancora motivo di perplessità esegetica e d'insoddisfazione teoretica.

⁷⁴ Giova rileggere il brano alla luce del contesto dialogico che si è andato profilando: «Chiedo a tutti: "Preferite godere della verità o della menzogna?". Rispondono di preferire la verità, con la stessa risolutezza con cui affermano di voler essere felici. Già, la felicità della vita è il godimento della verità (*gaudium de veritate*), cioè il godimento di te, che sei la verità, o Dio, mia luce, salvezza del mio volto, Dio mio. Questa felicità della vita vogliono tutti, questa vita che è l'unica felicità vogliono tutti, il godimento della verità vogliono tutti. Ho conosciuto molte persone desiderose di ingannare; nessuna di essere ingannata. Dove avevano avuto nozione della felicità, se non dove l'avevano anche avuta della verità? Amano la verità, poiché non vogliono essere ingannate; e amando la felicità, che non è se non il godimento della verità, amano certamente ancora la verità, né l'amerebbero senza averne una certa nozione nella memoria. Perché dunque non ne traggono godimento? Perché non sono felici? Perché sono più intensamente occupati in altre cose, che li rendono più infelici di quanto non li renda felici questa, di cui hanno un così tenue ricordo. C'è ancora un po' di luce fra gli uomini. Camminino, camminino dunque, per non essere sorpresi dalle tenebre» (*Conf.* 10, 23, 33; *PL* 32, 793-794).

testo del *De civitate Dei*, nel riferire la posizione scettica di Porfirio in merito alla cosiddetta "via aperta a tutti per la liberazione dell'anima" (*universalem contineat viam animae liberandae*), provvede a rilevare l'estrema paradigmaticità, per la razionalità filosofica come tale, di questo stato di cose ingenerato all'interno del pensiero platonico: «Dice Porfirio alla fine del primo libro *Sul regresso dell'anima* che ancora non è stata accolta in una qualche setta la dottrina che indichi la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima (*universalem contineat viam animae liberandae*), né per derivazione da una filosofia sommamente vera (*a philosophia verissima aliqua*) o dalla dottrina ascetica degli Indiani o dalla iniziazione dei Caldei o da una qualsiasi altra via e che non era ancora venuta a sua conoscenza una via trasmessa dalla storiografia. Senza dubbio quindi ammette che ve n'è una ma che ancora non era venuta a sua conoscenza (*procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam*). Perciò non gli bastava la dottrina che sulla liberazione dell'anima aveva appreso con tanta diligenza e di cui sembrava avere una profonda conoscenza non tanto per sé quanto per gli altri (*ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime didicerat sibi-que vel potius aliis nosse ac tenere videbatur*). Sentiva che gli mancava ancora una dottrina sommamente autorevole da cui era necessario lasciarsi guidare in un problema tanto importante (*sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oportet*). Quando poi dice che neanche da una filosofia sommamente vera era giunta a sua conoscenza una scuola che indichi la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima, dichiara, per quanto ne capisco io, che neanche la filosofia, nella quale egli attese al filosofare, è sommamente vera e che neanche in essa è indicata la via suddetta (*vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam*). E come potrebbe essere sommamente vera se in essa non è indicata questa via (*quo modo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via*)? Infatti la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima è quella soltanto in cui tutte le anime sono liberate e senza di cui non se ne libera alcuna»⁷⁵. Le espressioni usate qui da Agostino per descrivere la situazione al contempo esistenziale e teoretica del neoplatonico Porfirio danno modo di individuare la connotazione squisita-

⁷⁵ *De civ. Dei* 10, 32, 1; *PL*, 41, 312.

mente filosofico-speculativa della seconda risposta al nostro interrogativo sulla pregiudiziale platonica al metodo del *Verbum caro* come avvenimento di unità tra verità e metodo. Questa risposta evidenzia certamente la distanza di pensiero che separa le posizioni platoniche da quelle manichee, quella distanza che, non a caso, aveva offerto ad Agostino le ragioni per il suo definitivo abbandono di queste ultime⁷⁶. Quelle ragioni s'affissavano già sulla questione della verità⁷⁷. Il passo del *De civitate* rileva una distanza tra le posizioni platoniche e quelle manichee non più ricomprensibile nei parametri della precedente: quelle espressioni toccano il fondo teoretico di una distanza tra vera o falsa filosofia. Se il manicheismo ha lasciato dubbi sull'esistenza della verità, i testi platonici contribuiscono a rimuoverli costituendo motivo di allargamento di prospettiva per la ragione nella sua dimensione filosofica. Questa nuova prospettiva, sotto la pressione della *confessio* agostiniana, apparirà, tuttavia, ancora epistemicamente insoddisfacente. La situazione critica del filosofo neoplatonico non s'appunta più sul problema dell'esistenza o meno della verità, ma sul metodo/via con cui può venirne a conoscenza. È qui che, per il vescovo d'Ipbona, risiede l'origine del suo sottile disagio: *sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oportet*. È qui che quel disagio interpella la tenuta conoscitiva dell'intero impianto teoretico della filosofia platonica: *vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam*. Quella filosofia lascia inevasa, sulla soglia ultima del suo sforzo speculativo, la questione della via attraverso cui la conoscenza della verità comporti la proposta della sua ragionevole percorribilità per poter essere umanamente fruita, goduta: *ei non sufficiebat quidquid de anima liberanda studiosissime di-*

⁷⁶ Il testo delle *Confessiones* non nasconde il fondamentale giudizio sulla provvidenzialità di quell'abbandono legato all'incontro coi testi platonici e risultato personalmente profittevole per l'esperienza conoscitiva del retore africano: «Ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso (*redire ad memet ipsum*), entrai nell'intimo del mio cuore sotto la tua guida; e lo potei, perché divenisti il mio soccorritore [...] Chiesi: "La verità è dunque un nulla, poiché non si estende nello spazio sia finito sia infinito?"; e tu mi gridasti da lontano: "Anzi io sono colui che sono"..."» (*Conf.* 7, 10, 16; PL 32, 742).

⁷⁷ «Ora – ci dice in proposito nelle *Confessiones* – non avevo più motivo di dubitare. Mi sarebbe stato più facile dubitare della mia esistenza, che dell'esistenza della verità, la quale si scorge comprendendola attraverso il creato» (*ibid.*)

dicerat sibi que vel potius aliis nosse ac tenere videbatur. Il platonismo, nella misura in cui s'applica filosoficamente sulle vie della ricerca del vero, giudicherebbe altresì inabile la verità attinta a stabilirsi come via per l'uomo al conseguimento della felicità: la verità "conosciuta" non comporta alcuna indicazione quanto alla possibilità della via del suo poter essere umanamente "goduta". Evidentemente, non basta a ciò neppure la felice scoperta – nei suoi due versanti teologico e antropologico – della *spiritalium substantiam*.

A questo punto la lezione personale delle *Confessiones* anima ancora Agostino nel difendere la dignità conoscitiva della razionalità filosofica al cospetto di quella scuola platonica che ne ha rappresentato, per secoli, il vertice universalmente riconosciuto nella cultura classica pagana, greca e romana. Egli non cede ad una vaga esigenza apologetica, funzionale ad una controversia religiosa volta ad affermare ideologicamente la superiorità di una forma o pratica religiosa su un'altra. Alla possibilità e concepibilità del *gaudium de veritate* vede sospesa la condizione vitale per la sussistenza stessa del pensiero filosofico: poter coniugare sul terreno della ragione *gaudium* e *veritas*. Per questo è evidentemente riduttivo rileggere il suo come il tentativo di difendere apologeticamente – ovvero anche dialetticamente o, perfino, "politicamente" – i culti cristiani "contro" quelli pagani; il suo è e rimane un lavoro di pensiero che nel dialogo critico mira a mantenere la razionalità filosofica conforme alla sua originaria aspirazione al *gaudium de veritate*. Il *De civitate Dei* prosegue e compie, perciò, la stessa opera di pensiero iniziata con le sue *Confessiones*, opera meritoria e profittevole per la filosofia: «come potrebbe essere sommamente vera se in essa non è indicata questa via (*quo modo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via?*)?». All'inconcepibilità di una "via alla felicità" preclusa alla verità (o preclusiva di questa) egli equipara – filosoficamente parlando – l'irrazionalità di un'idea di verità che, posta come esistente in se stessa, al fine di preservarsi nella sua purità noetica si neghi, metodologicamente, alla possibilità di essere "goduta" e fruita – in quanto umanamente vantaggiosa per il pensiero – come "via-alla-felicità".

Ad una genesi metafisico-antropologica dell'opzione preclusiva dell'unità epistémica di verità e metodo – unità insita, invece, nella logica del *Verbum caro* – vediamo dunque aggiungersi una di natura più strettamente filosofico-speculativa: il dualismo epistémico tra verità e

felicità. La indichiamo come una pregiudiziale dai connotati speculativi in ragione della quale la verità permane solo come contenuto speculativo di un'idea. Essa si svuota così della sua capacità d'investire le energie volitive e affettive del pensiero: tale è il suo connotato fondamentale in ambito platonico. Una tale idea della verità – ferma ad una concezione della verità "come" idea – s'appaga della sua autoreferenzialità speculativa che, tuttavia, la preclude all'umana fruibilità etico-esistenziale. La pregiudiziale speculativa s'aggiunge così a quella noetica connotando di elementi epistemici l'originario dualismo metafisico-antropologico.

Con ciò è la filosofia stessa che è chiamata a compiere un passo di verità in conformità al suo originario statuto epistemico⁷⁸: sta qui la fecondità del dialogo critico di Agostino con Porfirio nel decimo libro del *De civitate Dei* da cui continuiamo ad avere preziose indicazioni per la risposta al nostro interrogativo.

«Non so in quale misura – prosegue Agostino – ma, per quanto ne capisca io, Porfirio si vergognava dei suoi amici. Aveva in proposito una teoria filosofica ma non la difendeva liberamente contro il politeismo [...] Perché, filosofo, trepidi ancora di alzare la libera voce contro i poteri contrari ai veri poteri (*quid... o philosopho, adversus potestates... invidas habere liberam vocem*) e ai doni del Dio vero (*veri Dei*)?»⁷⁹. La domanda perentoria del vescovo d'Ippona non dissimula lo stato d'inevitabile asservimento in cui vede decadere il genio filosofico del collega neoplatonico: questi, vistosi privo di una proposta filosoficamente autorevole, si trova diviso tra un uso privato della sua razionalità filosofica e una professione pubblica⁸⁰ delle pratiche religiose di tipo

⁷⁸ È dunque in questa prospettiva unitamente teoretica ed ermeneutica che rileggiamo come autorevole il contributo di G. Madec, *Le «De civitate Dei» comme «De vera religione»*, in *Interiorità e intenzionalità nel «De civitate Dei» di sant'Agostino*, cit. Noi andiamo documentando, nel corso di questo nostro percorso, la continuità tra l'esigenza di verità quanto alla religione – espressa nel *De vera religione* "come" nel *De civitate Dei* – e la medesima esigenza quanto alla ragione attiva e operante nell'economia di pensiero presente nelle *Confessiones* del medesimo autore. L'attestarci su questa seconda linea di continuità ci sembra che possa plausibilmente completare e confermare, in sede ermeneutica, il medesimo quadro teoretico acutamente disegnato dal compianto studioso francese.

⁷⁹ *De civ. Dei* 10, 26; PL 41, 303-304, *passim*.

⁸⁰ Già nel *De vera religione* Agostino denuncia la forte connivenza dei filosofi (segnatamente quelli di tradizione platonica nei quali più forte doveva apparire la "stonatura" del dualismo tra ragione e religione) con questa divisione diffusa nel

magico-teurgico che non manca di raccomandare a chiunque manchi, per "assenza di capacità", di familiarità con la filosofia. Agostino provvede ad individuare in un simile dualismo l'esito inevitabile delle pregiudiziali filosofiche precedentemente rilevate; nell'uno e nell'altro polo, filosofico e religioso, si documenta infatti lo stesso asservimento strumentale della ragione senz'altro funzionale ad una qualche forma di potere⁸¹. La libertà stessa del pensiero vi si trova penalizzata e "incattivita" a motivo della preclusione della via della verità introdotta irrazionalmente dalla scepsti metodologica nella quale è concepita. Pratica religiosa e speculazione filosofica costituiscono, pertanto, modalità diverse della stessa privazione della "via al vero", privazione pregiudizialmente e irrazionalmente affermata non solo in forza di quel dualismo metafisico e antropologico che vede nelle dimensioni fisico-corporali (*caro*) un'aprioristica obiezione all'accesso all'avvenimento del *Verbum caro* (intellettualismo manicheo e spiritualismo platonico), ma anche a motivo della scepsti metodologica che la filosofia platonica impone tra verità e felicità, vale a dire tra esistenza del vero e sua umana esperibilità.

Questo dualismo, irriducibile al modulo morale "teoria-pratica" governato dal principio di coerenza, è da ritenersi di genuina marca

mondo pagano – funesta proprio in quanto irrazionale – tra pubblico e privato nella professione della verità riconosciuta: «La via che conduce alla vita buona e felice risiede nella vera religione, con cui si onora l'unico Dio e, con purissima pietà, si riconosce in Lui il principio di tutte le creature, per il quale l'universo ha un inizio, un compimento e una capacità di conservazione. Da ciò emerge con maggiore evidenza l'errore di quei popoli che preferirono adorare una moltitudine di dèi anziché l'unico vero Dio, Signore di tutto; tale errore è in relazione al fatto che i loro sapienti, chiamati filosofi, pur appartenendo a scuole tra loro in contrasto, frequentavano i medesimi luoghi di culto. Non sfuggiva infatti né ai popoli né ai sacerdoti quanto fossero diverse le loro posizioni sulla natura degli dèi, dal momento che nessuno di essi aveva ritengo a rendere pubblica la propria opinione e, se possibile, faceva in modo da persuaderne gli altri; eppure tali sapienti, insieme ai loro seguaci, anch'essi di opinione diversa e perfino contraria, partecipavano tutti agli stessi riti sacri, in piena libertà. Ora, non si tratta di stabilire chi di loro abbia pensato in maniera più conforme al vero; di certo però, a quanto mi sembra, è abbastanza chiaro che essi, in materia di religione, con il popolo sostenevano una posizione, mentre in privato, ma con lo stesso popolo che ascoltava, ne difendevano un'altra» (*De vera religione* 1, 1; PL 34, 121-123).

⁸¹ La penna di Agostino si fa qui criticamente più severa nei riguardi del suo interlocutore, pur conservando un tono di familiarità personale: cf. *De civ. Dei* 10, 27; PL 41, 305.

teoretica e dottrinale il cui territorio è presieduto dal principio di coerenza⁸². Esso realizza, ad esplicitazione di Agostino, una divisione epistemica mortale per la filosofia: *...quo modo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via?* In tale divisione ci si accontenta di una verità pensata come puro oggetto di speculazione e preclusa alle facoltà volitive e affettive del soggetto umano.

Sebbene con ragioni sfumatamente diversificate – in ambito platonico e/o in ambito manicheo – il pensiero si vede “costretto” alla medesima obiezione metodologica: se vi è verità e *logos*, non vi è via alla sua esistenziale percorribilità. Verità e vita permangono dualisticamente disposte così come felicità e verità, come anche ragione e religione. La razionalità filosofica vede debilitarsi la sua statutaria “pretesa” epistemico-conoscitiva a causa di un suo interno indebolimento metodologico: il mondo intellettuale pagano (nella sua “avanguardia” platonica) si trova, perciò, accomunato dalla stessa derivazione mitico-irrazionale a quello incolto e superstizioso delle masse adunate nei templi religiosi o attratte da maghi e aruspici. Dal canto suo Agostino, non recedendo dalla sua originaria opzione filosofica per le vie della ragione contro quelle irrazionali e mitizzanti della superstizione, insiste nel voler reperire una spiegazione razionale di quello che – da parte di Porfirio – si profila come un vero e proprio rifiuto anziché come una sorte inevitabile: «Affermi anche che l'ignoranza e i molti vizi che ne conseguono non sono purificati mediante alcuna iniziazione ma solo mediante il *πατρικὸν νοῦν*, cioè la mente ossia intelletto del Padre per-

⁸² Con ciò ribadiamo la nostra obiezione all'interpretazione data dal Madec sulla sostanza della controversia di Agostino col platonismo. Egli ha scritto: «Aux yeux d'Augustin, le platonisme souffrait d'une contradiction fatale entre une bonne théologie et une mauvaise religion [...] Le christianisme rétablit la cohérence entre la théorie et la pratique religieuse. Autrement dit le platonisme ne peut se maintenir dans la vérité qu'en se convertissant au christianisme» (G. Madec, *Nobiscum propinquoires. La vérité du platonisme*, in Id., *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, p. 120). Agostino ha invece dimostrato con puntiglio critico – a nostro avviso – che una tale operazione (ristabilire solo un ordine di coerenza tra teoria e pratica) sarebbe risultata filosoficamente inadeguata e insufficiente senza la rimozione delle pregiudiziali teorico-dottrinali di cui qui stiamo trattando. I risultati che si vanno profilando nella presente ricognizione ci sorprendono per la continuità con le nostre – ulteriori – argomentazioni addotte nel nostro saggio: *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del De civitate Dei di sant'Agostino*, Teramo 2002, cf. capp. II-III).

ché conosce la volontà del Padre. Tu non credi che sia il Cristo perché lo disprezzi a causa del corpo (*contemnis eum propter corpus*) ricevuto da una donna e dell'umiliazione della croce. Ti ritieni cioè capace di cogliere dalle sfere superiori una più alta sapienza (*excelsam videlicet sapientiam... de superioribus carpere*) per avere rifiutato sprezzantemente le cose più basse (*spretis atque abiectis infimis*)»⁸³. Per Agostino l'opposizione dualistica tra *Verbum* e *caro* appare filosoficamente insormontabile agli occhi del neoplatonico suo interlocutore; è però tutta da verificare la pretesa di chi ritenesse di derivare direttamente dalle vie del *logos* una sedicente superiorità ed eccellenza del proprio sapere dal preventivo disprezzo, come infimo e abietto (basso), di qualsivoglia aspetto dell'ordine reale del vero. Occorrerà sottoporre a ragionevole verifica se una simile operazione sia o no conforme a tale ordine o se non derivi, piuttosto, da congettura arbitrariamente preposta ad esso. In ogni caso il vescovo d'Ippona invita (essendo la posizione scoperta come più conforme al vero) a salvare il criterio per cui il sapere umano non nasca dalla pretesa d'imporre al vero alcuna misura speculativa ad esso preventiva né scambiare per *logos* divino (*πατρικὸν νοῦν*) alcuna proiezione, sul reale, di idee ad essa prestabilite per via aprioristica. La discriminante risiederebbe tutta nell'impossibilità di concepire, nell'economia platonica del pensiero porfiriano, una diretta filiazione del metodo per vie interne al *logos* proprio della verità; la paternità sul metodo non potrà essere la stessa che presiede all'ordine intrinseco alla verità del *logos* divino: dunque quest'ultimo potrà e dovrà essere attinto solo attraverso il complesso sforzo noetico della razionalità umana. In ciò consisterebbe l'elemento di eccellenza del sapere umano (*excelsam videlicet sapientiam*); la paternità sul metodo è, in quest'orizzonte di pensiero, interamente appannaggio di quello sforzo ascensivo: *idoneus de superioribus carpere*.

L'avventura speculativa che Porfirio tenterebbe personalmente per ovviare allo status di una filosofia altrimenti priva di proposte quanto alla *universalis animae liberandae via* si profila anch'essa come foriera di divisione fra la paternità del *logos* divino quanto alla verità e quella della razionalità umana quanto alla via. L'esito che in una tale prospettiva dualistica si va delineando è innanzitutto una sostanziale

⁸³ *De civ. Dei* 10, 28; PL, 41, 307.

preclusione della pretesa di "universalità" della via che essa prospettava in partenza: fallisce il suo scopo rivelandosi impraticabile ai più e non necessariamente conseguibile dai pochi "capaci". Una verità identificata con un'idea concepita per linea puramente speculativa non è che verità di pochi e per pochi: dunque non conforme all'universalità del vero né rispondente alla ricerca dell'*universalis animae liberandae via*. Essa esige per i più un suo surrogato di-massa per supplire alla sua mancata plausibilità e alla sua impossibile percorribilità storico-esistenziale. La constatazione di un Porfirio dedito alla diffusione tra la gente delle pratiche teurgiche ne costituisce l'attestazione più inequivocabile: «Tu comunque – fa osservare Agostino – col pretesto della cultura ti ritieni superiore a questi riti, sicché per te, che sei filosofo, non sembrano affatto necessarie le purificazioni della teurgia. Comunque le fai conoscere agli altri per dare ai tuoi maestri questa plausibile ricompensa, che seduci a tali pratiche chi non è capace di filosofare ma le consideri inutili per te che sei capace di catarsi più elevate. Così coloro che sono lontani dalla dignità della filosofia, che è di pochi perché troppo difficile, mossi dalla tua autorità, vanno in cerca degli uomini della teurgia affinché li purifichino se non nell'anima intellettuale per lo meno in quella spirituale. Poiché la folla di coloro che sono inabili al filosofare è senza confronto più numerosa, quelli che sono spinti a frequentare i tuoi maestri dediti a pratiche occulte e proibite sono di più di quelli che sono invitati a frequentare le scuole di Platone»⁸⁴. Questo stato di cose segnala, nell'esperienza del neoplatonico, un approfondimento e non una soluzione della situazione aporetica quanto alla *universalis animae liberandae via*. Perseguire una *universalis animae liberandae via* alla luce di un'idea puramente speculativa della verità comporta dunque il trovarsi ad imboccare una via che vede già preclusa la sua universalità proprio a causa del suo congedo preventivo dalla verità nella sua stessa fruibilità. Vi si coglie una divisione (ragione/religione) tutta interna al platonismo stesso: Porfirio, di fatto, *versus* Platone. La pretesa porfiriana realizza, infatti, una divisione teoreticamente mortale fra religione e ragione, consegnando questa ad un astratto intellettualismo riduzionistico e quella a pratica superstiziosa sotto il dominio incontrastato

⁸⁴ *De civ. Dei* 10, 27; PL 41, 305.

dell'irrazionale. Così disposta, la razionalità filosofica viene a consacrare, dal suo interno, la vittoria dell'irrazionale sul terreno del religioso dichiarandone la definitiva preclusione alle vie del vero. Essa dichiara altresì una sua propria sconfitta allorché sottrae la religione – e le sue pratiche – all'esigenza di verità che la ragione reclama con più urgenza proprio nel merito del suo rapporto col *logos* divino. L'abbandono del religioso al dominio del mitico-irrazionale si realizza, pertanto, come conseguenza dell'indebolimento epistemico interno (per rinuncia) della ragione filosofica: è la rinuncia a portare anche – e soprattutto – su quel terreno la decisiva luce del vero mediante l'irrinunciabile esercizio della ragione⁸⁵. Religioni vitalistiche e filosofie intellettualistiche si danno un tacito regime di convivenza sotto il segno mitico-irrazionale di una comune idea dualistica di verità: un tale regime, infatti, esautorava la ragione sottraendo alla verità la sua naturale competenza intorno al metodo (via).

In realtà Agostino si avvede dell'azione che, in particolare, la pregiudiziale noetica relativa al dualismo antropologico platonico opera su un tale quadro teoretico: «tu non credi che sia Cristo perché lo disprezzi a causa del corpo...» (*Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus...*). Questo preteso "disprezzo" si profila come il derivato di una sorta di appropriazione indebita, di paternità sostitutiva da parte dell'umana razionalità all'opera del *logos* divino (*paternam mentem sive intellectum*); essa si realizza, tuttavia, solo come risvolto di quella pregiudiziale e di questo "disprezzo". Qui il vescovo d'Ipbona avverte tutto lo stridore tra l'atteggiamento assunto dal neoplatonico e quello di cui egli è fatto testimone dalla propria esperienza: «T'invoca, Signore, la mia fede (*fides mea*), che mi hai dato e ispirato mediante il tuo figlio fatto uomo (*per humanitatem Filii*

⁸⁵ La responsabilità del platonismo sulla "religione oppio dei popoli" è proprio quella di una filosofia inadempiente al suo compito statutario. Con ciò Porfirio dismette le sue intenzionali vesti di innovatore per assumere quelle del consacrato – connivente – di quello che nel mondo pagano è un plurisecolare dato di fatto: la divisione fra il mondo mitico-irrazionale delle religioni e quello intellettualistico delle filosofie. A ciò corrisponde anche la normale convivenza tra un idealismo razionalistico nell'ordine filosofico (ridotto a puro esercizio intellettualistico astratto) e un indiscriminato relativismo nell'ambito religioso, essendo questo ormai ridotto a multiforme e variegata pratica culturale.

tui), mediante l'opera del tuo annunziatore»⁸⁶. Il riconoscimento della filiazione del metodo direttamente dalla *paternam mentem sive intellectum* come competenza inalienabile dell'avvenimento del *Verbum caro*, in quanto sua opera precipua, individua il locus proprio della *fides mea* a confronto con l'*idoneus de superioribus carere* che Porfirio si arroga. È dunque su questo crinale che corre la linea di demarcazione differenziale tra l'avventura neoplatonica di Agostino e l'esperienza della sua "conversione" cristiana: questa segna, corrispettivamente, l'avvenuto superamento, in lui, della razionalità platonica del suo interlocutore. Si tratta di non perdere di vista il fatto che l'esperienza indicata nel termine "conversione" non è percepita da Agostino come un rivestimento religioso da sovrapporre esteriormente al dinamismo della razionalità filosofica, bensì come una sua urgenza interna, urgenza che mette in gioco la possibilità stessa di mantenersi nell'ordine della conformità al suo originario statuto epistemico oppure di recedere. Che una simile recessione abbia poi luogo virando verso una sua deriva scettica o nella direzione di un irrigidimento intellettualistico può risultare di secondaria importanza. Per parte sua la *fides mea*, di cui Agostino è testimone al cospetto del neoplatonico, dice dell'avvenuta corrispondenza in lui tra l'urgenza ultima della ragione umana e la paternità del *logos* divino rinvenuta proprio *propter corpus*. La fede, in altri termini, è contrassegnata dall'esperienza dell'ingresso della razionalità filosofica nell'ordine della paternità del *logos* divino *per humanitatem Filii tui*. La "conversione" di cui è testimone Agostino è, dunque, conversione religiosa solo in quanto è conversione "della ragione"⁸⁷ ed è conversione della ragione proprio nel suo conformarsi all'esperienza del metodo del *Verbum caro*. A tale conformazione essa vede sospesa la possibilità vitale di mantenere aperto il suo orizzonte conoscitivo: la *fides* le dischiude così la prospettiva di una "filiazione" dal vero basata sull'esperienza del-

⁸⁶ *Conf.* 1, 1; PL 32, 661.

⁸⁷ È all'interno di una tale prospettiva che troviamo realistica la constatazione del Marrou a proposito della conversione di Agostino: «sant'Agostino concepisce una cultura ben diversa da quella che era stata la sua fino ad allora: una cultura tutta rivolta alla ricerca della sapienza, una cultura filosofica. La conversione di sant'Agostino porta in effetti un rinnovamento totale della sua vita intellettuale; non sono solo le sue convinzioni filosofiche che cambiano, è l'organizzazione stessa della sua cultura» (H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1971; tr. it. a cura di M. Cassola, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1987, pp. 152-153).

la sua percorribilità metodologica, vale a dire su un contenuto di verità che si propone come fruibile dall'umano desiderio universale di felicità. Così il superamento della razionalità platonica è percepito da Agostino non solo come una necessità teoretica per la filosofia ma soprattutto, e con più brucianti motivazioni, come un'irrinunciabile convenienza di pensiero: egli si propone solo come testimone della scoperta dell'estrema convenienza umana della fede a motivo di quell'esperienza. È così che l'itinerario conoscitivo della ragione – nella sua propria collocazione esistenziale, infratemporale – non consiste più in un'avventura solitaria: è segnata dal contatto storico con la paternità del *logos* divino e dall'esperienza del cambiamento ("conversione") che essa, nello stesso tempo, comporta e realizza nei centri vitali dei dinamismi dell'umana ragione. Quel superamento è più un poter procedere che un sospendere: permane più che mai decisiva la centralità del problema della "via" intesa come inerente all'unità di verità e felicità.

L'estremo lembo di questo superamento coincide teoricamente con un atto di consegna della ragione umana all'esperienza del *Verbum caro* come alla "via" sancita dalla verità e non imposta ad essa da speculazione umana. È vero anche che, così, il pensiero filosofico platonico a riguardo della "via" viene fatto equivalere alla massima espressione dello sforzo della ragione umana per attingere il *logos* divino. Una ragione che si rendesse, tuttavia, impenetrabile alla "debolezza" con cui il *Verbum caro* si propone come metodo dalla verità medesima non rafforzerebbe la sua cogenza epistemica, ma denoterebbe solo la sua debilità conoscitiva (come è dichiarato in quel "disperare di sé" di cui è testimone Agostino nelle pagine delle *Confessiones*). Riconoscere, invece, in quella "debolezza" l'origine di un'autentica tenuta epistemica della ragione e sottomettersi ad essa è il contributo della *fides* di Agostino al proseguimento dell'avventura della razionalità filosofica oltre e al di là della sua forma platonica.

Tenuta filosofica del pensiero e difesa fiduciosa dell'uso della ragione non costituiscono certamente l'ultimo dei frutti della *fides* di Agostino: essa si rende così contenuta di una proposta a quei platonici che rappresentano l'espressione più autorevole dello sforzo prodotto dalla ragione nel plurisecolare mondo pagano. Si propone, appunto, come fonte di ragioni interamente sospese all'esperienza del metodo del *Verbum caro*.

In questo dibattito il vescovo d'Ippona si vede ancora costretto alla già autobiografica constatazione: il pensiero umano viene meno a se stesso e alla sua vocazione conoscitiva proprio quando si fa forte della sua resistenza all'avvenimento della coincidenza infratemporale, "carnale" di verità e metodo: tale resistenza può non passare per un rifiuto diretto della verità intellettualmente concepita, essa si realizza più surrettiziamente mediante il rifiuto del metodo-via cui la verità affida il disvelamento di sé al cospetto dell'umana ragione. In questo senso la controversia di Agostino coi platonici non tocca il terreno religioso se non in quanto decisiva – perché ad essa inerente – per le sorti gnoseologiche ed epistemiche della ragione come tale: non si tratta di un caso di "conflitto religioso" ma di un dibattito nel quale è in gioco la statura intera del pensiero, l'orizzonte conoscitivo della ragione proprio nella sua forma "alta", quella tipica della razionalità filosofica (*excelsam videlicet sapientiam*). La ridiscussione agostiniana delle posizioni platoniche porfiriane intorno alla "via-alla-felicità" e identificata come precipuo significato del contenuto stesso del *Verbum caro* travalica, perciò, il confuso mondo mitico-irrazionale delle religioni nel mondo tardoantico per collocarsi sul terreno teoretico in cui si decidono le sorti della razionalità nel/del pensare. È una questione di pensiero e per il pensiero: perciò ogni trattazione di questo dibattito che non voglia tenersi su questo terreno e mantenersi su questo piano epistemico non potrà che privarsi della possibilità stessa di aprirne (anche in dettagli e risvolti) la portata. Essa s'intende anticipatamente preclusa al comprendere.

La pregiudiziale speculativa di matrice platonica gioca a tener divisa ragione e religione per l'azione dello stesso principio per il quale mantengono divise, sul terreno oggettivo, verità e felicità. Un'idea oggettiva di verità intesa solo in termini astrattamente speculativi tanto non è godibile come fonte di felicità quanto non risulta adorabile come termine di culto. Se nel dualismo metafisico-antropologico, sotto l'azione penalizzante di una pregiudiziale noetica, sono le dimensioni fisico-corporee e sensitive ad essere estromesse dalla considerazione filosofica, in quello epistemico, a causa dell'azione estraniante di una pregiudiziale speculativa, sono gli elementi affettivi e volitivi dell'umano a venire evacuati dal terreno del sapere: sapere la verità godendone (felicità). Se ciò che si sa è precluso ad ogni fruizione e godimento, ciò di cui si gode si pone solo

come congedo dalla sua verità. La ragione è costretta a registrare l'urgenza di un oltrepassamento di un suo simile stato aporetico.

Rileviamo perciò che l'avvenuto oltrepassamento dei testi platonici attestato nelle *Confessiones* (*legi ibi... non ibi legi/est ibi... non est ibi*) è documentato dal testo del *De civitate Dei* in tutto il suo potenziale critico. Con ciò la *fides mea* dell'Agostino "confessore" della propria esperienza si propone come avventura di pensiero a tutti gli effetti; la sua incidenza sul dialogo critico intrapreso con Porfirio è tale da permetterci di riformulare il significato stesso della formula *fides quaerens intellectum*. Questa, infatti, non si riduce ad indicare l'urgenza teoretica dell'avventura infrasoggettiva del pensiero agostiniano a passare dal terreno solipsistico dell'edificante a quello speculativo del conoscere: essa richiama ed esprime invece un'economia di pensiero che interpella e dischiude un orizzonte intersoggettivo nel quale è chiamata in causa la stessa competenza filosofica dei suoi interlocutori. È rilevante, perciò, il rovesciamento della sua formulazione pur permanendo immutate la portata e la rilevanza del suo intrinseco significato; si tratta di cogliere l'attinenza della *fides* alle urgenze dell'*intellectum* laddove si gioca la possibilità di non sospendere nella scepri il percorso della conoscenza ma di reperire la via al suo stesso compimento attuativo.

Si tratta di un'urgenza che lo stesso Agostino avverte per il suo interlocutore al quale si rivolge con tono al contempo ostensivo e critico; a questo punto, il suo dire assume il senso di una vera e propria mossa propositiva: «Pertanto vedete in qualche modo (*videtis utcumque*), sebbene di lontano (*de longinquo*), sebbene con la vista annebbiata (*acie caligante*), la patria in cui si deve abitare (*patriam in qua manendum est*) ma non prendete la via per cui giungervi (*viam quam eundum est non tenetis*). Tu comunque ammetti la grazia, quando affermi che a pochi è accordato di giungere a Dio con la dignità dell'intelligenza. Non dici: "pochi hanno scelto" o "pochi hanno voluto"; ma quando dici che è stato accordato, indubbiamente parli della grazia divina e non della autonomia umana (*Dei gratiam, non hominis sufficientiam*). Usi più esplicitamente questa parola in un passo in cui spieghi la dottrina di Platone. Come lui anche tu non metti in dubbio che in questa vita l'uomo non può assolutamente raggiungere la perfezione della sapienza (*in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire*), ma che per chi vive secondo l'intelletto tutto ciò che

manca può esser condotto a pienezza dopo questa vita (*post hanc vitam posse compleri*) dalla provvidenza e dalla grazia divina. Se tu avessi riconosciuto la grazia mediante il Signor nostro Gesù Cristo (*O si cognovisses Dei gratiam per Iesum Christum*) e la sua incarnazione (*eius incarnationem*), con cui ha assunto l'anima e il corpo dell'uomo (*qua hominis animam corpusque suscepit*), avresti potuto scorgere (*videre potuisses*) che vi è un sublime modello di grazia (*summum esse exemplum gratiae*). Ma che dovrei fare (*Sed quid faciam*)? So che inutilmente sto parlando a un morto, per quanto riguarda te personalmente (*Scio me frustra loqui mortuo sed quantum ad te attinet*)⁸⁸. Il brano è ricco di spunti per il nostro percorso.

Innanzitutto risalta quell'invito alla ragione a non accontentarsi di "vedere in qualche modo" (*videtis utcumque*) con vista annebbiata (*acie caligante*) – e per di più "di lontano" (*de longinquo*) – il termine del suo percorso ma di "prendere la via per cui giungervi". Il tema della *universalis animae liberandae via* continua ad avere ancora la sua centralità teoretica in assenza di una trattazione filosofica che veda coniugate unitariamente verità e felicità. Ora, però, la questione appare più esplicitamente collegata con l'avvenimento del *Verbum caro*.

L'osservazione di Agostino s'appunta, positivamente e precisamente, sull'interdipendenza fra la possibilità di ben vedere la meta e il riconoscimento del fatto dell'incarnazione di Cristo nel suo assumere in toto – corpo e anima – la personalità dell'uomo (*qua hominis animam corpusque suscepit*). La possibilità del vedere adeguatamente (e non "con vista annebbiata" né "di lontano") la patria è subordinata alla conoscenza (*si cognovisses*) di questo fatto con cui il *logos* divino fa

⁸⁸ *De civ. Dei* 10, 29, 1; PL 41, 307-308. *Scio me frustra loqui mortuo sed quantum ad te attinet*: anche qui il vescovo d'Ipbona non esprime una condanna personale del celebre collega neoplatonico, ma rileva una situazione di pensiero che egli stesso ha già sperimentato su di sé soffrendone personalmente l'incombenza. Vi rileggiamo gli stessi toni "affettivi" presenti nel testo autobiografico delle *Confessiones*, ove, non senza motivo di gratitudine, constata: *nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaerem, non peritus, sed periturus essem* (*Conf.* 7, 20, 26; PL 32, 746-747). L'esperienza personale dell'Ipbonate nelle *Confessiones* si esprime, nel *De civitate Dei*, in motivo di reoccupazione per quella del filosofo neoplatonico e – perché no? – in un invito ad evitare quel rischio funesto *quantum ad te attinet*. Agostino continua a testimoniare, ome rivolto della sua *fides*, la capacità di un "pensare-con" che assume, sull'autorità della propria esperienza e a titolo di compagnia, il percorso conoscitivo dell'"altro", io interlocutore.

il suo ingresso nell'ordine dell'esperienza umana come un fattore di essa (in unità di anima e corpo: *Verbum caro*) conferendole valenza metodologica.

È dal "prendere questa via" che dipende la possibilità di non fallire il raggiungimento del fine: è dalla conoscenza esperita di quella che dipende il realizzarsi di questo.

In realtà, ciò che è disposta a riconoscere la ragione del neoplatonico (sulla scorta dell'autorità del maestro Platone) è che alla paternità del *logos* divino possa competere una tale realizzazione concessa e realizzabile solo nell'aldilà (*post hanc vitam posse compleri*); l'esperienza infratemporale della ragione dovrebbe invece rinunciare ad un qualsiasi apporto gratuito da parte di quella medesima paternità quanto alle condizioni metodologiche per la sua realizzazione. Una tale eventualità è platonicamente prevista (o contemplata come promessa) "in patria", non tocca l'uomo "in via", pertanto *in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire*.

Ciò perpetra uno sdoppiamento di competenze fra la grazia divina e la sufficienza umana quanto al percorso della conoscenza: «quando dici che è stato accordato, indubbiamente parli della grazia divina e non della autonomia umana (*Dei gratiam, non hominis sufficientiam*)». Alla prima spetta di concedere "l'abitazione nella patria", alla seconda di stabilire per sé "la via da tenere".

Torna così ad emergere con accresciuta urgenza la questione della *universalis animae liberandae via*: alla *Dei gratia* competerebbe la concessione del termine della sua conoscenza, mentre alla *hominis sufficientia* l'elaborazione etica infratemporale della via⁸⁹. Un solo per-

⁸⁹ Come resistere a non dichiarare, alla luce di questo dialogo critico e delle osservazioni di Agostino, la possibile assimilazione del pensiero platonico sull'argomento ad una sorta di "pelagianesimo filosofico" vedendo nel neoplatonismo di Porfirio una versione filosofica dell'eresia pelagiana? Non è questa la sede opportuna per approfondire un simile argomento, ciononostante è il caso di richiamare uno studio di N. Cipriani dove viene ricostruito il differente rapporto intrattenuto da Agostino e dal suo più dichiarato avversario, Pelagio, con la formazione indotta dalla retorica antica. Ne scaturisce un'inaspettata luce anche sulla differenza di significato che assume, nelle posizioni dei due, il concetto stesso di "grazia": nel monaco bretone si vede ancora un'incidenza di quella formazione rispetto alla quale più critiche risultano, invece, le posizioni di Agostino. Cf. N. Cipriani, *La morale pelagiana e la retorica*, in «Augustinianum», A. XXXI, fasc. 2, dic. 1991, Roma, pp. 309-327.

corso, due paternità: così si sdoppia speculativamente l'unità epistemica dell'avventura conoscitiva, la tenuta interna della stessa razionalità filosofica.

Agostino non difende un ingenuo ottimismo quanto alla possibilità di pervenire alla "perfezione della sapienza" già in questo mondo; egli sostiene invece un realismo basato sulla possibilità di rinvenire "già in questa vita" (*in hac vita*) l'esperienza della stessa grazia divina alla cui paternità compete, esclusivamente, il metodo preposto per il conseguimento umano della liberazione dell'anima nell'aldilà: *sum-mum esse exemplum gratiae videre potuisses*.

Esso si presenta non come realismo "sulla grazia" bensì come realismo "della grazia", assumendo questa l'intangibile paternità, già *in hac vita*, quanto al metodo (via) *ad perfectionem sapientiae pervenire*.

Fa osservare la diretta dipendenza condizionante del conseguimento dal riconoscimento umano di questa paternità metodologica, centrando l'intero asse della sua argomentazione sulla decisività del «prendere la via per cui giungervi» (*viam qua eundum est non tenetis*) al fine di pervenire alla «patria in cui si deve abitare» (*patriam in qua manendum est*). In realtà è proprio questa economia di pensiero che manca al neoplatonico quando dichiara a ragione «che ancora non è stata accolta in una qualche setta la dottrina che indichi la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima (*universalem contineat viam animae liberandae*), né per derivazione da una filosofia sommamente vera (*a philosophia verissima aliqua*) o dalla dottrina ascetica degli Indiani o dalla iniziazione dei Caldei o da una qualsiasi altra via e che non era ancora venuta a sua conoscenza una via trasmessa dalla storiografia»⁹⁰. Agostino – aggiungiamo come ulteriore osservazione – è come se invitasse l'interlocutore a non chiudere, per via di scappatoie etico-speculative, il disagio teoretico in cui si viene a trovare nel constatare l'assenza di proposte pertinenti al problema in ambito religioso, filosofico o storiografico. Egli vede in questa sorta di mancamento della ragione l'aprirsi di una ferita attraverso la quale sarebbe ancora possibile l'esperibilità della *Dei gratiam per Iesum Christum*; solo si tratterebbe di non chiuderla in quella pretesa *hominis sufficientiam* autocompiaciuta nel suo isolamento speculativo.

⁹⁰ *De civ. Dei* 10, 32, 1; PL, 41, 312.

Possiamo risentire l'Agostino delle *Confessiones* parlare di sé quando il *De civitate Dei* recita su Porfirio: «Sentiva che gli mancava ancora una dottrina sommamente autorevole da cui era necessario lasciarsi guidare in un problema tanto importante (*sentiebat enim adhuc sibi deesse aliquam praestantissimam auctoritatem, quam de re tanta sequi oportet*). Quando poi dice che neanche da una filosofia sommamente vera era giunta a sua conoscenza una scuola che indichi la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima, dichiara, per quanto ne capisco io, che neanche la filosofia, nella quale egli attese al filosofare, è sommamente vera e che neanche in essa è indicata la via suddetta (*vel eam philosophiam, in qua ipse philosophatus est, non esse verissimam, vel ea non contineri talem viam*). E come potrebbe essere sommamente vera se in essa non è indicata questa via (*quo modo iam potest esse verissima, qua non continetur haec via*)?»⁹¹. Il Porfirio del *De regressu animae* si presenta qui come una controfigura dell'autore delle *Confessiones* allorquando distingue ciò che ha letto e ciò che non ha trovato nei testi dei platonici: *legi ibi... non ibi legi/est ibi... non est ibi*⁹².

L'idea iniziale di un *De civitate* come *Confessiones* si mostra qui – nel vivo del dibattito sulla *universalis animae liberandae via* – quanto mai pertinente: le ragioni esibite da Agostino sono tratte eminentemente dalla sua esperienza e giustificano, in questa forma, l'invito – verso il suo interlocutore – ad un'esperienza.

Anche della filosofia contenuta in quei testi il vescovo d'Ippona può dire in compagnia del filosofo neoplatonico che *ea non contineri talem viam*. Che ne è, a questo punto, della sfida propositiva del primo al secondo, dell'invito di quegli al suo collega a non accontentarsi di «vedere in qualche modo» (*videtis utcumque*) con vista annebbiata (*acie caligante*) – e per di più «di lontano» (*de longinquo*) – il termine del suo percorso ma di «prendere la via per cui giungervi»?

⁹¹ *De civ. Dei* 10, 32, 1; PL, 41, 312. Alla luce del percorso fin qui delineato, riteniamo particolarmente profittevole tornare sulla presente citazione; vi si può percepire più vividamente la corrispondenza tra l'Agostino "confessore" della propria esperienza autobiografica (nelle *Confessiones*) e quello "critico" delle posizioni neoplatoniche di Porfirio (nel *De civitate Dei*). Il dialogo con questi appare, più che mai eloquentemente, come una prosecuzione della presa di coscienza della propria esperienza.

⁹² *Conf.* 7, 20, 26; PL 32, 746-747.

Con questa domanda ci avviamo ad individuare il nucleo centrale della terza delle risposte alla nostra questione sull'origine di quella che sarà un'opzione preclusiva. In realtà questa opzione si va chiarendo come preclusiva dell'unità di verità e metodo, proprio mentre si rifiuta al *Verbum caro* come contenuto e metodo precipuo della *confessio* agostiniana. È su ciò che essa s'appunta.

L'esclamazione, non priva di slancio affettivo, di Agostino rivolto alla persona di Porfirio esplicita il senso drammatico di un mancato guadagno conoscitivo: *O si cognovisses Dei gratiam per Iesum Christum... summum esse exemplum gratiae videre potuisses*. Se ne può trovare un anticipo autobiografico già nel testo delle *Confessiones* sottoforma di un dialogo esistenzialmente sofferto con se stesso: «Non essere vana, anima mia, non assordare l'orecchio del cuore col tumulto delle tue vanità. Ascolta pure (*audi et tu*): è il Verbo stesso che ti grida di tornare (*verbum ipsum clamat, ut redeas*); il luogo della quiete imperturbabile è dove l'amore non conosce abbandoni, se lui per primo non abbandona (*ipse non deserat*)... «Ma io, dice il Verbo divino, mi dileguo forse da qualche parte?». Fissa dunque in lui (*ibi*) la tua dimora, affida a lui quanto tiene da lui, anima mia finalmente stanca d'inganni; affida alla verità quanto ti viene dalla verità (*Veritati commenda quidquid tibi est a veritate*), e nulla perderai (*et non perdes aliquid*). Rifioriranno le tue putredini, tutte le tue debolezze saranno guarite (*sanabuntur omnes languores tui*)...»⁹³.

«Affidare alla verità quanto ti viene dalla verità» (*Veritati commenda quidquid tibi est a veritate*): ecco la proposta, teoreticamente pertinente, di Agostino per una possibile fuoriuscita dalla pregiudiziale speculativa platonica in discussione con Porfirio; ecco anche un'ulteriore attestazione dell'unità teoretica che corre tra la *confessio* delle *Confessiones* e quella del *De civitate Dei*.

L'esortazione a se stesso ad *audire il clamare del verbum* è corrispondente all'invito, rivolto a Porfirio, a *videre e cognoscere* non più *de longinquo* bensì *in loco*: *ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor*. Il rovesciamento cui facevamo riferimento si riferisce ad una *fides quaerens intellectum* – quella di Agostino – che si avvede, per converso, dello stato di bisogno in cui la ragione giace quanto al

⁹³ Conf. 4, 11, 16; PL 32, 700.

farsi via alla felicità della verità stessa: è l'urgenza gnoseologica di un "intellectum" tutto teso a "quaerere fidem", di una ragione in stato, per così dire, di mendicanza non appena di una verità pensata come termine, bensì della sua esperibilità "in via" e come-via. In ciò l'esperienza di Agostino "prima" della conversione si presenta già gravida dello stato esigenziale della ragione porfiriana, privata per via storica, filosofica e religiosa di quella *universalis animae liberandae via* cui s'applica, invece, personalmente con strumenti di tipo etico-speculativo al fine di allontanare ed esorcizzare la deriva scettica.

«Chiedo a tutti – leggiamo ancora nelle *Confessiones* –: "Preferite godere della verità o della menzogna?". Rispondono di preferire la verità, con la stessa risolutezza con cui affermano di voler essere felici. Già, la felicità della vita è il godimento della verità (*gaudium de veritate*), cioè il godimento di te, che sei la verità, o Dio, *mia luce, salvezza del mio volto, Dio mio*. Questa felicità della vita vogliono tutti, questa vita che è l'unica felicità vogliono tutti, il godimento della Verità vogliono tutti»⁹⁴. Non è appena la verità come termine di un incedere speculativo ad essere universalmente "di-tutti", ma quella che s'appunta sulla sua esperibilità fruitiva: verità come principio di soddisfazione possibile – sebbene incoativamente – intravista anche e già tra gli incerti passi di un'esistenza infratemporale.

A confronto, l'opzione porfiriana si profila, a ben vedere, come un'avventura triste e solitaria, animata da una sorta di titanismo speculativo che, seppur contrassegnato da significativo slancio religioso, fa da platonico controcanto intellettualistico e idealistico all'eretico volontarismo etico di marca pelagiana⁹⁵. Il conseguimento della "via" – finora precluso su basi religiose, filosofiche e storiche provenienti dall'intera

⁹⁴ Conf. 10, 23, 33; PL 32, 793-794.

⁹⁵ Sulle posizioni in proposito formulate da Pelagio nel suo *Ad Demetriadem* così si è espresso lo studioso agostiniano N. Cipriani: «Tanti filosofi pagani [...] "anche senza Dio" hanno potuto distinguersi in ogni genere di virtù unicamente in forza della loro natura e del loro impegno. I cristiani possono essere anche migliori per la grazia di Gesù Cristo. Ma questa grazia non consiste se non nell'insegnamento e nell'esempio di perfetta giustizia, che egli ci ha lasciato. Una grazia quindi essenzialmente estrinseca e intellettualistica, che tocca l'uomo solo nella mente, ma non nel cuore e nella volontà, lasciandolo in realtà solo a decidere il proprio destino» (N. Cipriani, *La vocazione religiosa dell'uomo. La riscoperta di H. de Lubac dell'antropologia agostiniana*, in «Sapienza», vol. 59 (2006), Fasc. 1 - gennaio-marzo, p. 20).

tradizione pagana – si presenta come questione decisiva per mantenere ancora epistemicamente aperto alla verità il profilo stesso della razionalità filosofica e la ragionevole opzione platonica a suo favore. Il punto di posizionamento di Porfirio sembra collocarsi sul crinale estremo di questa soglia teoretica: una soglia tanto decisiva quanto vertiginosa a sostenersi per il pensiero tout court. La cristiana *fides quaerens intellectum* di Agostino si propone così – per via di esperienza già fruita personalmente come conoscitivamente vantaggiosa – ad un “intellectum” (platonico ancorché pagano) sorpreso nel bisogno di “quaerere fidem”.

Il vescovo d’Ippona sembra riscoprire nella situazione aporetica dell’intellettuale neoplatonico tutta la profittevole convenienza della fede all’esigenza della ragione: in sostanza la sua corrispondenza alle urgenze fondamentali del pensare umano. Perciò egli non si fa specie nel proporre le ragioni al suo interlocutore.

È la proposta di un atto di semplice riconoscimento: conoscere – ora, qui (*ibi*) – l’opera in atto della *dei gratia* a favore di una ragione in ricerca. Questa appare universalmente mossa da esigenza di verità e felicità unitariamente coniugate; tale universalità non è tuttavia da riferirsi solo alla totalità dei soggetti ma anche – e soprattutto – all’integralità degli aspetti costitutivi di ciascuno di essi. L’efficacia stessa della “via” è da commisurarsi sulla sua capacità sinergica di individuazione ed estensione con cui in essa il vero si propone alle attese dell’uomo in ricerca. Di fatto, è a tale ricerca che essa si propone propriamente e gratuitamente come metodo del-vero e nel-vero⁹⁶. Possiamo ben vedere in questo dialogo a distanza tra Agostino e Porfirio un fenomeno tipico di incontro possibile e fecondo tra la ragione e la fede, tra paganesimo e cristianesimo, un incontro in cui la fede cristiana mostra tutte le sue ragioni nel proporsi come risposta alle attese conoscitive della ragione filosofica greca ancora viva e attiva nel paganesimo romano.

⁹⁶ «Così – prosegue Agostino nel libro decimo del *De civitate* che stiamo considerando – mediante la grazia gli uomini son venuti a lui che era da loro distante (*qui tam longe erat*) come un immortale da mortali, come un immune dal divenire da soggetti al divenire, come giusto da empì, come felice da infelici. E poiché per natura ha impresso in noi il desiderio di essere felici e immortali (*quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupimus*), rimanendo felice e assumendo l’essere mortale, per darci ciò che amiamo, ci ha insegnato con la passione (*perpetiando docuit*) a disprezzare ciò che temiamo» (*De civ. Dei* 10, 29, 1; PL 41, 308).

Invece: dopo quella metafisico-antropologica (dualismo manicheo e platonico) e quella di marca speculativa (il dualismo platonico fra verità e felicità) in quale altra pregiudiziale s’imbatte Agostino nel suo dialogo critico con Porfirio? Domandiamoci con lui e con i suoi stessi termini: «Che cosa d’incredibile si dice (*quid enim incredibile dicitur*) soprattutto a voi che sostenete certe dottrine filosofiche, con cui dovrete stimolare a credere questa verità; che cosa, ripeto, vi si dice d’incredibile, quando vi si dice (*quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum dicitur*) che un Dio ha assunto l’anima umana e il corpo?»⁹⁷. Il seguito dell’argomentazione agostiniana, prima di formulare una possibile risposta di contenuto, s’appunta ancora su una preliminare difficoltà di ordine gnoseologico; è questa difficoltà che ci dà modo di rilevare il nucleo centrale della questione: «Voi, è vero, assegnate un grande ruolo all’anima ragionevole, che è appunto l’anima umana [...] Perché è dunque incredibile se una determinata anima intelligente in modo ineffabile e singolare è stata assunta per la salvezza di molti? Sappiamo bene, per conferma della nostra stessa natura (*natura ipsa nostra teste cognoscimus*), che per avere l’interezza e la pienezza dell’uomo il corpo è unito all’anima. Se il fatto non fosse nella nostra immediata esperienza sarebbe certamente ancora più incredibile (*quod nisi usitatissimum esset, hoc profecto esset incredibilius*)»⁹⁸. L’invito del vescovo d’Ippona intende sollecitare l’attenzione dell’interlocutore all’osservazione di quanto “natura” ed “esperienza” (*usitatissimum*) costringono a riconoscere come dato; esso non volge ad esibire ragioni giustapposte o costruite per via di speculazione. L’irrazionalità delle obiezioni porfiriane risiede, dunque, nel rifiutarsi ad un tale riconoscimento e nell’imporre a “natura” ed “esperienza” idee e schemi disposti preventivamente ad esse. Ciò induce a riconsiderare l’impostazione che l’Ipponate dà al dibattito. Sembra quasi che egli non miri tanto a convincere il suo interlocutore quanto a idee “sue”, ritenute dialetticamente e aprioristicamente più persuasive, quanto a indurlo, più modestamente, a riconoscere quello che è attestato evidentemente dall’autorità conoscitiva della natura (*natura ipsa nostra teste cognoscimus*) attraverso l’ordinarietà dell’esperienza comune (*quod nisi usita-*

⁹⁷ *De civ. Dei* 10, 29, 2; PL 41, 308.

⁹⁸ *Ibid.*

tissimum esset). Non pretende di proporre a ritenere, da parte del filosofo neoplatonico, "idee" diverse ma – reiteratamente – a mantenere ben legato l'uso della sua ragione al terreno della comune esperienza e alle ragioni che questa porta con sé. Le eventuali obiezioni non costituiscono, per Agostino, motivo d'irrazionalità rispetto a canoni ideologicamente predisposti al dialogo critico, ma possono nascere solo dal rifiuto – questo, sì, ideologicamente prevenuto poiché preventivamente imposto – di questo legame incondizionato tra i contenuti del dialogo e il piano della comune (*usitatissimum*) esperienza.

Può tornare utile al nostro procedere riandare ad un passo del *De civitate Dei* da noi già precedentemente richiamato per veder espressa da Agostino la stessa urgenza di metodo ai suoi interlocutori pagani: «Ma la più grave e disgustosa malattia di stolte intelligenze (*est maior et tetrior insipientium morbus animorum*) è proprio quella di difendere come criterio razionale della verità le proprie impressioni irrazionali (*irrationabiles motus suos*), anche dopo che è stato offerto un criterio pienamente razionale, quale si può dare da un uomo a un altro. E lo fanno o per grande accecamento (*nimia caecitate*), per cui non si vedono neanche le cose in piena luce, o per ostinata caparbieta (*obstinatissima pervicacia*), per cui non si vogliono osservare le cose che si vedono. Ne sorge la necessità di ripetere più diffusamente cose chiare (*fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras*) quasi a mostrare non cose da vedersi a chi guarda, ma da toccarsi a chi palpa con gli occhi chiusi (*quodam modo tangendas palpantibus et conniventibus offeramus*)»⁹⁹. Quello che viene fatto valere da Agostino al cospetto del neoplatonico Porfirio non appare diverso da quanto fatto valere nel dialogo coi pagani al fine di rispondere alle accuse poste in capo al motivo stesso dell'opera agostiniana (*contra paganos*)¹⁰⁰. Egli denuncia, già in quell'occasione, l'incapacità degli accusatori a riconoscere i fatti inerenti alla loro stessa esperienza storica: «Mentre richiamo questi fatti parlo ancora contro gli ignoranti (*imperitos*). Dalla loro igno-

⁹⁹ *De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47.

¹⁰⁰ «Mi si presentò – si legge, appunto, nel secondo libro – la necessità di ribattere per primi coloro i quali attribuiscono le guerre, con cui il mondo è devastato, e soprattutto il recente saccheggio di Roma da parte dei barbari, alla religione cristiana, perché a causa sua è stato loro proibito di servire con culto obbrobrioso i demoni» (*De civ. Dei* 2, 2; PL 41, 48).

ranza (*imperitia*) è nato appunto l'aforisma: "Non viene la pioggia, ne sono causa i cristiani". Coloro invece che iniziati agli studi liberali amano la storia, sanno benissimo queste cose, ma per renderci ostili le masse degli indotti fanno finta di non saperlo (*se nosse dissimulant*); e si affannano a ribadire nel volgo che le sciagure da cui ineluttabilmente l'umanità in determinate circostanze di spazio e di tempo (*locorum et temporum*) è afflitta avvengono per colpa della religione cristiana [...] Richiamino dunque con noi – esorta Agostino – le sciagure con cui lo stato romano più volte è stato ridotto a nulla, prima che Cristo venisse nella carne (*antequam Christus venisset in carne*)... Difendano poi, se ne sono capaci, anche per questi fatti (*in his defendant*), i loro dèi [...] Perché dunque hanno permesso che accadessero ai loro adoratori i mali che sto per narrare, prima che (*antequam*) la predicazione del nome di Cristo li irritasse e facesse proibire il loro culto?»¹⁰¹. L'irrazionalità dissimulatrice degli intellettuali pagani non rimuove ma conferma il medesimo vizio di *imperitia* diffuso tra la gente comune; ora, questo stesso vizio è sorpreso operare anche nelle posizioni porfiriane. Si tratta del vizio – relativo al metodo – di rifiutarsi ad un uso della ragione volto non a difendere delle idee precostituite, ma a sottoporre l'intero arco delle sue potenzialità alla verifica dell'esperienza. La *imperitia* di cui Agostino fa parola più che indicare uno stato di privazione conoscitiva – di ignoranza, appunto – caratterizza un atto di preventivo rifiuto ad opera della ragione di quanto la realtà dell'esperienza le dà a pensare ovvero a riconoscere. Si tratta di un atto aprioristicamente preclusivo quanto ai significati che la *res* – e non le posizioni dell'interlocutore – sottopone al lavoro della ragione. L'osservazione critica di Agostino mira a far emergere questo atteggiamento preventivo e aprioristico – comune a Porfirio e agli interlocutori pagani – attivo sia nel caso della mancata considerazione della realtà storica (per parte di pagani nella controversia a tema nel *De civitate Dei*) che in quello del rifiuto porfiriano del contenuto precipuo dell'annuncio cristiano (*Verbum caro*). Un'identica pregiudiziale ottiene la medesima privazione conoscitiva: la pregiudiziale, che noi denominiamo ideologica, di una ragione che rinuncia preventivamente a sottomettersi all'esperienza. Volendo utilizzare espressioni derivate da un pensatore d'indiscussa ascendenza

¹⁰¹ *De civ. Dei* 2, 3; PL 41, 49.

agostiniana, J. Guitton, potremmo dire che Agostino sorprende in entrambi i casi un uso della ragione che è del "ragionatore" anziché del "ragionevole"¹⁰². La differenza corre, appunto, sul filo della considerazione in cui è tenuta l'esperienza per l'esercizio conoscitivo della ragione e in ordine al suo proprio orizzonte noetico.

L'ostacolo maggiore che egli intravede in entrambe le interlocuzioni non è rappresentato da una pur legittima "ignoranza" dell'annuncio cristiano nell'oggetto precipuo della sua pretesa; esso rileva piuttosto un vizio nell'assetto di fondo del pensiero degli interlocutori: un'incapacità a pensare in ragione dell'esperienza e non a prescindere da essa. L'imperitia cui la difficoltà rimanda è data dal precludersi – per vie irrazionalmente prevenute – la possibilità di trattare l'esperienza come fonte di ragioni profittevoli per il pensiero.

Così al dualismo epistemico tra verità e felicità (pregiudiziale speculativa), a quello metafisico-antropologico tra corpo e anima (pregiudiziale noetica) si aggiunge quello gnoseologico – considerato più decisivo poiché posto all'origine di ogni possibile relazione conoscitiva – tra ragione ed esperienza (pregiudiziale ideologica).

Filosoficamente, queste tre forme di pregiudiziali convergono a mantenere aprioristicamente divisi, in una sorta di strabismo teoretico, verità e metodo.

In realtà quest'ultima si rivela una pregiudiziale ben più radicale e decisiva in quanto percorre trasversalmente le precedenti: essa si presenta ad Agostino come un ostacolo al dialogo più difficilmente sormontabile, poiché attacca il tessuto connettivo del pensiero nella sua coesistente apertura alla *res*. Ciò che la caratterizza è una opzione della ragione a favore di uno schema predeterminato, in coerenza col quale abbordare il suo rapporto alla *res* in modo da manipolarla praticamente non meno che teoricamente. Le espressioni da lui usate per

¹⁰² «"Ragionatore" è anche colui che fa uso errato della ragione, e che, o per una debolezza del pensiero, o per una falsa sottigliezza, o per vendicarsi di una smentita, o per mettere in scacco l'esperienza o l'evidenza sostituisce alla verità con il gioco del ragionamento, la parvenza della ragione. Al contrario "ragionevole" designa colui che sottomette la propria ragione all'esperienza, e in particolare chi, nell'ordine della condotta e della morale, non cerca tanto di costruire un sistema per giustificarsi quanto piuttosto di trovare la misura della verità, proporzionata alla condizione umana» (J. Guitton, *Nouvel art de penser*, Aubier, Paris 1946; tr. it. *Arte nuova di pensare*, 1986, 1991¹³, p. 71).

significare la connotazione ideologica di una tale posizione sono eloquenti per stigmatizzare la radicalità dell'obiezione insieme alla sua prevenuta irrazionalità: *maior et tetrior insipientium morbus animorum, irrationabiles motus suos, nimia caecitate, obstinatissima pervicacia*. È qui che egli vede insorgere in se stesso «la necessità di ripetere più diffusamente cose chiare (*fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras*) quasi a mostrare non cose da vedersi a chi guarda, ma da toccarsi a chi palpa con gli occhi chiusi (*quodam modo tangendas palpatibus et conniventibus offeramus*)». La *fides quaerens intellectum* di Agostino non poteva trovare migliore attestazione delle sue valenze epistemico-conoscitive: un pensiero che abbia accolto come sua norma epistemica la divisione tra ragione ed esperienza è un pensiero venuto meno a se stesso e perciò solo ideologicamente precluso alla *fides*. Questa, tuttavia, necessita il ristabilimento statutario nella norma conoscitiva originaria di quello. La preconditione religiosa pagana come quella filosofica porfiriana costituiscono, dunque, per il vescovo d'Ippona, un'occasione anziché un'obiezione, l'occasione di evidenziare lo status esigenziale del pensiero pagano descrivibile come un *intellectus quaerens fidem* di cui egli stesso è testimone d'esperienza nelle sue *Confessiones*. In conclusione egli si ritiene ragionevolmente legittimato dall'esperienza personale a testimoniare l'opera di restaurazione del pensiero che ha comportato in lui l'avvenuto incontro con l'annuncio del *Verbum caro*: «Se vi par poco osservarmi, stendete la mano. Se vi par poco osservarmi e non vi basta nemmeno toccarmi, palpatemi. Non disse infatti solamente che lo toccassero ma li invitò a palparlo e tastarlo (*sed palpare et contrectate*). Se i vostri occhi risultassero fallaci, toccandomi con le vostre mani, abbiate la prova certa. "Palpare e vedete!" Le mani vi facciano da occhi (*Palpare et videte, oculos in manibus habete*)!»¹⁰³. La scoperta della corrispondenza simmetrica tra il suo dialogo con Porfirio e i pagani e quello di Gesù coi suoi discepoli rende Agostino edotto di ciò che sta in capo ad una medesima difficoltà: la pregiudiziale ideologica di un esercizio della ragione (*intellectus*) che ne riduce l'atto del *quaerere* a motivo della sua preclusione alla dinamica esigenziale dell'esperienza in campo (*palpare et contrectate*). La negazione dell'*intellectus* alla *fides* non ne

¹⁰³ *Serm.* 237, 3; PL 38, 1123.

rappresenta che un'inevitabile conseguenza essendo venuto meno il suo fattore gnoseologico di fondo: l'esperienza, appunto. Così, è difendendo la portata gnoseologica dell'esperienza ("come tale" poiché personalmente attestata) che Agostino chiama in causa l'*intellectus* di Porfirio, in particolare, e dei pagani, in generale, all'opera del *quaerere fidem*. Lungi dal porsi in una vaga prospettiva apologetica e discostandosi da ogni forma di fideismo irrazionale, egli sceglie la strada della ragione nel suo ancoramento all'esperienza (*Palpate et videte*) per poter sperare di divincolarla dalla sua prigione ideologica riaprendone l'originario orizzonte di pensiero. Infatti, solo in obbedienza all'esperienza quell'*intellectus* potrà veder liberarsi, come sua intrinseca risorsa connaturale e non come giustapposizione irrazionale, l'aperta disposizione a *quaerere fidem*. La personale *confessio* agostiniana ne rende ragionevole testimonianza: «Ti "comprenderò", o tu che mi comprendi; ti "comprenderò come sono anche compreso da te". Virtù dell'anima mia (*virtus animae meae*), entra in essa e adeguala a te (*intra in eam et coapta tibi*), per tenerla e possederla [...] Questa è la mia speranza, per questo parlo, da questa speranza ho gioia ogniqualvolta la mia gioia è sana [...] "Ecco, tu amasti la verità", poiché "chi l'attua viene alla luce". Voglio dunque attuarla dentro al mio cuore (*Volo eam facere in corde meo*): davanti a te nella mia confessione, e nel mio scritto davanti a molti testimoni (*coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*)»¹⁰⁴.

Con l'espressione invocativa *intra in eam et coapta tibi* Agostino sottrae la sua *confessio* alla logica della polemica ideologica: egli stesso, come i suoi futuri interlocutori pagani, si scopre bisognoso di essere "compreso" in vista del comprendere. Così il retaggio delle *Confessiones* agirà in modo da sottrarre la sua polemica *contra paganos* al morbo della pretesa ideologica e alla vacuità della dialettica accademica. Con la sua *confessio*, infatti, egli rende ragione di sé in modo da chiamare in causa – essendone subordinata – l'esperienza del "tu a Dio" (*intra in eam et coapta tibi*): in tal modo egli scopre, al contempo, anticipata nell'esperienza personale la condizione esigenziale della "ragione pagana" in ricerca. È quest'esperienza che costituisce, nel *De civitate Dei*, fattore di unità e dialogo tra la *fides quaerens intellectum* (dei cristiani) e

quell'*intellectus* che ovunque e in chiunque (pagani) attende a *quaerere fidem*; il senso accorato delle espressioni di Agostino rivolto a Porfirio è quanto di più distante da una polemica ideologico-dialettica: «Magari anche tu lo avessi riconosciuto (*Quem tu quoque utinam cognovisses*) – esclama riferendosi alla venuta di Cristo – e ti fossi per una guarigione più sicura affidato a lui anziché alla tua virtù, che è umana, fragile e debole, o a una deleteria curiosità. Egli non ti avrebbe tratto in inganno (*Non enim te decepisset*)»¹⁰⁵. L'Ipponate, con quel *tu quoque... non enim te*, unisce il suo interlocutore all'occasione offerta a lui per una fuoriuscita comune dalle sabbie mobili del menzognero verso la liberante regione del vero: un'occasione da riconoscere, appunto, non una dialettica da perseguire o costruire. Anzi, è proprio questo impegno dialettico nella speculazione del filosofo neoplatonico a costituire, con risvolti paradossali, motivo di distrazione da una simile occasione; ancora sulla *universalis animae liberandae via* alla ricerca della quale questi si applica, Agostino fa notare che «questo uomo dotato di non mediocre ingegno (*iste homo non mediocri ingenio*) non dubita che vi sia. Non può ammettere che la divina provvidenza abbia potuto abbandonare il genere umano senza una via aperta a tutti per la liberazione dell'anima. Non ha dichiarato che non v'è, ma che un così grande bene e aiuto non è ancora stato riconosciuto e che ancora non è stato fatto giungere a sua conoscenza. Non c'è da meravigliarsene (*nec mirum*). Porfirio attendeva alla cultura (*Porphyrius erat in rebus humanis*) quando Dio permetteva che la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima, non altra dalla religione cristiana, fosse attaccata dagli adoratori degli idoli e demoni e dai re della terra»¹⁰⁶. Proprio il Porfirio culturalmente impegnato in *rebus humanis*, pur elogiato in ciò come *homo non mediocri ingenio*, è al contempo attore e vittima di quella pregiudiziale ideologica che sta in capo ad un dualismo gnoseologico la cui peculiarità consiste nel tener divise ragione ed esperienza.

In tale dualismo, ciò che la ragione si propone a conoscere investigando è gnoseologicamente precluso a quanto l'esperienza propone a credere; meglio: la pregiudiziale ideologica agisce in modo tale da precludere, preventivamente, alla ragione il valore conoscitivo di ciò che è

¹⁰⁴ *Conf.* 10, 1, 1; PL 32, 779.

¹⁰⁵ *De civ. Dei* 10, 27; PL 41, 305.

¹⁰⁶ *De civ. Dei* 10, 32; PL 41, 313.

dato a riconoscere per via dell'esperienza. Così, delle tre pregiudiziali elencate (noetica, speculativa, ideologica), quest'ultima, agli occhi di Agostino, assume una valenza genuinamente metodologica che permette alle altre di agire sul piano gnoseologico: essa, immunizzando la ragione dalle vie dell'esperienza, esautorava il valore gnoseologico-razionale dei contenuti da essa veicolati. Ciò che si crede è preventivamente precluso a ciò che si sa; così come, inversamente, ciò che si sa è saputo solo a condizione di non essere compromesso con ciò che è creduto. Il vescovo d'Ippona vede particolarmente attiva questa forma ideologica della triplice pregiudiziale nell'impegno del genio filosofico del neoplatonico Porfirio: è tuttavia in forza della sua esperienza che egli tiene il dibattito ben distante dal rischio della deriva ideologica. Egli, consonante col metodo evangelico (*palpate et contrectate*) che gli ha consentito la fuoriuscita da quella deriva, invita il suo interlocutore a guardare e riconoscere quanto l'esperienza propone a credere come vero quello che – a proposito della *universalis animae liberandae via* – per le vie dell'impegno culturale *in rebus humanis* «non è ancora stato riconosciuto e che ancora non è stato fatto giungere a sua conoscenza». L'espressione di Agostino, *intra in eam et coapta tibi*, individua l'orizzonte di una compenetrazione di ragione ed esperienza cosicché le *res humanae* della cultura non restino estranee al momento in cui «ti fossi per una guarigione più sicura affidato a lui anziché alla tua virtù, che è umana, fragile e debole, o a una deleteria curiosità»; in tale orizzonte, correlativamente, l'esperienza delle *res divinae* non sopraggiungono come giustapposte alle *res humanae* e alla loro ragionevole polarizzazione sul vero: «Egli non ti avrebbe tratto in inganno (*Non enim te decepisset*)». Esso infatti si vede esperito proprio sul terreno della sua ragionevole credibilità-certificabilità caratterizzante la stessa *confessio*: «Questa è la mia speranza, per questo parlo, da questa speranza ho gioia ogniqualvolta la mia gioia è sana [...] “Ecco, tu amasti la verità”, poiché “chi l'attua viene alla luce”. Voglio dunque attuarla dentro al mio cuore (*Volo eam facere in corde meo*): davanti a te nella mia confessione, e nel mio scritto davanti a molti testimoni (*coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*)».

In questo senso l'economia interna alla *confessio* agostiniana agisce come fattore teoretico di de-ideologizzazione sulla polemica *contra paganos* nel contesto del *De civitate Dei*. Tale azione benefica si

può sintetizzare in un apporto di cogenza dovuto all'originario credito conoscitivo dato al fattore esperienza: quella personale prima come quella dei suoi interlocutori poi.

Nel dibattito con Porfirio è la stessa voce dell'Agostino adolescente che torna a farsi sentire con le ragioni dell'esperienza personale: «Io mi dispersi lontano da te ed “errai”, Dio mio, durante la mia adolescenza per vie troppo remote dalla tua solida roccia. Così divenni per me regione di miseria (*factus sum mihi regio egestatis*)»¹⁰⁷; la sua stessa domanda ne fa risuonare il dramma che vi grida dentro: «...ma quella vita era vita, Dio mio?»¹⁰⁸. Così anche quando, studente, all'aprirsi della sua incipiente stagione manichea non si fa specie di riconoscere: «...Io lontano da te vagavo escluso persino dalle ghiande dei porci che di ghiande pascevo»¹⁰⁹. Giunge, così, sconcertante la diretta corrispondenza tra la sua vicenda nel pieno dell'entusiasmo filosofico per le acquisizioni tratte dai *libri platoniorum* e quella del neoplatonico Porfirio¹¹⁰.

Non differisce di molto un tale stato di miseria da moribondo da quella sperimentata dal retore Agostino a conclusione della lettura di quei libri che pure gli avevano aperto la scoperta della natura incorporea del vero, dell'esistenza di Dio come infinito, immutabile e principio dell'essere di tutte le cose¹¹¹. L'Ipponate non nasconde di aver sofferto delle conseguenze della medesima pregiudiziale ideologica nella quale vede imprigionata la ragione porfiriana, preclusa ai messaggi significativi dell'esperienza: un dualismo nel quale non si gode di ciò che si ritiene di conoscere (*nimis tamen infirmus ad fruendum te*) a causa della preventiva pretesa di possesso dell'oggetto proprio della relazione conoscitiva. L'*infirmus* smaschera così il sedicente *peritus*, precludendo-

¹⁰⁷ Conf. 2, 10, 18; PL 32, 682.

¹⁰⁸ Conf. 3, 3, 6; PL 32, 684.

¹⁰⁹ Conf. 3, 6, 11; PL 32, 687. Anche la madre Monica viene coinvolta nel dramma quando, sotto la pressione di un pianto appassionato, si sente dire dal vescovo Ambrogio la dura ma consolante frase: «Vattene: possa tu vivere come non può essere che il figlio di tante lacrime perisca» (Conf. 3, 12, 21; PL 32, 693-694). Sarà proprio quel figlio che, trovatosi privo dell'amico più caro morto improvvisamente, dice di sé: «...e io ero rimasto per me stesso un luogo infelice (*et ego mihi remanseram infelix locus*) ove non potevo stare e donde non potevo allontanarmi» (Conf. 4, 7, 12; PL 32, 698).

¹¹⁰ Cf. *De civ. Dei* 10, 29, 1.

¹¹¹ Cf. Conf. 7, 20, 26. Il “grande retore” sembra tornato alla nota desolazione sperimentata a seguito della morte dell'amico prima della sua partenza per Cartagine: *factus eram ipse mihi magna quaestio* (Conf. 4, 4, 9; PL 32, 697).

gli persino l'esperienza dell'umana commozione di dolore per il vedersi allontanare il termine stesso della sua ricerca. La radicalità di un simile *status quaestionis* nel pensiero di Porfirio è sottolineata da Agostino dal rischio estremo da lui stesso provato e confessato: *non peritus, sed periturus essem*. Torna ad incombere anche sui guadagni della sapienza platonica lo stato di debilitante insoddisfazione che risalta, in precedenza, nella sua amara confessione intorno all'utilità delle arti liberali, dell'ingegno e della cultura, delle letture di opere letterarie e scientifiche: *Et quid mihi proderat... Quid hoc mihi proderat... Et quid mihi proderat... Sed quid mihi hoc proderat*¹¹².

Si evidenzia ancora una volta la continuità teoretica tra l'economia della *confessio* agostiniana e il *redde rationem* cui s'applica lo stesso autore nella polemica *contra paganos*: le ragioni esibite in questa sono tratte dalla – e poggiano sulla – feconda fucina dell'esperienza che è documentata in quella. Ciò, mentre lo mantiene libero dal ricatto delle speculazioni dialettiche, lo dispone altresì a mettersi, per così dire, alla scuola dell'esperienza del suo interlocutore comprendendone dall'interno le questioni e le problematiche, i percorsi e le aporie, i tentativi e gli errori. In tale prospettiva si può comprendere come e perché Agostino abbia affrontato *cum paganis* la polemica *contra paganos*: egli, dando ascolto alla sua esperienza di uomo e pensatore pagano convertito, ha potuto e saputo porsi in ascolto dei suoi interlocutori pagani cogliendone esigenze, contraddizioni, domande come parte integrante del suo stesso cercare¹¹³. Egli, per la medesima ragione, sceglie di dialogare con la loro esperienza, evitando ogni connivenza con la loro pregiudiziale ideologica e puntando, solo così, a rimuoverne le obiezioni: facendo leva su tale discernimento conta di poter ottenere da loro un ascolto quanto alle ragioni e al contenuto dell'annuncio cristiano.

Ne è documento l'intera prima parte dell'opera *De civitate Dei* dedicata, come abbiamo già avuto modo di vedere, alla discussione

¹¹² *Conf.* 4, 16, 28-31; PL 32, 704-705, *passim*.

¹¹³ Fa osservare a tal proposito R. Guardini: «Quando riesce ad occuparsi di un testo filosofico un po' serio, conta già diciannove anni. Più tardi studia gli scritti di logica di Aristotele: parecchio tempo dopo, a Milano, impara a conoscere Plotino. L'effetto di questi incontri è poi anche certamente ogni volta potente, come accade di solito quando uno spirito, che cerca e medita continuamente, viene improvvisamente a contatto con pensieri liberatori» (R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, cit., p. 163).

delle obiezioni dei pagani nei riguardi dei cristiani; obiezioni basate sulla postulata necessità dei culti politeistici ai fini del benessere della vita presente e di quella che verrà dopo la morte¹¹⁴. Egli invita i pagani a mettersi alla scuola dei grandi predecessori nel ritenere e giudicare la loro stessa storia precedente, trovando in essi e nella loro autorità le ragioni più adatte per rimuovere l'assurdità di quelle obiezioni¹¹⁵. L'opera *contra paganos* suona, nella sua prima parte, come un invito ai pagani a fare la loro *confessio* ponendosi alla scuola della loro esperienza anziché dei loro pregiudizi. Porfirio – quello del libro decimo dell'opera – costituisce un eminente paradigma filosofico di questo dialogo a distanza; la sua tormentata ricerca di una “via universale per la liberazione dell'anima” non trova rispondenza per via storica, né per via teologico-filosofica e, tanto meno, per via “religiosa”. La “soluzio-

¹¹⁴ Cf. *Ep.* 212/A*; CC 47, III-IV; così anche: *Retr.* 2, 43; PL 32, 648.

¹¹⁵ È il caso, nel primo libro, dell'ammirevole religiosità nel comportamento di Marco Regolo (cf. *De civ. Dei* 1, 15-24). Lo è anche, nel secondo e nel terzo libro, dei giudizi di Sallustio e Cicerone a riguardo della corruzione morale dello Stato e di quella civile nella storia di Roma (cf. *De civ. Dei* 2, 17-29; 3, 17-31). La stessa valorizzazione troviamo nel quarto libro: vi risaltano i giudizi e le testimonianze critiche di M. Scevola, Cicerone e Varrone a riguardo dell'idolatria come origine della depravazione morale e del decadimento socio-politico di Roma (cf. *De civ. Dei* 4, 14-34). Analogamente, occorre ricordare il quinto libro per il dialogo fortemente critico con Cicerone a proposito della prescienza divina e della sua relazione con la libera volontà umana (cf. *De civ. Dei* 5, 9-11). Così, gli si rivelano preziosi, nel libro sesto, i guadagni delle ricerche di Varrone – nelle *Antiquitates* – sulla teologia tripartita e le sue relative critiche alla teologia mitica, critiche unite a quelle taglienti di Seneca alla teologia civile (cf. *De civ. Dei* 6, 3-12). Nel settimo, invece, egli prende criticamente le distanze dalla connivenza di Varrone con l'irrazionalità dei culti misterici di N. Pompilio – menzogne sublimite in leggenda (cf. *De civ. Dei* 7, 27-35). Valorizzazione con vaglio critico è quella a cui si assiste nell'avvincente libro “filosofico” che è l'ottavo: il pensiero di Platone, di Apuleio (demonologia nel *De deo Socratis*) e di Ermes Trimegisto (sull'idolatria) gli permettono di riandare all'origine della connivenza filosofico-teologica con il variegato mondo dei culti idolatrici del paganesimo. La verifica prosegue nel nono libro per completarsi nel decimo ove si situa il citato dibattito con Porfirio. Attraverso questo lungo percorso critico non viene mai meno nell'autore la stima delle autorevoli voci della cultura pagana antica e tardoantica. Egli invita perciò i pagani a porsi, insieme a lui, alla sequela di tali illuminanti autorità per rileggere profittevolmente la loro esperienza storica e trarne un legittimo ridimensionamento delle loro preconette obiezioni antichristiane. Non è l'intelligenza e l'esperienza dei pagani che Agostino ha di mira, bensì la pregiudiziale ideologica che a quell'intelligenza e a quell'esperienza è preclusa. Li troverà mai compagni nell'avventura della sua *confessio*? O troverai mai tra loro collaboratori e protagonisti di un analogo *opus magnum et arduum*?

ne" teurgica sembra giungere in lui come strategia sussidiaria in assenza di una via "vera": in essa, appunto, la ragione ripiega su una tecnica mito-poietica religiosamente orientata anziché disporsi in apertura invocativa rispetto all'iniziativa del *logos* divino. Ciò esigerebbe una *confessio* che la pregiudiziale ideologica impedisce, in forza del dualismo gnoseologico – tra ragione ed esperienza, tra verità e via – che introduce nella vita e nella dinamica conoscitiva della ragione.

Anche il primo libro delle *Confessiones*, ad uno sguardo più attento e filologicamente meno sprovveduto, attesta questa medesima disposizione nell'impostazione di pensiero del suo autore: una disposizione volta anche a discernere nel vasto mondo dell'intellettualità pagana i riferimenti filosofici contestualmente più consoni al dirsi della sua esperienza. Non è mancato, infatti, chi, ben lungi dalla vulgata dominante, ha saputo cogliere, con dovizia di documentazione filologico-testuale, il debito – finora insospettato – di Agostino nei riguardi di una tradizione di pensiero di cui avrebbe fatto tesoro per la sua *confessio*, pur non derivando dalla matrice platonica, notoriamente considerata la più vicina al cristianesimo del neoconvertito tra le filosofie pagane¹¹⁶.

Da quanto finora è emerso si comprende, insomma, che quelle obiezioni sono ridiscusse da Agostino come obiezioni da lui stesso sperimentate, vissute e sofferte a detrimento della riuscita della sua vita di uomo e della sua ragionevolezza nel ricercarne il senso. Coi manichei come con i platonici egli si rende interlocutore della loro ragione più che della loro pratica religiosa: scelta dettata anch'essa dalla sua espe-

¹¹⁶ Si fa riferimento, in maniera precisa, al pensiero antropologico che anima l'intero primo libro delle *Confessiones* nella dettagliata ricostruzione fatta da N. Cipriani: «Ecco, dunque, in sintesi – egli scrive – i beni naturali concessi da Dio all'uomo nell'infanzia e nella puerizia: esistenza, vita, sensibilità, istinto a conservare la propria incolumità e integrità fisica; gioia della verità e desiderio di non essere ingannato; la facoltà della memoria e del linguaggio, il diletto dell'amicizia; in breve: l'innata repulsione del dolore, dell'umiliazione e dell'ignoranza. Il quadro antropologico qui delineato – conclude esplicitamente al termine della sua ricognizione – ripeto, ha poco o niente a che fare col neoplatonismo; risente invece fortemente dell'aristotelismo e dello stoicismo; più precisamente ricalca il modello antropologico descritto nel libro quinto del *De finibus* di Cicerone e nelle opere di Varrone e da loro fatto risalire all'Antica Accademia tramite Antioco d'Ascalona» (N. Cipriani, *Il modello antropologico nel libro I delle Confessioni*, in *Le Confessioni di Agostino* [402-2002]: bilancio e prospettive, XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002, Studia Ephemeridis Augustinianum 85, Roma 2003, p. 426).

rienza di cercatore attratto dalla verità di una felicità non parvente, da una libertà sottratta all'irrazionalità di pratiche religiose funzionali al potere, da una conoscenza non asservita alla mistificazione del reale. Siamo, così, ricondotti contemporaneamente all'origine di un pensiero e al costituirsi di una personalità: quella stessa su cui s'innestano sinergicamente la testimonianza della sua *confessio* (*Confessiones*) e l'epopea del suo *opus magnum et arduum* (*De civitate Dei*). Con ciò, ha scritto R. Guardini, «è dato il primo tema del formarsi di Agostino, caratterizzato dal fatto [...] che questa forte, ma idealisticamente vagante ed esteticamente gaudente spiritualità venga condotta alla realtà; che trovi il nesso tra l'esistenza umana e la storia; che comprenda l'umiltà dell'essere umano, cioè dell'incarnazione, e assuma i compiti dell'etica, che, rivestita di realtà, cerchi la "perfezione", dal compimento della quale nasce la "felicità"»¹¹⁷.

Ora, in questa sorta di "fame di realtà", in questa ricerca di nessi e in questa sete di felicità, l'Agostino delle *Confessiones* come quello del *De civitate* s'imbatte in una cultura pagana costantemente inficiata da una diffusa e comune opzione preclusiva per la quale verità e via si trovano, sistematicamente e in linea di principio, divise.

L'itinerario di ricerca da noi percorso fin qui ci ha messo in grado di far luce sulle radici teoretiche di una tale preclusione. Con la stagione manichea e quella platonica Agostino "confessa" – abbiamo visto – di averne sofferto personalmente l'azione riduttiva e preclusiva sulla sua stessa ricerca; la sua esperienza lo abilita, così, ad individuare quelle radici e a evidenziarne i risvolti all'interno del suo dialogo critico intavolato coi pagani nel *De civitate*.

Abbiamo, dunque, rinvenuto con lui una triplice pregiudiziale: la prima di natura noetica che si risolve in un dualismo metafisico-antropologico che rende insormontabile nell'uomo la divisione tra anima e corpo; tale concezione agisce come fattore obiettante in direzione anti-cristiana sia nella visione manichea che in quella platonica: si tratta di un'obiezione di principio all'annuncio del *Verbum caro*.

Una seconda pregiudiziale di ordine speculativo opera una sorta di dualismo epistemico tra verità e felicità: essa, mentre frappone una notevole divisione tra la componente affettiva e quella razionalistica

¹¹⁷ R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, cit., p. 159.

dell'esperienza umana, comporta altresì una frattura di fondo – evidente nella cultura antica – tra ragione e religione. Ad Agostino, ovviamente, non sfugge la paternità eminentemente platonica di questa seconda pregiudiziale: la sua esperienza lo rende edotto quanto all'impossibilità per l'uomo di attingere una felicità vera dal momento che questa venga collocata sul piano astrattamente speculativo dell'idea. Anche qui, l'abbiamo potuto constatare, la verità saputa (*veritas*) permane priva di una sua percorribilità conoscitiva che la renda favorevolmente credibile nella sua fruibilità (*via*): di fronte ad una verità non godibile sta una felicità cui è sottratta la via della verità.

Nel suo dialogo a distanza con Porfirio l'Ipponate rivede, infine, erigersi una terza e più decisiva pregiudiziale contro la correlazione tra "patria" e "via", tra verità e metodo: quella di matrice ideologica in forza della quale viene perpetrata una patologica divisione gnoseologica tra ragione ed esperienza. In essa si dà, cioè, preminenza ad uno schema anziché al portato dell'esperienza. Essa impone così alla ragione un regime alternativo tra il credere e il sapere che investe al contempo filosofia e religione nel complesso e variegato mondo dell'antichità pagana. All'interno di questo triplice quadro dualistico di fondo possono convivere quietisticamente istanza scettica e istanza dogmatica. Agostino vi riconosce propriamente movenze caratterizzanti la sua ricerca personale prima di approdare allo sconvolgimento che lo vede protagonista nell'esperienza dell'annuncio cristiano del *Verbum caro*: sono proprio quelle movenze interrogative ed esigenziali sotto le quali vedrà erigersi le ragioni della sua cordiale adesione a tale annuncio.

Ciò che si è potuto rilevare nei tre momenti della disamina agostiniana è che il vescovo d'Ippona, più che armarsi di un incedere dialettico, abbia tratto maggior rigore da ragioni fondate e rinvenute nell'esperienza. Il dibattito sostenuto nel suo *De civitate* esibisce, dunque, le ragioni della sua *confessio* al cospetto dei pagani sollecitandoli a farsi, a loro volta, discepoli della loro esperienza. In questo senso, filosoficamente e storicamente rilevante, la sortita del Pincherle da cui abbiamo preso le mosse – secondo cui il *De civitate* «è anzi l'opera in cui "si confessa" di più, tanto compiutamente vi si manifesta, nella maturità avviata alla vecchiaia ma tuttora vigorosa e feconda, il suo genio» – ci si è presentata, ad una verifica testuale, teoreticamente fondata ed ermeneuticamente feconda.

Agostino, per quanto ci è stato possibile registrare, rilegge criticamente la sua esperienza al cospetto dei pagani sostenendo e adducendo presso di loro le ragioni che essa stessa gli ha procurato: in questo senso la polemica *contra paganos* costituisce il vertice della sua *confessio*. Inversamente e con identica legittimità, individua tra le menti più illuminanti della tradizione pagana l'urgenza di un'operazione analoga: una *confessio* che dia voce ad un'esperienza plurisecolare rimasta inascoltata – quando non addirittura inesplorata perché censurata – nella quale poter scorgere le movenze di un *intellectus quaerens fidem*. La triplice pregiudiziale che abbiamo ripercorso segnala, ai suoi occhi, uno stato esigenziale di emergenza del pensiero, del quale soffre la stessa *civitas*. L'impiantarsi dell'esperienza della *civitas Dei* su questo terreno esigenziale della ragione pagana, mentre segnala la peculiarità del contributo di Agostino e della sua *confessio*, è foriero di guadagni significativi per una fuoriuscita del pensiero dalle pregiudiziali che ne obnubilano l'avventura conoscitiva. Le stesse dinamiche vitali della *civitas hominis* potrebbero sortirne profitti vantaggiosi, a patto che la ragione che le governa si disponga ad un atto di sottomissione agli apporti insostituibili dell'esperienza, come *locus* di una razionalità nel pensare e del pensare. L'agostiniano "pensare de-civitate" include e prospetta – stante quella disposizione della ragione aperta all'esperienza – cotali profitti per la declinante *civitas* tardoantica.

Nel prossimo tratto del nostro percorso ci vediamo, pertanto, impegnati nel tentativo di reperire i termini e le modalità con cui l'esperienza si sia insediata come maestra e fonte delle ragioni che attraversano le due opere di Agostino fin qui considerate. Inversamente, si tratta di cercare i termini e le modalità con cui l'annuncio del *Verbum caro* si sia introdotto nella sua vicenda come fattore liberante rispetto alla triplice pregiudiziale e in quanto apportatore di unità esperibile fra verità e metodo. Ciò comporterà, infine, il chiederci come tale annuncio avrà contribuito a radicare il pensiero del vescovo d'Ippona sul locus appropriato dell'esperienza: quella stessa per la quale – e nella quale – egli avrà visto compiersi nella sua esistenza il *logos* contenuto nella forma propria del *genus locutionis* biblico: *ut quod semper est tunc fieri dicatur in aliquo, cum ab eo cognosci coeperit*. Di esso, infatti, ha scritto – a proposito dell'esegesi dei brani paolini in questione – che:

genere igitur locutionis solvitur quaestio¹¹⁸. Ora, attenendoci ad un tale criterio per la soluzione di quella *magna quaestio* che egli dice di essere diventato a se stesso¹¹⁹, contiamo di poter meglio evidenziare, di seguito, la linea di continuità tra la "confessio" delle *Confessiones* e quella propria del *De civitate*. Solo in questo invero esistenziale del *genus locutionis* – nella misura in cui si voglia, a rigore, essere fedeli al dettato dell'autore – si potrà parlare dell'esperienza in quanto locus della razionalità nel pensare.

3. L'UNITÀ DELL'ESPERIENZA E I SUOI "TESTIMONI"

Nei primi passi del secondo libro del *De civitate* si fanno ancora sentire gli echi dei trascorsi giovanili da retore – per di più manicheo – la cui sedicente razionalità era tutta centrata su un'inconsistenza del discutere, priva di un qualche approdo al vero e di una qualche via di esperibilità dei suoi significati. Lo stesso dibattito coi pagani ne risulta preventivamente condizionato: «Infatti – sottolinea Agostino – coloro che o non sono ancora capaci d'intendere ciò che si dice o sono tanto ostinati per opinione contraria che, quantunque abbiano inteso, non si arrendono (*etiamsi intellexerint, non oboediant*), costoro interloquiscono e, come è stato scritto, difendono idee ingiustificate e non si stancano di essere insolenti»¹²⁰. Così il vescovo d'Ipbona s'appresta ad intraprendere quella risposta ai pagani in cui consiste l'*opus magnum et arduum* che saranno i restanti 21 libri del *De civitate*. *Etiamsi intellexerint, non oboediant*: chi parla così dei pagani è, tuttavia, lo stesso che qualche pagina precedente al racconto della sua "conversione" e appena dopo quello entusiastico della vicenda del neoconvertito Mario Vittorino – per la quale *exarsi ad imitandum*¹²¹ – si sorprende esplicitamente "schiavo" dichiarando che «il nemico deteneva il mio volere e ne aveva foggato una catena con cui mi stringeva. Sì, dalla volontà perversa si genera la passione, e l'obbedienza alla passione genera l'abitudine, e l'acquiescenza all'abitudine genera la necessità. Con

¹¹⁸ *De div. quaest.* 69, 4; PL 40, 75.

¹¹⁹ *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (*Conf.* 4, 4, 9; PL 32, 697).

¹²⁰ *De civ. Dei* 2, 1; PL 41, 47.

¹²¹ *Conf.* 8, 5, 10; PL 32, 753.

questa sorta di anelli collegati fra loro, per cui ho parlato di catena, mi teneva avvinto una dura schiavitù (*dura servitus*)»; e di seguito, a commento del relativo brano paolino (*Gal* 5, 17), prosegue con giudizio: «l'esperienza personale mi faceva comprendere le parole che leggevo (*sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram*)... Non potevo più invocare la scusa di un tempo, quando solevo persuadermi che, se ancora mancavo di spregiare il mondo e servire te, era colpa dell'incerta percezione che avevo della verità. Ormai anche la verità era certa [...] Dovunque – conclude il testo delle *Confessiones* – facevi brillare ai miei occhi la verità delle tue parole, ma io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non al più, qualche frase lenta e sonnolenta»¹²². La parola capita e la verità certa non costituiscono ancora lo spazio di una verità personalmente esperita; così il richiamo di Agostino ai pagani – *etiamsi intellexerint, non oboediant* – lo ripone subitamente sugli stessi passi dell'esperienza della sua *confessio*: *sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram*. Chi, meglio di lui, può capirli e proprio a motivo di quell'esperienza?!

Scorrere le pagine delle *Confessiones* situate appena prima e appena dopo il racconto della conversione (siamo tra i libri VIII e IX dell'opera) costituisce occasione di un'autentica scoperta e di un notevole contributo nel nostro tentativo di rispondere ai quesiti appena formulati. Di fatto, esse sono da considerarsi decisive per meglio fissare i termini con cui l'autore stesso ha voluto significare, descrivere ed esprimere i fattori più rilevanti di quella che è da considerarsi l'esperienza decisiva di un'intera vita, delineando un orizzonte d'esistenza lungamente atteso, cercato e desiderato come, allo stesso tempo, evento ricapitolatore, ricreatore d'essere, volere e pensare. Quelle pagine e la loro articolazione generale – com'è stato ben rilevato a proposito del libro VIII – sono incentrate interamente su episodi e fatti che si sostanziano in una serie di incontri¹²³.

¹²² *Conf.* 8, 5, 10-12; PL 32, 753-754, *passim*.

¹²³ Così ce le presenta Luigi F. Pizzolato nella sua introduzione al testo: «La struttura del libro VIII è polarizzata attorno a tre episodi: incontro con Simpliciano; incontro con Ponticiano; scena "del giardino", inframmezzati da "ritardi" meditativi ed *exempla* (Mario Vittorino; i "continenti" di Treviri)» (L.F. Pizzolato, *Introduzione al libro VIII*, in Agostino, *Confessiones*, vol. III, libri VII-IX, a cura di G. Madec, L.F.

C'è innanzitutto da osservare che quel racconto è preceduto, contestualmente, dalla narrazione, da parte del vecchio Simpliciano, della conversione del grande retore M. Vittorino. Questi, in alternativa alla forma "privata", aveva preferito «professare la sua salvezza al cospetto della santa moltitudine» e «senza vergognarsi delle turbe insane», tanto che Agostino, memore della fama di lui tra il popolo romano, aggiunge: «ma chi era là, che non lo conosceva? Risuonò dunque di bocca in bocca nella letizia generale un grido contenuto: "Vittorino, Vittorino!!"; e come subito gridarono festosi al vederlo, così tacquero sospesi per udirlo. Egli recitò la sua professione della vera fede con sicurezza straordinaria. Tutti – annota ancora Agostino – avrebbero voluto portarselo via dentro al proprio cuore, e ognuno invero se lo portò via con le mani rapaci dell'amore e del gaudio»¹²⁴. Di fronte ad un simile racconto il retore Agostino – proprio come l'ultimo popolaro presente – si vede attratto dalla testimonianza del suo collega più famoso fino a sentirsi "ardere dal desiderio d'imitarlo". La sicurezza della professione pubblica della fede cristiana viene a risaltare ulteriormente nelle scelte "professionali" che l'insigne maestro opera a seguito dell'editto – emanato nel giugno del 362 – col quale l'imperatore Giuliano proibisce ai cristiani d'insegnare letteratura e oratoria: «Vittorino, inchinandosi alla legge, aveva preferito abbandonare la scuola delle ciance anziché la tua Parola, che rende "eloquente la lingua dei bambini". A me però – commenta personalmente Agostino – non parve che qui la sua forza d'animo fosse stata superiore alla sua fortuna, poiché vi trovò l'occasione per dedicarsi interamente a te (*invenit occasionem vacandi tibi*). A tanto aspiravo io pure (*cui rei ego suspirabam*), impacciato non dai ferri della volontà altrui, ma dalla ferrea volontà mia»¹²⁵. Ora, se la questione viene subordinata all'*invenire occasionem vacandi tibi*, la resistenza di Agostino viene tuttavia collocata nell'ambito della sua stessa volontà, ancora schiava di quella *dura servitus* da cui tarda e stenta a liberarsi di sua iniziativa. Dinanzi alla testimonianza di Vittorino gli si palesa quello che costituisce un vero e proprio dissidio interiore, quello tra *duae voluntates* e per il quale

Pizzolato, M. Simonetti, trad. di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, 1994, p. 232).

¹²⁴ Conf. 8, 2, 5; PL 32, 751.

¹²⁵ Conf. 8, 5, 10; PL 32, 753.

«la volontà nuova, che aveva cominciato a sorgere in me, volontà di servirti gratuitamente e goderti, o Dio, unica felicità sicura, non era ancora capace di soverchiare la prima, indurita dall'anzianità»; cosicché le "due volontà", la vecchia e la nuova, *confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam*¹²⁶.

Ciò cui assistiamo in questo primo passaggio del racconto agostiniano è, certamente per noi, un poter andare all'origine del *etiamsi intellexerint, non oboediant* rivolto ai pagani (*De civitate Dei*) attraverso e in forza della sua esperienza personale. La questione centrale è tuttavia poter sorprendere in questo conflitto delle *duae voluntates* il nucleo genetico di quei dualismi, da noi indicati nel precedente paragrafo, che Agostino trae dalla polemica coi manichei, dalle letture dei testi platonici e approfondisce nel suo dialogo con Porfirio: è in questo conflitto, tutto situato nell'alveo dell'io, che si radicalizzano e approfondiscono il dualismo metafisico-antropologico (tra anima e corpo) che sottende la pregiudiziale noetica, quello epistemico (tra verità e felicità) in cui si specifica la pregiudiziale speculativa e quello gnoseologico (tra ragione ed esperienza) che rappresenta il fulcro della pregiudiziale ideologica così significativamente rilevata da Agostino nelle posizioni porfiriane sul cristianesimo. Questo approfondirsi e radicalizzarsi delle tre pregiudiziali consiste propriamente nel loro trarre linfa patogena da uno stato di *servitus* che colpisce la libertà stessa del soggetto umano nell'esercizio della sua ragione. La spiegazione data dal *De civitate* a proposito dell'atteggiamento dei pagani – *etiamsi intellexerint, non oboediant* – cede il passo all'ulteriore radicalità della sentenza di Agostino nell'osservare la dinamica stessa della sua personale esperienza: «Qui ormai non ero più io (*ibi enim magis iam non ego*), perché subivo piuttosto contro voglia, anziché agire volontariamente»¹²⁷. Certamente e – questo è rilevante osservarlo – sotto il credito conferito all'esperienza, Agostino risulta al contempo più severo ed esigente con se stesso che neanche coi pagani: il suo, con ciò, non appare un atteggiamento ideologicamente compromesso, bensì teoreticamente più rigoroso quanto al riconoscimento del vero. Non sarà infatti una pura e semplice operazione di *maquilla-*

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Conf. 8, 5, 11; PL 32, 753.

ge etico-speculativo quella che potrà liberare l'io da quella *dura servitus* cui soggiace nel tessuto vitale delle sue cellule: è evidente, nel testo del racconto, quanto poco egli si trovi a contare sulla migliore delle "buone volontà". Nell'arduo tentativo di ritrovare un'unità dell'io dalle ceneri della sua stessa dispersione, il racconto della conversione di M. Vittorino gli è di conforto e di provocazione al contempo: *exarsi ad imitandum*. La questione dell'unità dell'esperienza, cercata da Agostino, trova in quella del collega, pure neoplatonicamente influenzato, il suo più pertinente fattore esplicativo; non casualmente, quanto alla narrazione dell'intera vicenda, egli stesso sottolinea questo come il vero intento dell'anziano e saggio vescovo, «lo scopo per il quale Simpliciano me l'aveva narrata»¹²⁸.

L'atto liberatorio per il quale Vittorino professa pubblicamente la sua fede, deliberando di abbandonare il suo legame con "la scuola delle ciance" (*amplexus loquacem scholam deserere*), non viene imputato, infatti, ad una certa qual "forza di volontà" del retore romano. Il suo rapporto con Simpliciano appare come un fattore dinamico di progressiva liberazione del vero nell'ambito della sua esperienza; ne fa fede dapprima la confidenza della sua avvenuta conversione al vecchio e saggio vescovo (*dicebat Simpliciano non palam, sed secretius et familiarius: "Noveris me iam esse Christianum"*¹²⁹). Questi ne smaschera la parzialità menzognera: il retore famoso, pur non negando le sue nuove convinzioni cristiane, resiste tuttavia alla pubblica professione nella Chiesa poiché, per vergogna, *amicos enim suos reverebatur offendere*. La sua notorietà lo sottomette ancora alla prova dell'inveterato orgoglio "professionale". L'amichevole e ripetuta sentenza di Simpliciano – «Non lo crederò né ti considererò nel numero dei cristiani fin-

¹²⁸ Conf. 8, 5, 10; PL 32, 753. L'acume di Simpliciano nel vedere la pertinenza dell'esperienza di M. Vittorino allo status dell'esperienza di Agostino non è secondaria rispetto ai risvolti che l'episodio avrà nel percorso per il quale maturerà in questi a conversione, la decisione e l'avvenimento del battesimo cristiano, in unione col suo amico Alipio: «Si avrebbe torto, in ogni caso – spiega G. Madec – ad immaginare che l'avvenimento rivestisse per Agostino un'importanza secondaria. Dice chiaramente che si tratta di una "rinascita" in Dio, vale a dire dell'inizio di una vita completamente nuova. E l'esempio di Mario Vittorino, che egli racconta nel libro VIII delle *Confessiones*, mostra che la decisione non era scontata per un intellettuale influenzato dal neoplatonismo» (G. Madec, *La patria e la via*, cit., p. 51).

¹²⁹ Conf. 8, 2, 4; PL 32, 750.

ché non ti avrò visto nella Chiesa di Cristo (*nisi in Ecclesia Christi videro*)»¹³⁰ – fa emergere presto, sotto la "pressione" del familiare invito, il cuore della vicenda: «si sentì reo di un grave delitto ad arrossire dei sacri misteri del tuo umile Verbo (*de sacramentis humilitatis Verbi tui*), quando non arrossiva dei sacrilegi di demoni superbi, da lui superbamente accettati e imitati. Perso il rispetto verso il suo errore, e preso da rossore verso la verità (*depudit vanitati et erubuit veritati*), all'improvviso e di sorpresa (*subitoque et inopinatus*), come narrava Simpliciano, disse all'amico: "Andiamo in chiesa, voglio farmi cristiano" (*eamus in ecclesiam: Christianus volo fieri*)»¹³¹. L'episodio riecheggia nella coscienza e nella memoria di quello stesso Agostino che ci ha già fatto sapere, quanto a Cristo Verbo di Dio, che «quel nome del salvatore mio, del Figlio tuo, nel latte stesso della madre, tenero ancora il mio cuore aveva devotamente succhiato e conservava nel suo profondo. Così qualsiasi opera ne mancasse, fosse pure dotta e forbita e veritiera, non poteva conquistarmi totalmente (*non me totum rapiebat*)»¹³². Ciò che manca ad Agostino non è appena una religiosità riferita a Cristo o la devozione a Lui, così come non mancano, ormai, a M. Vittorino: solo, l'esperienza di quel dualismo interna al suo io non è, con ciò, ancora risolta verso una sua effettiva unità. Quel nome e quella devozione soggiacciono ancora alla forma asservita di un io diviso per la *dura servitus* di quel dualismo di cui l'Ipponate racconta.

La riserva del retore romano (alla pubblica professione cristiana nella Chiesa) e la resistenza del retore africano (che non cede alla verità che, pure, *iam enim et ipsa certa erat*) si sovrappongono suggestivamente nel racconto delle *Confessiones*, evidenziando la comune urgenza di un'unità dell'esperienza che stenta ad insediarsi per via di uno sforzo etico della volontà: appare chiaro infatti che è proprio da

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Conf. 8, 2, 4; PL 32, 751.

¹³² Conf. 3, 4, 8; PL 32, 686. L'Agostino del *De civitate Dei* non sembra disposto a fare sconti esegetici su quest'evidenza affettiva e autobiografica quando, a commento delle traduzioni codificate dei testi veterotestamentari, fa notare che – in relazione all'espressione "Esulterò in Dio, mio Salvatore" – «i codici, i quali hanno interpretato: "Esulterò in Dio, il mio Gesù", siano da preferirsi a quelli che, traducendo il termine latino, non hanno usato quel nome che ci è così caro e dolce nominare (*nomen ipsum... quod est nobis amicus et dulcius nominare*)» (*De civ. Dei* 18, 32; PL 41, 591). Ma cf. anche: *De civ. Dei* 18, 51, 2.

questa volontà – divisa e asservita – che deriva originariamente l'obiezione da rimuovere. Che non si tratti piuttosto di un fattore esterno a poter sortire una tale liberazione a vantaggio della libera volontà medesima?!

Abbiamo qui, certamente, l'opportunità di collocare i confini entro i quali poter rinvenire la risposta ai quesiti che ci siamo proposti in apertura: cercare, cioè, i termini e le modalità con cui l'annuncio del *Verbum caro* si sia introdotto nella vicenda come fattore liberante rispetto alla triplice pregiudiziale – già da noi precedentemente individuata – e in quanto apportatore di unità esperibile fra verità e metodo.

La testimonianza di M. Vittorino nelle ragioni del vecchio Simpliciano sembra aprire la strada ad un'effettiva liberazione possibile: questi, osserva infatti Agostino, «per esortarmi poi all'umiltà di Cristo (*ut exhortaretur ad humilitatem Christi*), celata ai sapienti e rivelata ai piccoli, evocò i suoi ricordi di Vittorino [...] Quanto mi narrò dell'amico – aggiunge – non tacerò (*non silebo*), poiché offre l'occasione di rendere grande lode alla tua grazia (*habet enim magnam laudem gratiae tuae confitendam*)»¹³³. Se si raffronta questo incipit del racconto col suo finale, si può osservare come Agostino si trovi a percorrere a ritroso i tratti della coscienza con cui Simpliciano gliene fa parola: infatti, l'*exarsi ad imitandum* – riferito nel finale da Agostino per esprimere il desiderio che il racconto ha acceso in lui, d'imitare l'esperienza di Vittorino – evoca direttamente l'*ad humilitatem Christi* cui il vecchio vescovo intende esortare la sua attenzione. Agostino, nello scorrere del racconto, fa progressivamente suo il contenuto dell'intento di Simpliciano: imitare Vittorino significherà dunque immedesimarsi nell'esperienza della *humilitas Christi* cui è sospeso il senso stesso della sua testimonianza. Così, il destinatario del racconto (Agostino) si ritrova destinatario della comune testimonianza sia del vecchio Simpliciano (che gliene fa parola) che di quella del retore Vittorino: entrambe sono interamente polarizzate sulla *humilitas Christi*. Ciò che l'autore non intende tacere (*non silebo*) è proprio questa, così la ragione per cui non intende tacerla è perché solo l'esperienza della *humilitas Christi* è motivo per avere *magnam laudem gratiae tuae confitendam*. Dall'incontro amichevole con Simpliciano e dal suo racconto

¹³³ Conf. 8, 2, 3; PL 32, 750.

della conversione di Vittorino il retore Agostino trae occasione per esperire la stessa *humilitas Christi* nella quale risiede il vero motivo per “confessare” *magnam laudem gratiae tuae*. Con ciò egli si trova a identificare, nello stesso tempo e per la medesima esperienza, la *humilitas Christi* come *gratia tua*.

Non sarà, dunque, la sua “buona volontà” a vincere la “cattiva”, ma entrambe si ritroveranno, di lì a poco, “vinte” da questo fattore “esterno” – quella *humilitas Christi* che tutta consiste come incondizionata *gratia tua* – che le polarizza entrambe su di sé attraverso l'inequivocabile veicolo dei suoi stessi “testimoni”.

Agostino lo attesta con una chiosa interrogativa dalla risposta perentoria: «Cosa avviene dunque nell'anima, per cui gode maggiormente (*amplius delectatur*) di trovare o riavere (*inventis aut redditis*) quanto ha caro (*quas diligit*), che se lo avesse sempre conservato? Lo conferma la testimonianza di molte altre circostanze, ogni luogo è pieno di testimoni che proclamano (*plena sunt omnia testimoniis clamantibus*): “È così” (*ita est*). Trionfa il generale vittorioso (*triumphat victor imperator*), che non avrebbe vinto senza aver combattuto (*nisi pugnasset*): e quanto maggiore fu il pericolo nella battaglia (*in proelio*), tanto maggiore è la gioia del trionfo (*tanto est gaudium maius in triumpho*)»¹³⁴. Se proviamo a chiederci di quale “combattimento” (*pugnasset*) egli stia parlando, di quali siano i poli contendenti di una simile “battaglia” (*in proelio*) e di quale sia il “trionfo” (*in triumpho*) che il testo profila, si è lecitamente portati a ricondurre il tutto a quel dissidio delle *duae voluntates meae* di cui Agostino dirà appena dopo (nel successivo cap. V sulla scorta dell'insegnamento paolino di Gal 5)¹³⁵ e a situarne i signifi-

¹³⁴ Conf. 8, 3, 7; PL 32, 752.

¹³⁵ La stessa forma espressiva, come lo stile che il testo presenta, riflettono, anche foneticamente, la tensione dell'animo dell'autore. La tecnica linguistica e l'arte retorica di Agostino sembrano quasi “esaltarsi” nei vari giochi linguistici con cui il dissidio si ritrova modulato sul piano dell'espressione fonetica. Una documentazione veramente magistrale di questo “lavoro” di Agostino, una ricostruzione filologicamente dettagliata dei vari passaggi con cui il testo lo realizza si possono trovare in P.F. Moretti, *Agostino e la scuola. L'utilitas della formazione scolastica e la prosa delle Confessiones*, in *Agostino a scuola: letteratura e didattica. Atti della giornata di studio di Pavia* (13 novembre 2008), a cura di F. Gasti - M. Neri, «Testi e studi di cultura classica 43», Pisa 2009, pp. 19-55 (cf. pp. 48-54 per i riferimenti specifici ai libri VIII e IX dell'opera).

cati all'interno dei due principali "nervi scoperti" per la sua esperienza, costituiti dalla carriera professionale e dall'attrattiva sessuale: forme, entrambe, di quei legami col mondo per i quali "l'uomo vecchio" resiste al "nuovo". In questo stato di cose l'esperienza della *dilectio* appare ancora ben lontana; più che un "combattimento" quello a cui Agostino soggiace è descritto come una sorta di sonnolenza: un sonno che è della ragione non meno che della volontà rispetto al vero¹³⁶. In realtà il testo ci dà modo – ancora – di segnalare un livello ulteriore di significato sul quale si decide l'esperienza del conflitto delle "due volontà" e della *dura servitus* cui l'io stesso soggiace. Se questa è introdotta e determinata da quell'*inimicus* che *mihi catenam fecerat et constrinxerat me*¹³⁷, con l'esperienza di san Paolo – la cui rilettura Agostino deve proprio alla sua amicizia con Simpliciano – egli smaschera la sua situazione come "legge del peccato" che «è la forza dell'abitudine, che trascina e trattiene l'anima anche suo malgrado in una soggezione meritata, poiché vi cade di sua volontà. "Chi" – si chiede echeggiando *Rm* 7 – avrebbe potuto liberarmi, nella mia condizione miserevole, "da questo corpo mortale, se non la tua grazia (*nisi gratia tua*) per mezzo di Gesù Cristo signore nostro (*dominum nostrum*)"?»¹³⁸. I termini del combattimento del quale si vede protagonista la libertà del "confessore" Agostino sono situabili proprio tra quella inimicizia (*inimicus*) e questa "signoria" (*dominum nostrum*); nell'ordine della prima la volontà si vede costretta come *dura servitus*, in compagnia della seconda essa si scopre liberata ad opera di un "chi" identificato con *gratia tua per Iesum Christum*. Un tale orizzonte stabilisce i termini del vero "combattimento". In questa prospettiva ulteriore, allora, la sonnolenza dell'abitudine trapassa in combattimento: è dunque da interpretare come fenomeno ancora interno alla *dura servitus* quello stato della volontà per

¹³⁶ Cf. *Conf.* 8, 5, 12. «*Somnolentus* – fa notare in proposito P.F. Moretti – è utilizzato per creare una coppia ecolalica, che efficacemente esprime le sue esitazioni: egli non sa che cosa ribattere a Cristo se non parole *LENTE*, quasi "vischiose", e *somnoLENTE*, invischiate nel sonno. Ribadisce qui la somiglianza fra la propria condizione e quella di un dormiente, già sviluppata nel passo precedente. E nella risposta a Cristo, in quel *modo modo* ("fra poco, fra poco") che in realtà non ha *modum* ("misura, fine"), troviamo un gioco di parole che fa aggancio sull'omofonia di avverbio e sostantivo» (P.F. Moretti, *Agostino e la scuola*, cit., p. 50).

¹³⁷ *Conf.* 8, 5, 10; PL 32, 753.

¹³⁸ *Conf.* 8, 5, 12; PL 32, 754.

cui «io ero sì persuaso della convenienza di concedermi al tuo amore, anziché cedere alla mia passione; ma – conclude Agostino – *illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat*»¹³⁹. L'alternativa gioca sul fatto che la volontà si vede ancora soggiacente ad una sorta di autoreferenzialità nella quale essa sola, con la sua abitudine sonnolenta, costituisce il baricentro di un moto che l'avviluppa su se stessa, senza alcuna prospettiva di relazione recettiva che ne liberi la prospettiva e l'azione. Il regime di abitudine coincide con le coordinate di un'alternativa schiavizzante totalmente interna alla volontà. Quello che è qui descritto null'altro è che il risolto esistenzialmente toccante di una volontà ultimamente sola con se stessa; rimane tuttavia lo spazio per un'estrema apertura di domanda – sotto forma di istanza invocativa – con la quale si chiude la parte dedicata al racconto della conversione di Vittorino aprendo tutt'altro orizzonte di pensiero: «Ebbene, Signore, agisci, svegliaci e richiamaci (*excita et revoca nos*), accendi e rapisci, ardi, sii dolce. Amiamo, corriamo (*amemus, curramus*). Non è forse vero che molti risalgono a te da un Tartaro di cecità ancora più profondo di Vittorino? Eppure si avvicinano e sono illuminati al ricevere la tua luce (*recipientes lumen*), e quanti la ricevono (*qui recipiunt*), ricevono da te il potere di divenire tuoi figli (*accipiunt a te potestatem, ut filii tui fiant*)»¹⁴⁰.

Qui l'attingimento di un fattore esterno viene a costituire l'unica prospettiva plausibile per una tenuta unitaria dell'esperienza. Ciò che occorre registrare è che Agostino, sotto l'azione dei fatti conosciuti, per la testimonianza di Simpliciano, nella sorpresa attraente del racconto sul neoconvertito collega Vittorino, si ritrova in una inversa posizione di pensiero per la quale non si perita più di cercare una "via a Dio" né s'impegna in alcuno sforzo ascensivo – di volontà o intelletto – verso il divino. I verbi da lui usati sono eloquenti in proposito: egli si vede nella posizione di coloro che si "dispongono a ricevere luce" (*recipientes lumen*) da Dio e che si trovano a riceverla (*qui recipiunt*) proprio accogliendo "da Lui" (*accipiunt a te*) il "potere" di divenire "figli" (*ut filii tui fiant*). Si tratta di una letterale inversione di moto che rileva un significativo rovesciamento dell'orizzonte teoretico di tutta la

¹³⁹ *Ibid.* Sui motivi linguistici su cui Agostino gioca in questo passo (v. *placebat/libebat, vincebat/vinciebat*) in modo che risulti anche fonicamente il contenuto della tensione esperita: cf. P.F. Moretti, *Agostino e la scuola*, cit., p. 49.

¹⁴⁰ *Conf.* 8, 4, 9; PL 32, 752.

prospettiva con cui egli concepisce se stesso come anche il resto del suo racconto fino al termine del libro ottavo: l'uomo Agostino recepisce quelle testimonianze scoprendosi a sua volta nella posizione di beneficiario rispetto a Dio, da cui invoca su di sé quell'opera benefica che finora ha invece atteso ed esigito da sé, per via di volontà o intelligenza, sebbene anche "in nome di Dio". Tutto quanto ha finora contato di raggiungere e attingere su Dio mediante – e in forza di – se stesso, ora si dispone a riceverlo, in qualità di destinatario, come opera benefica di cui Dio solo può meritare di essere competente; è questo il senso della serie di invocativi rivolti a Dio (*Domine*): *fac, excita et revoca nos, accende et rape, flagra, dulcesce*. I successivi *amemus, curramus* sono atti conseguenti ad una "paternità" cui, solo, è riconosciuta la legittimità di costituire "figli" in quanto destinatari di *potestas*. La *confessio* di Agostino vede profilarsi e costituirsi la possibilità legittima di un'unità dell'esperienza proprio attorno a questa paternità nella prospettiva di una ulteriore "figliolanza" (*ut filii tui fiant*); un fattore "esterno" agisce, dunque, come principio di riformulazione interna del soggetto stesso della *confessio*. Questi, in altri termini, si scopre beneficiario di un'opera "ricostituente" la cui collocazione è situata su di un piano incondizionato e irriducibile alla "inimicizia" che *mibi catenam fecerat et constrinxerat me*: per tale ragione quell'opera merita di essere qualificata come *gratia tua*.

Il prosieguo del racconto, nelle pagine dei capitoli successivi, conferma e rafforza, documentandola con le testimonianze e i fatti che popolano il testo agostiniano, questa nuova prospettiva per la quale – ora sì – la vicenda si colora dei toni di un combattimento, con alterne vicende, prima della vittoria finale. Con questi motivi si apre, infatti, l'esposizione dei due racconti di Ponticiano alla presenza di Agostino, con il suo inseparabile amico Alipio e prima del noto episodio "del giardino".

La descrizione è quella di un Agostino impegnato a svolgere le cose solite (*agebam solita*) ma con ansia crescente (*crescente anxietudine*) in mezzo alla quale trova anche spazio la frequentazione della Chiesa – *frequentabam ecclesiam tuam*¹⁴¹ – senza che ciò apporti un cambiamento

¹⁴¹ *Conf.* 8, 6, 13; PL 32, 754. L'annotazione di Agostino ha, nella loro sottigliezza, risvolti significativamente rilevanti. Non è sul piano della pratica culturale legata alla

reale dei termini della questione. L'arrivo di Ponticiano – conterraneo di Agostino e ben inserito in palazzo (*in palatio militans*) – polarizza l'attenzione degli amici su due racconti i cui fatti e protagonisti determinano in Agostino quello che andiamo delineando come un mutamento di moto, di assetto della sua persona e della sua esperienza¹⁴²: innanzitutto la storia dell'eremita egiziano Antonio, poi quella – correlata – dei tre amici funzionari imperiali di Treviri¹⁴³.

Nei due contesti sono presenti osservazioni di Agostino particolarmente utili per individuare gli elementi essenziali alla nostra disamina teoretica. I fatti della *Vita Antonii* narrati da Ponticiano al cospetto dei due amici trovano l'intrepido Agostino nella medesima disposizione

frequentazione dei riti cristiani che l'esperienza di Agostino trova il suo punto di svolta. Non solo; l'annotazione, se riletta alla luce del precedente racconto della conversione di Vittorino, lascia trasparire il richiamo di Simpliciano alla necessità di vederlo in chiesa perché gli risulti credibile la sua dichiarazione di conversione – *Non credam nec deputabo te inter Christianos, nisi in Ecclesia Christi videro* – dichiarazione che, nel seguito, si corrobora con l'esplicita deliberazione – *Eamus in ecclesiam: Christianus volo fieri*. La sottile osservazione di Agostino, che si vede frequentatore della Chiesa, ma ancora con ragioni prive di radici nell'ordine della sua esperienza personale (dunque ancora un po' "esteriori"), richiama con assonanza quella che per il retore romano esprime l'urgenza di una più piena coscienza di senso rispetto a ciò che la pratica culturale – che nelle chiese si svolge – veicola: «Sono dunque i muri a fare i cristiani? (*Ergo parietes faciunt Christianos?*)» (*Conf.* 8, 2, 4; PL 32, 750-751, *passim*). Il percorso – identico sebbene in senso inverso – seguito da Agostino e Vittorino rivela così l'identico insediarsi della *gratia* con cui la *humilitas Christi* realizza in entrambi quell'unità dell'esperienza che conferisce senso compiuto alla loro ricerca, dischiudendo loro una diversa paternità di vita e di pensiero: *accipiunt a te potestatem, ut filii tui fiant*.

¹⁴² Lo stesso Agostino presenta il racconto adducendone il motivo al cambiamento che esso ha apportato in lui: «Ora – recita il testo delle *Confessiones* – narrerò come tu mi abbia liberato (*quemadmodum me exemeris*) dalla catena del desiderio dell'unione carnale, che mi teneva legato e così strettamente, e della schiavitù degli affari secolari» (*Conf.* 8, 6, 13; PL 32, 754). Chi scrive narra, evidentemente, di un'azione che lo vede destinatario oggettivo (*me*) e che ha nel "tu" di un "altro" il suo soggetto attivo (*exemeris*).

¹⁴³ I due racconti ad opera di Ponticiano avrebbero una loro diretta connessione nell'intento che lo anima. Il racconto di Agostino riferisce anche della presenza sul tavolo, ov'è ambientato l'episodio, del testo di san Paolo (*Lettera ai Romani*). Ora, secondo Luigi F. Pizzolato il discorso di Ponticiano sarebbe caduto su Antonio «perché la presenza inaspettata del "libro" sacro sul tavolo di Agostino avrebbe ricordato a Ponticiano il clima analogo dell'incontro col "libro" da parte dei "continenti" di Treviri [...] per far capire la conversione di quei personaggi, egli doveva prendere le mosse da Antonio e dalla sua vita» (L.F. Pizzolato, *Commento al libro VIII*, in Agostino, *Confessioni*, vol. III, libri VII-IX, cit., p. 264).

di mente precedentemente rilevata nella rilettura dei testi paolini: *sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram*¹⁴⁴. L'esperienza personale riaffiora in lui come *locus* nell'ambito del quale si verifica una reale intelligenza di ciò che si trova ad ascoltare: «Anche noi – rileva in conclusione – eravamo stupefatti (*stupebamur autem*) all'udire “le tue meraviglie” (*tua mirabilia*) potentemente attestate (*testatissima*) da una memoria così recente (*tam recenti memoria*), quasi ai nostri giorni (*prope nostris temporibus*), e operate nella vera fede della Chiesa cattolica (*in fide recta et catholica Ecclesia*). Tutti eravamo meravigliati (*omnes mirabamur*): noi, per quanto grandi, lui per non essere giunte al nostro orecchio»¹⁴⁵. La “quasi contemporaneità” dei fatti narrati (*prope nostris temporibus*), acuita dalla vivida memoria (*tam recenti memoria*) nella quale i fatti sono esperiti, rileva l'ineccepibilità di una testimonianza (*testatissima*) che introduce i presenti all'esperienza di uno stupore (*omnes mirabamur*) la cui paternità esplicativa è tutta collocata al di là dei testimoni medesimi (*tua mirabilia*) che ne veicolano l'avvenimento: essa è recepita propriamente *in fide recta et catholica Ecclesia*.

Non i muri, dunque, ma l'esperienza di questo stupore caratterizza quella *Ecclesia* la cui “fede” è dichiarata *recta et catholica* in quanto consiste, inopinatamente ed esclusivamente, nel riconoscimento stupito dei *mirabilia tua*. Agostino s'avvede qui dell'unica condizione nell'ordine della quale egli potrà pervenire alla liberazione dai due massimi ostacoli che lo tengono incatenato: appunto, dal *vinculo quidem desiderii concubitus* e dalla *saecularium negotiorum servitute*. Essa sarà opera “tanto grande” (*tam magna*) quanto “inaudita” (*inaudita nobis*) poiché – essa stessa – parte delle «tue meraviglie operate nella vera fede della Chiesa cattolica» (*mirabilia tua*). Sono infatti questi *mirabilia tua* ad essere ormai, anche al suo cospetto, *testatissima*: sono essi a chiedere il semplice atto di un suo riconoscimento anziché un inturgidimento etico della sua forza di volontà, proprio quella per la quale – dinanzi alla testimonianza di Vittorino – si è già detto «impacciato non dai ferri della volontà altrui, ma dalla ferrea volontà mia. Il nemico deteneva il mio volere e ne aveva foggato una catena con cui

¹⁴⁴ Conf. 8, 5, 11; PL 32, 753.

¹⁴⁵ Conf. 8, 6, 14; PL 32, 755.

mi stringeva»¹⁴⁶. Quell'atto sopraggiungerà come coronamento in lui dell'opera che quei fatti, attraverso quelle testimonianze così “contemporanee” (*tam recenti memoria et prope nostris temporibus*) ed entro l'esperienza di stupore che avranno ingenerato (*mirabilia tua*), realizzeranno come avvenimento di vero cambiamento: *stupebamur autem... omnes mirabamur*. L'esperienza personale di Agostino è attestata sul fenomeno di una testimonianza (la persona e i fatti relativi alla sua vita) i cui significati più rilevanti e rilevabili ai suoi occhi umani sono al contempo la contemporaneità del suo verificarsi come anche il diffuso e rinnovato stupore che arreca.

Il secondo racconto di Ponticiano, relativo ai “continenti di Treviri”, sorprende Agostino nel suo *vinculo quidem desiderii concubitus*: anche in esso è centrale la lettura dei brani della *Vita Antonii*, che risulta decisiva per la deliberazione dei due funzionari imperiali di dedicarsi totalmente a Dio dopo l'incontro con «alcuni tuoi servitori poveri di spirito, di quelli cui appartiene il regno dei cieli»¹⁴⁷. Il testo delle *Confessiones* ci dà modo di rilevare tre passaggi di notevole portata teoretica, non riducibile – a giudicare dalla ricostruzione che egli stesso ci offre – agli stretti limiti della questione relativa alla “continenza sessuale”. Questa irriducibilità risulta per altro confermata dal fatto che la questione che la lettura pone ai due funzionari riguarda precipuamente non la forma ma il senso stesso del loro servizio professionale all'imperatore¹⁴⁸; ciò che Agostino trattiene di quel racconto è subito paragonato, in analogia, al suo antico desiderio di conti-

¹⁴⁶ Conf. 8, 5, 10; PL 32, 753.

¹⁴⁷ Conf. 8, 6, 15; PL 32, 755. Anche qui, come nel caso precedente, ciò che è letto in ciò che è scritto trova in ciò che accade (incontri con testimoni e relativi fatti) la sua esplicazione adeguata poiché rinvenuto come esperibile in una dimensione di contemporaneità vissuta.

¹⁴⁸ «Dimmi, di grazia – chiede uno dei due all'amico – quale risultato ci riproiettiamo (*quo ambimus pervenire*) da tutti i sacrifici che stiamo compiendo? Cosa cerchiamo, a quale scopo prestiamo servizio? Potremo sperare di più (*maiorne esse poterit spes nostra*), a palazzo, del rango di amici dell'imperatore (*amici imperatoris*)? E anche una simile condizione non è del tutto instabile e irta di pericoli? E quanti pericoli non bisogna attraversare per giungere a un pericolo maggiore? E quando avverrà che ci arriviamo? Invece “amico di Dio” (*amicus autem Dei*), se voglio, ecco lo divento subito (*ecce nunc fio*)» (Conf. 8, 6, 15; PL 32, 756). La conclusione (*ecce nunc fio*) torna a sottolineare, nella memoria di Agostino, la dimensione di contemporaneità dell'esperienza della “mutatio”: da amici dell'imperatore (*amici imperatoris*)

nenza: non l'oggetto del desiderio in questione (la carriera o la continenza sessuale) è l'importante, bensì la dinamica e i termini di quella *mutatio* per cui i due sono sorpresi nel passare da uno stato intenzionale, basato sul proprio proposito e sullo sforzo morale correlato, ad uno, per così dire, "soddisfazione" attuale. I tre passaggi ruotano proprio attorno alla paternità che presiede al fenomeno di questa *mutatio* che lo stesso Agostino vedrà di lì a poco realizzarsi in lui "in giardino" e per il quale assumono centralità i fatti, gli incontri, i racconti, i testimoni (*plena sunt omnia testimoniis clamantibus*).

Il primo – leggibile al paragrafo 15 del libro ottavo delle *Confessiones* – è relativo alla lettura della vita di Antonio da parte dei due funzionari esposta da Ponticiano. Di uno dei due Agostino dice che «parlava e nel delirio del parto di una nuova vita (*turbidus parturitione novae vitae*) tornò con gli occhi sulle pagine. A mano a mano che leggeva un mutamento avveniva nel suo intimo, ove tu vedevi (*et legebat et mutabatur intus ubi tu videbas*) e la sua mente si svestiva del mondo, come presto apparve. In leggere (*dum legit*), in quel rimescolarsi dei flutti del suo cuore (*et volvit fluctus cordis sui*), a un tratto ebbe un fremito, riconobbe la soluzione migliore e risolse per quella (*discrevit decrevitque meliora*). Ormai tuo (*iamque tuus*), disse all'amico suo: "Io ormai ho rotto con quelle nostre ambizioni. Ho deciso di servire Dio, e questo da quest'ora (*ex hac hora*). Comincerò in questo luogo (*in hoc loco*). Se a te rincresce d'imitarmi, tralascia d'ostacolarmi". L'altro rispose che lo seguiva per condividere con lui l'alta ricompensa di così alto servizio. Ormai tuoi entrambi (*ambo iam tui*) – conclude Agostino – cominciavano la costruzione della torre, pagando il prezzo adeguato, e cioè l'abbandono di tutti i propri beni per essere tuoi seguaci (*relinquendi omnia sua et sequendi te*)»¹⁴⁹. La *nova vita* che s'insedia non si verifica a motivo di cose diverse che s'aggiungano o si sottraggano a quanto già i due facciano o possiedano (*omnia sua*), ma in quanto essi stessi si scoprono "suoi" (*iamque tuus... ambo iam tui*); la stessa *mutatio* s'introduce a motivo non di una deliberazione "loro": essa stessa, anzi, consegue all'atto di un riconoscimento previo di quanto

ad amici di Dio (*amicus autem Dei*), da un nobile e ambizioso proposito ad una realtà di fatto esperibile nell'orizzonte di una contemporaneità presente (*nunc*).

¹⁴⁹ *Ibid.*

viene letto come accaduto (*et legebat et mutabatur intus*). Il fenomeno della *mutatio* investe radicalmente la forma interiore della loro soggettività personale, in quanto si scoprono "letti" laddove essi stessi non giungono a vedere: *ubi tu videbas*. L'estrema deliberazione dei due funzionari, dopo l'incontro con la piccola comunità dei continenti di Treviri, colpisce Agostino in quanto è indice di qualcosa di riconosciuto e da cui si sorprendono "visti" entro un orizzonte "migliore" (*discrevit decrevitque meliora*) che tutto quanto è già "loro" non riesce ad attingere e che non può essere "prodotto" per via di una loro deliberazione: questa infatti può solo conseguire da quel riconoscimento previo (*relinquendi omnia sua et sequendi te*). Nella ricostruzione di Agostino si evidenzia il fatto che una tale "sequela" non attende né si verifica per via di un reiterato proposito che potrà trovarlo solo "ben misero"¹⁵⁰, bensì a motivo di un'esperienza che assume connotati di contemporaneità in termini spazio-temporali affatto generici o indeterminati: al suo "ma non ora" (*sed noli modo*) viene fatto corrispondere, non certo casualmente, il rilievo dell'*ex hac hora* e *in hoc loco* del primo dei due funzionari. *Et legebat et mutabatur intus*: è la constatazione registrata di un cambiamento in atto, la cui causa è imputabile a quanto viene letto come fattore di cambiamento che investe la totalità del soggetto "che legge" a motivo della sorpresa di scoprirsi "letto" a sua volta. È questa una dimensione dell'esperienza descritta e raccontata da Ponticiano non certo trascurabile nella *confessio* di Agostino: il cambiamento di sé – e in sé – che il soggetto registra nel sentirsi letto da ciò che viene letto e raccontato.

Un secondo passaggio del secondo racconto di Ponticiano può acuire ulteriormente in noi il senso di ciò che interessa ad Agostino nella ricostruzione di questa trama di fatti, incontri e testimonianze prima dell'episodio culminante "in giardino". Lo si può trovare nel successivo, brevissimo paragrafo 16, dove egli appone un suo retrospettivo giudizio su quanto ascoltato dai racconti di Ponticiano (*narrabat haec Ponticianus*). Le dimensioni dell'esperienza vi si chiariscono

¹⁵⁰ Egli stesso lo sottolinea ricordando come «da giovinetto, ben misero (*miser valde*), sì, misero proprio sulla soglia della giovinezza, ti avevo pur chiesto la castità. "Dammi, ti dissi, la castità e la continenza, ma non ora (*sed noli modo*)" per timore che, esaudendomi presto, presto mi avresti guarito dalla malattia della concupiscenza, che preferivo saziare, anziché estinguere» (*Conf.* 8, 7, 17; PL 32, 757).

ancor di più: «E tu, Signore (*tu autem, Domine*), mentre parlava mi facevi ripiegare su me stesso (*inter verba eius retorquebas me ad me ipsum*), togliendomi da dietro al mio dorso, ove mi ero rifugiato per non guardarmi (*dum nollem me adtendere*), e ponendomi davanti alla mia faccia (*constituebas me ante faciem meam*), affinché vedessi quanto era deforme, quanto storpio e sordido, coperto di macchie e piaghe. Visione orrida; ma dove fuggire lungi da me (*a me fugerem non erat*)? Se tentavo di distogliere lo sguardo da me stesso, c'era Ponticiano, che continuava, continuava il suo racconto (*narrabat ille quod narrabat*), e c'eri tu, che mi mettevi nuovamente di fronte a me stesso (*et tu me rursus opponebas mihi*) e mi ficcavi nei miei occhi (*et inpingebas me in oculos meos*), affinché scopriessi e odiassi la mia malvagità. La conoscevo, ma la coprivo (*dissimulabam*), la trattenevo e me ne scordavo»¹⁵¹. Il passo ci costringe a rilevare innanzitutto la collocazione, da parte di Agostino, del polo attivo dei verbi usati: esso risiede nel soggetto "tu" (*tu autem, Domine*) ove s'originano gli atti di cui, ormai coscientemente, l'io di chi scrive si vede in posizione correlata di termine destinatario: *constituebas me ante faciem meam*, come anche *et tu me rursus opponebas mihi* per approdare al *inpingebas me in oculos meos*. Egli non poteva esprimere più efficacemente la puntuale coerenza che si crea tra i due poli (soggetto-termine) fino alla constatazione: *quo a me fugerem non erat*. In realtà, entro questo assetto semantico-razionale, vediamo profilarsi l'azione del soggetto "tu" come causa precipua e principio istitutivo del costituirsi – a sua volta – della soggettività dell'io; questa appare, esplicitamente, come la risultante propria dell'opera di quello in una correlazione che unicamente l'esperienza – non un pio proposito, né uno sforzo etico – descrive e spiega: *constituebas me ante faciem meam*¹⁵². Ciò che ci viene attentamente trasmesso è l'evidenza del non poter imputare il cambiamento in atto – e i fatti narrati – ad alcun fattore su cui colui che "confessa" possa accampare qualsivoglia pretesa di paternità o merito: la "nuova creatura" che si va profilando non è frutto d'iniziativa della "vecchia", né di un suo prolungamento etico-religioso, né, tantomeno, di un suo endo-

¹⁵¹ Conf. 8, 7, 16; PL 32, 756.

¹⁵² L'enunciato getta una luce corroborativa ulteriore su quanto Agostino scrive nel celeberrimo passo del decimo libro: *et ecce intus eras et ego foris... mecum eras, et tecum non eram* (Conf. 10, 27, 38; PL 32, 795).

geno potenziamento metafisico-spirituale. La suggestiva immagine usata da Agostino – *inpingebas me in oculos meos* – non lascia spazio per equivoci o mistificazioni teoriche.

Un'altra sottolineatura – in questo secondo passaggio – può aiutare a comprendere quanto la ripresa di Agostino sia distante da ogni tentativo mirante a «rielaborare e a teologizzare le esperienze»¹⁵³. Il medesimo testo delinea la modalità contingente e fattuale mediante la quale quell'opera di *constitutio* si va realizzando; è precisamente attraverso l'attestazione della *narratio* del testimone Ponticiano che *inter verba eius retorquebas me ad me ipsum*: il secondo racconto dell'amico, nella tessitura stessa delle parole di cui è corredato, si presenta come la sede appropriata – capillarmente dettagliata – entro la quale la relazione tra quel "tu" e il "me" si concretizza in modo tale da ingenerare in questi il moto di un ritorno al "se stesso" (*me ad me ipsum*) da una precedente "distorsione" (*quam distortus*) presso la quale si trova nascosto ed estraniato (*auferens me a dorso meo*). La centralità dell'intermediazione del testimone è rafforzata progressivamente dal testo, fino a stabilirsi in una coincidenza sinergica rispetto al fulcro genetico di questa inversione di moto; la contemporaneità tra il *narrabat ille quod narrabat* e l'*et tu me rursus opponebas mihi* stabilisce, in effetti, una correlazione interattiva tra i due soggetti (*ille/tu*) come tra i rispettivi atti di cui si rendono protagonisti. Entrambi cooperano in senso intersoggettivo e interattivo a rimuovere la condizione *si conabar a me avertere aspectum*. Agostino, nel giudicare a distanza di tempo quanto provato in quella circostanza così decisiva della sua vita e del suo pensiero, sorprende e raccoglie coscientemente questa cooperazione come il fattore maggiormente esplicativo sull'avvenimento della sua conversione: ciò che il testimone compie, proprio ciò veicola e verifica un'opera che ha "altrove" la sua pertinente genesi causale

¹⁵³ L.F. Pizzolato, *Introduzione al libro VIII*, in Agostino, *Confessioni*, vol. III, libri VII-IX, cit., p. 235. La prospettiva è subito mitigata – sulla scorta di una conclusione del Bolgiani – dal giudizio secondo il quale ciò «non significa di per sé travisamento o indizio di insussistenza del fatto, che anzi una eventuale teologizzazione "intanto ha valore, in quanto presuppone lo sforzo di fedeltà di obiettiva ricostruzione dei fatti accaduti"» (*ibid.*). La conclusione allontana altresì lo stile delle *Confessiones* da «una pura descrizione diaristica» come da ogni tentativo di «deformazione, addirittura intenzionale, della realtà».

che l'assume, per così dire, come concausa. La *narratio* risulta, dunque, fattore coesenziale all'opera della *constitutio* (*constituebas me ante faciem meam*). Così l'atto stesso della *confessio* non si pone come mistificazione teologico-religiosa dei fatti e degli incontri vissuti, bensì come atto di penetrazione conoscitiva della loro realtà, fino al giudizio quanto al costituirsi dei loro significati: è il momento nel quale la realtà che essi veicolano si trova conoscitivamente disvelata e acclarata in quanto entra a far parte del fenomeno di un'esperienza del soggetto che "confessa", quella entro la quale questi si sorprende come cosciente di sé. Questa stessa esperienza, inoltre, si profila ad Agostino nei termini di un essere ripreso – per opera di un principio esterno – da una condizione di estraniamento e nascondimento in ragione della quale alcuna iniziativa "da-sé" e "del sé" potrebbe giustificare legittimamente la possibilità o l'avvenimento di una rimozione: è, infatti, proprio il "sé" la causa di quella condizione. Laddove si tratta di riconquistare quel "sé a se stesso" (*me ad me ipsum*), non sarà opera del "sé" l'atto di questa "riconquista": potrà riconquistarsi solo a patto di un essere conquistato. Una tale riconquista non è per Agostino opera autoreferenziale del "sé", ma azione "cooperativa" che ha nella paternità di quel *tu, Domine* la sua origine legittima e competente: fuori di essa, infatti, l'azione del "sé" è da lui qualificata come *iniquitas* e, quindi, come *dis-simulatio*. La presenza di Ponticiano narrante attesta nel presente un movimento in controtendenza all'*a me avertere aspectum*, un moto la cui fonte si pone come esterna al "sé" e, al contempo, operante la *constitutio* del *me ante faciem meam*: non si tratta di un percorso di autotrascendimento, bensì di concomitante radicamento in una relazione che dall'esterno va ricomponendo l'identità cosciente del "sé"¹⁵⁴. La

¹⁵⁴ È quanto mai sorprendente comparare la descrizione che, di questa inversione di moto, ci presenta qui Agostino con quella relativa al percorso della memoria nel libro decimo dell'opera. L'inversione di moto si realizza dopo un lungo percorso di autotrascendenza che – attraverso le creature, le sensazioni, le immagini – approda alla memoria come sede della presenza di Dio nell'io; questa tuttavia non è indicata come conseguenza e termine di quello sforzo speculativo bensì come l'accadere di un incontro che s'origina da atti che hanno all'esterno il loro principio efficiente: «Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità (*vocasti et clamasti et rupisti sorditatem meam*); balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità (*coruscasti, splendiisti et fugasti caecitatem meam*); diffondesti la tua fragranza (*fragristi*), e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete (*et duxi spiritum et anheho tibi, gustavi, et esurio et*

sua conversione è ricostruita da Agostino in modo da identificarsi sempre più – alla prova dei fatti – con l'evento di una restituzione, metafisica ed esistenziale al contempo, dell'io alla sua originaria fattura. Analogamente, la comprensione dei fatti viene perseguita come riconduzione del loro principio esplicativo alla sua normativa paternità competente: egli, "confessando", per così dire, la sua conversione, pratica al contempo l'atto conoscitivo con cui la ragione tende a spiegarsi la realtà dei fatti al di fuori di ogni tentazione ideologica, al di là di ogni mistificazione "teologizzante" e lontano da ogni supponenza speculativa. Egli "trova" che quanto va descrivendo non ha in una sua iniziativa autoreferenziale la sua ragionevole origine; la presenza e il semplice racconto di Ponticiano ne sono la più prossima e plausibile delle attestazioni. In altro contesto – e a proposito del racconto evangelico su Zaccheo e il suo incontro con Cristo – il vescovo d'Ipbona sarà ancora più esplicito nell'indicare questa inversione di moto cui consegue il "costituirsi" della novità personale del "mafioso" di Gerico: «Fu visto e vide; ma se non fosse stato veduto, non avrebbe visto (*visus est, et vidit; sed nisi visus esset, non videret*)... Siamo stati veduti perché potessimo vedere; siamo stati amati affinché potessimo amare (*ut videremus, visi sumus; ut diligeremus, dilecti sumus*). Il mio Dio,

sitio); mi toccasti, e arsi di desiderio (*tetigisti me, et exarsi*) della tua pace» (*Conf.* 10, 27, 38; PL 32, 795). La successione dei verbi (*vocasti et clamasti et rupisti... coruscasti, splendiisti et fugasti... fragristi... tetigisti me*) sopraggiungono dopo che per ben 10 capitoli (7-17) il verbo *transibo* stabilisce l'obiettivo di un moto endogeno dell'io, un moto a lungo reiterato: così a lungo che approda, nel medesimo capitolo 27, al noto *sero te amavi*. Invece, nel nuovo contesto i verbi che hanno l'io come soggetto seguono a quelli che hanno in capo un "tu": *et duxi spiritum et anheho tibi, gustavi, et esurio et sitio*. In quanto è toccato per via esterna (*tetigisti me*), il moto endogeno s'ingenera attivamente (*et exarsi*); analogo assetto – tornando al libro ottavo – si verifica nell'*et inpingebas me in oculos meos*. Esso non è il prolungamento di moto del *transire* bensì la sua irreversibile inversione di moto. In entrambi i casi Agostino ristabilisce l'ordine causale con cui i fatti si sono verificati e per cui trova la sua origine esplicativa l'avvenimento stesso della sua conversione, avvenimento sempre più coscientemente identificabile con quello della *constitutio* del suo stesso io restituito a se stesso. Come la *memoria* non è principio dell'incontro (a ciò non porta lo sviluppo ascensivo del *transire*), ma trova in esso la sua condizione, così non è da un "ripiegamento su di sé" (*retorquebas me ad me ipsum*) che consegue l'azione del *tu, Domine*, ma è questa ad avere la paternità sul mettersi nuovamente "di fronte a se stesso" (*tu me rursus opponebas mihi et inpingebas me in oculos meos*).

la sua misericordia mi precederà (*Deus meus, misericordia eius praeveniet me*)»¹⁵⁵.

Agostino si vede sempre più strappato ad una dipendenza dai suoi buoni propositi etico-religiosi e consegnato – poiché conquistato – ad un'altra paternità che, sola, può accampare pretese legittime quanto alla paternità dei fatti narrati o ascoltati.

Nella *confessio* agostiniana l'unità dell'esperienza corre sul filo di questa coincidenza tra il fattore esplicativo della conversione della persona (ovvero della sua *constitutio*) e il principio causale ove trova spiegazione – al cospetto della ragione – la realtà dei fatti (testimoni, incontri) che l'hanno provocata. Le due linee trovano coincidenza nella paternità e nella "signoria" di una medesima ragione: *tu, Domine*. Tale coincidenza – in questa nostra sottolineatura – vede sicuramente una centralità della presenza e dell'azione di fatti e testimoni attraverso i quali questa medesima ragione e questa paternità fanno il loro ingresso nell'ordine dell'esperienza del retore africano.

Proprio il giudizio di paternità su quanto il testo ha finora esposto nei due racconti di Ponticiano è l'oggetto del terzo passaggio su cui vorremmo richiamare l'attenzione del lettore: esso tocca, dunque, con significativa rilevanza l'esperienza di familiarità e frequentazione della filosofia da parte di Agostino. Egli rivede e rilegge autobiograficamente l'accendersi in lui dello *studium sapientiae* alla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone¹⁵⁶; vi si incrociano sinergicamente la sua carriera nell'indagine intellettuale e la ricerca affettiva della *castitas* nell'ordine della continenza sessuale: «Molti anni della mia vita si erano perduti con me, forse dodici da quello in cui, diciannovenne, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone mi ero sentito spingere allo studio della sapienza (*excitatus eram studio sapientiae*); e ancora rinviavo il momento di dedicarmi, nel disprezzo della felicità terrena, all'indagine di quell'altra (*ad eam investigandam vacare*), la cui non dirò scoperta (*inventio*), ma pur semplice ricerca (*inquisitio*) si doveva anteporre (*praeposenda erat*) persino alla scoperta (*inventis*) di tesori, di regni terreni e ai piaceri fisici, che affluivano a un mio cenno da ogni dove. Eppure da giovinetto, ben misero, sì, misero proprio sulla soglia della giovinezza, ti

¹⁵⁵ *Serm.* 174, 4, 4; PL 38, 942.

¹⁵⁶ Cf. *Conf.* 3, 4, 7.

avevo pur chiesto la castità [...] Mi ero così incamminato per le vie cattive di una superstizione sacrilega (*superstitione sacrilega*), senza esserne sicuro, è vero, ma comunque anteponevola alle altre dottrine, che invece di indagare devotamente, combattevo ostilmente (*inimice oppugnabam*)»¹⁵⁷. L'inefficacia della ricerca della continenza è scoperta come dipendente dalla perversione dello *studium sapientiae* in *superstitione sacrilega* e non viceversa. V'è una *inquisitio* il cui ordine sovrasta quello delle *inventiones*, cui si può applicare lo *studium sapientiae* e senza la quale quest'ultimo termina ad una regressione schiavizzante delle energie della ragione in *superstitione sacrilega*.

Da dove questo "disordine" (*unde hoc monstrum? Et quare istuc?*)¹⁵⁸ per il quale «volere non equivaleva a potere (*non hoc erat velle quod posse*)»¹⁵⁹? Agostino rintraccia, ancora una volta, nella sua soggezione alle dottrine dei manichei la forma contingente di una schiavitù pregresa ad esse sottesa; egli vi si ritrova associato poiché essi «mentre vogliono essere luce, ma non nel Signore, bensì in se stessi, attribuendo alla natura dell'anima un'essenza divina, sono divenuti tenebre più dense. La loro orrenda arroganza li allontanò più ancora da te, da te (*longius a te recesserunt horrenda arrogantia, a te*), vero lume illuminante "ogni uomo che viene in questo mondo". Badate a ciò che dite. Arrossite e "avvicinatevi a lui: riceverete la luce e i vostri volti non arrossiranno". Io, mentre stavo deliberando per entrare finalmente al servizio "del Signore Dio mio", come da tempo avevo progettato di fare, ero io a volere, io a non volere; ero io e io (*ego cum deliberabam... ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam, ego, ego eram*)»¹⁶⁰. Con quest'ultimo rilievo Agostino si porta sul punto di snodo ove poter rinvenire unitamente la radice di quel disordine e la soglia di un orizzonte teoretico ulteriore, ove s'apre il varco, il fattore eminente di unità dell'esperienza. Quest'ultimo non inerisce appena ai contenuti della deliberazione o all'oggetto della *investigatio*: semplicemente non ne costituisce il *terminus ad quem*. Egli comprende che la deliberazione – pur convinta – di dedicarsi "al servizio del Signore" fa ancora capo ad una definizione autoreferenziale dell'*ego* ("ero io e io") e ad uno status autocinetico della volontà (*ego*

¹⁵⁷ *Conf.* 8, 7, 17; PL 32, 757.

¹⁵⁸ *Conf.* 8, 9, 21; PL 32, 758.

¹⁵⁹ *Conf.* 8, 8, 20; PL 32, 758.

¹⁶⁰ *Conf.* 8, 10, 22; PL 32, 759.

eram, qui volebam, ego, qui nolebam) che richiude il soggetto su se stesso nell'illusione di "produrre", per via endogena, il proprio *obiectum*. Analogamente – sotto la pressione delle circostanze e degli incontri raccontati – egli si avvede del fatto che la *inquisitio*, cui si è andato applicando (per «molti anni della mia vita... forse dodici») il suo entusiasmo per lo *studium sapientiae* ha comportato la perversione regressiva di questo in *superstitione sacrilega*.

Non è tanto l'oggetto della deliberazione o della riflessione a dover cambiare, ma la stessa *constitutio* normativa del soggetto che vi si applica: tale mutazione non sarà, pertanto, ottenuto da un impegno speculativo o deliberativo del soggetto, essendo proprio la sua forma intrinseca ad essere messo in crisi. Proprio questo nucleo genetico sia i platonici che i manichei non sembrano aver ritenuto bisognoso della revisione critica della ragione, né, tantomeno, esigente l'apporto critico dell'esperienza. La stagione manichea del suo pensiero rende Agostino edotto quanto al fatto che non sarà il suo *ego*, così praticato e concepito, a costituire il principio di unità dell'esperienza: esso presiede, invece, al dualismo interiore della volontà e della ragione, a quel conflitto radicale che impedisce al soggetto di attingere l'oggetto desiderato o investigato. *Ego, ego eram*: in questa definizione autoreferenziale si vede una soggettività la cui fragilità decadente poggia proprio sul farsi forte di se stessa facendosi norma a/di se stessa.

Le tre pregiudiziali – da noi precedentemente prospettate come criticamente rinvenute da Agostino nel dibattito con manichei e platonici – trovano qui la loro vera forza patogenetica: non sono altro che forme della soggettività autoreferenzialmente concepita e vissuta. La pregiudiziale noetica – col suo dualismo metafisico antropologico (anima-corpo) –, quella speculativa – col suo dualismo epistemico (verità-felicità) – e quella ideologica – col suo dualismo gnoseologico (ragione-esperienza) – si rivelano figure diversificate di questa identica *superstitione sacrilega* nella quale la filosofia (manichea e platonica, secondo accezioni e accenti propri) trova la sua degenerazione irrazionale.

La soggettività si nega all'esperienza sia in senso intellettuale che affettivo: è in quella forma autoreferenziale, infatti, che pone il suo rifiuto a sottomettersi all'esperienza. Nel testo della *confessio* agostiniana precedente all'episodio del *tolle lege*, con tutto quello che ne conseguirà nel racconto, si può vedere e seguire, passo dopo passo, non

solo la messa in crisi di una simile concezione chiusa di sé sotto l'azione – destabilizzante e ricostituente al contempo – dell'esperienza, ma anche la progressiva affermazione riformante e performante di questa come l'autentico locus della razionalità nel pensare: la realtà unitamente alla soggettività pensante. Insomma, è in questo locus e in forza di esso che Agostino sorprende la totale riformulazione della sua vita, della sua persona, del suo pensiero. Su questa via, dunque, egli s'appresta a riconoscere la radice costitutiva ultima della sua personalità in un fattore estrinseco al campo deliberativo e investigativo in suo potere: quel fattore che nel terzo libro delle *Confessiones* viene presentato secondo la ben nota espressione: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*¹⁶¹. Su questa medesima via egli troverà Dio non senza la riformulazione e il cambiamento di sé: «Agostino – commenta Luigi F. Pizzolato – doveva abbandonare la pretesa di cercare Dio attraverso una via solo individualistica e intellettualistica, la quale, pur riconoscendo in Cristo il vero mediatore, di fatto rifiutava le modalità della sua stessa mediazione, gratuita e universale, che sono riproposte dai segni sacramentali e dalla comunione ecclesiale»¹⁶². Una tale via si rivela non intellettualistica né individualistica proprio perché non riducibile ad alcuna dinamica riflessiva o infraspeculativa, ma perché collocata sul piano dell'esperienza data: essa trova la sua forza cogente non nella forma di *verba* o *sententiae*, inerenti all'ordine della *doctrina*, bensì nell'apporto insostituibile dei fatti, dei testimoni, degli *exempla*. In essi trova via d'accesso la portata cogitativa e rivelativa dell'esperienza laddove questa riapre l'*ego* all'azione di quel *Tu* esterno, scoperto contemporaneamente come *interior intimo meo* e *superior summo meo*. Ancora una volta e proprio qui, il fattore agente "esterno" torna a far sentire la sua azione.

Proseguendo attraverso il testo delle *Confessiones* questa nostra terza sottolineatura, scopriamo che, proprio in apertura del racconto dell'episodio culminante "in giardino", Agostino si precipita – sconvolto dalle testimonianze ascoltate dai racconti di Ponticiano – dall'amico Alipio esclamando in tono interrogativo: «Cosa facciamo? Cosa

¹⁶¹ Conf. 3, 6, 11; PL 32, 688.

¹⁶² L.F. Pizzolato, *Introduzione al libro VIII*, in Agostino, *Confessioni*, vol. III, libri VII-IX, cit., p. 233-234.

significa ciò? Cosa hai udito? Alcuni indotti si alzano e rapiscono il cielo (*surgunt indocti et caelum rapiunt*), mentre noi con tutta la nostra dottrina senza cuore (*cum doctrinis nostris sine corde*), ecco dove ci avvolgiamo, nella carne e nel sangue»¹⁶³. Nessuna dottrina affinata perviene a ciò cui quegli *indocti* risultano così cordialmente familiari: «rapire il cielo»; la dottrina *sine corde*, invece, è quella della *superstitio sacrilega* che trova sede nell'ambito di un soggetto chiuso in se stesso (*ego, ego eram*), perciò «fuori di sé» (*sine corde*), che fallisce persino il suo termine proprio, laddove invece *surgunt indocti et caelum rapiunt*. Agostino è con ciò colpito veramente «al cuore» del suo stesso io: quegli incolti «continenti di Treviri» lo raccordano all'intento del vecchio Simpliciano di «esortarmi poi all'umiltà di Cristo (*humilitatem Christi*), celata ai sapienti e rivelata ai piccoli»¹⁶⁴ e alla testimonianza del collega M. Vittorino, fattosi umile nel deliberare di recarsi nella Chiesa per «farsi cristiano». Con ciò non trova conferma ad una propria costruzione dottrinale, ma sperimenta la scoperta – come precedentemente rilevato – «per cui gode maggiormente di trovare o riavere quanto ha caro, che se lo avesse sempre conservato» e – conclude – «lo conferma la testimonianza di molte altre circostanze, ogni luogo è pieno di testimoni che proclamano: «È così» (*ita est*)»¹⁶⁵. Fatti, circostanze, incontri, testimoni non costituiscono solo spunto o materiale a disposizione per reazioni o percezioni religiose soggettive, ma egli li ripercorre come sede appropriata e competente per un giudizio di ragione che tocchi la realtà delle cose: «È così» (*ita est*). Nel ripercorrerli attraverso la sua *confessio*, Agostino li rivive non solo come qualcosa di «provato», bensì come luogo autorevole nell'esercizio di un giudizio dal quale non può più esimersi; questa volta sarà l'amico Alipio ad esser chiamato in causa, a sua volta, come testimone, prolungando la successione delle testimonianze di cui il racconto della conversione è corredato: «questa disputa avveniva nel mio cuore (*in corde meo*), era di me stesso contro me stesso solo. Alipio, immobile al mio fianco, attendeva in silenzio l'esito della mia insolita agitazione»¹⁶⁶. Attraverso la testimonianza di quegli *indocti* che *caelum rapiunt* è egli stesso che si

¹⁶³ Conf. 8, 8, 19; PL 32, 758 (con lieve modifica della traduzione).

¹⁶⁴ Conf. 8, 2, 3; PL 32, 750.

¹⁶⁵ Conf. 8, 3, 7; PL 32, 752.

¹⁶⁶ Conf. 8, 11, 27; PL 32, 761.

scopre «rapito» e condotto su di un altro piano dell'esperienza di sé e della realtà: un'altra *sapientia* si profila all'orizzonte dentro quanto va accadendo. In essa la questione della continenza come quella della ricerca intellettuale troveranno in altro e altrove il loro nucleo sorgivo invece che l'*ego, ego eram*: «dalla parte ove avevo rivolto il viso – racconta Agostino, cui lasciamo volentieri lo spazio necessario per la sua diffusa esposizione – pur temendo a passarvi, mi si svelava la casta maestà della Continenza, limpida, sorridente senza lascivia, invitante con verecondia a raggiungerla senza esitare, protese le pie mani verso di me per ricevermi e stringermi, ricolme di una frotta di buoni esempi (*bonorum exemplorum*): fanciulli e fanciulle in gran numero (*multa*), moltitudini di giovani e gente d'ogni età (*omnis aetas*), e vedove gravi e vergini canute. E in tutte queste anime la continenza, dico, non era affatto sterile, bensì madre feconda di figli: i gaudi ottenuti dallo sposo, da te, Signore (*de marito, te, Domine*). Con un sorriso sulle labbra, che era di derisione e incoraggiamento insieme, sembrava dire: «Non potrai fare anche tu ciò che fecero questi giovani, queste donne (*tu non poteris, quod isti, quod istae*)? E gli uni e le altre ne hanno il potere in se medesimi o nel Signore Dio loro (*isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo*)? Il Signore Dio loro mi diede ad essi (*Dominus Deus eorum me dedit eis*). Perché ti reggi, e non ti reggi, su di te (*Quid in te stas et non stas*)? Gèttati in lui (*Proice te in eum*) senza timore»¹⁶⁷. I «segni sacramentali» e il fenomeno della «comunione ecclesiale» che caratterizza questa comunità di continenti *indocti* sono testimonianze e *bona exempla* che veicolano la loro stessa ragion d'essere: *de marito, te, Domine*. Non un potere a propria disposizione potrà mai giustificare il fatto: *Quid in te stas et non stas*? In quei testimoni si svela il potere di una paternità nel segno e sotto l'azione della quale, solo, può trovare spiegazione ragionevole quello che in essi si compie: *tu non poteris, quod isti, quod istae... isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo*? Non è Agostino a spiegare retroattivamente i fatti e le testimonianze, sono esse a suonare come un invito ad aprire l'intelligenza e la volontà a ciò che li unisce nella comune esperienza di quella medesima, superiore e intima (*interior intimo meo* e *superior summo meo*) paternità causale. Sarà questa paternità del *te Domine* a generare la

¹⁶⁷ Ibid.

continenza e non questa ad ottenere quella paternità. Agostino, al culmine della sua narrazione cosciente, rileva con sottile ed efficace arte linguistica questa coappartenenza dei testimoni ad una simile paternità: egli stesso si vede consegnato ad essi a motivo dell'azione di quella stessa paternità su di lui, *Dominus Deus eorum me dedit eis*. Questo nucleo di significati e richiami torna, subito dopo, in chiosa all'episodio del *tolle lege* che si verificherà nel giardino¹⁶⁸. Sta di fatto che il finale del racconto sottolinea l'approdo cosciente di Agostino alla sua dichiarazione (*Dominus Deus eorum me dedit eis*): egli rivela l'accaduto ad Alipio il quale «lo riferì a se stesso, e me lo disse (*ille ad se rettulit mihi que aperuit*)», poi «senza turbamento o esitazione si unì a me (*coniunctus est*)» e, insieme, «immediatamente ci rechiamo da mia madre e le riveliamo la decisione presa: ne gioisce (*ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet*); le raccontiamo lo svolgimento dei fatti (*narramus, quae admodum gestum sit*): esulta e trionfa (*exultat et triumphat*). E cominciò a benedirti (*et benedicebat tibi*)...»¹⁶⁹. Come, prima, Vittorino fa il suo ingresso nella Chiesa per dichiarare pubblicamente la sua conversione al popolo romano, così, ora, Agostino fa il suo ingresso al cospetto di quella madre che tanto ha sofferto nell'apprensione per la sorte di un tale figlio, al fine di farla partecipe dell'evento tanto atteso; come, prima, il popolo della Chiesa esulta nel gaudio (*gaudente Eccle-*

¹⁶⁸ «A un tratto dalla casa vicina mi giunge una voce, come di fanciullo o fanciulla, non so, che diceva cantando e ripetendo più volte: "Prendi e leggi, prendi e leggi". Mutai d'aspetto all'istante e cominciai a riflettere (*intentissimus cogitare coepi*) con la massima cura se fosse una cantilena usata in qualche gioco di ragazzi, ma non ricordavo affatto di averla udita da nessuna parte (*nec occurrebat omnino audisse me uspiam*). L'unica interpretazione possibile era per me che si trattasse di un comando divino (*nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi*) ad aprire il libro e a leggere il primo verso che vi avrei trovato. Avevo sentito dire di Antonio che ricevette un monito dal Vangelo, sopraggiungendo per caso mentre si leggeva: "Va', vendi tutte le cose che hai, dalle ai poveri e avrai un tesoro nei cieli, e vieni, seguimi". Egli lo interpretò, come un oracolo indirizzato a se stesso e immediatamente si rivolse a te. Così tornai concitato al luogo dove stava seduto Alipio e dove avevo lasciato il libro dell'Apostolo all'atto di alzarmi. Lo afferrai, lo aprii e lessi tacito il primo versetto su cui mi caddero gli occhi» (*Conf.* 8, 12, 29; PL 32, 763). L'atto dell'*intentissimus cogitare coepi* s'introduce sotto l'azione di qualcosa di non riconducibile al campo di significati precedentemente acquisiti (*nec occurrebat omnino audisse me uspiam*): la stessa "avventura dell'interpretazione" s'apre in obbedienza e conformità a quel *novum* che l'autore si vede "costretto" a riconoscere (*nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi*).

¹⁶⁹ *Conf.* 8, 12, 30; PL 32, 763.

sia), così ora la madre del neoconvertito gioisce, esulta e trionfa (*gaudet... exultat et triumphat*). Il precedente *ego, ego eram* cede il posto al plurale *ingredimur/indicamus* di un soggetto ri-costituito nella forma di un "noi" a motivo di una corroborata amicizia – quella con Alipio – e di una rigenerata maternità per la quale – riferendosi a Monica – «vedeva che le avevi concesso a mio riguardo molto più di quanto ti aveva chiesto (*tanto amplius sibi a te concessum de me videbat*) con tutti i suoi gemiti e le sue lacrime pietose»¹⁷⁰. In questo finale i testimoni più prossimi e familiari alla sua esperienza sono presenti come soggetti compartecipi dei fatti e del disvelamento del loro contenuto esperienziale; la madre ne è il fulcro espressivo più eloquente e affettivamente più intenso: *tanto amplius sibi a te concessum de me videbat*. Qui la correlazione interpersonale tra i soggetti *sibi/a te/de me* configura i rispettivi punti di provenienza, destinazione e osservazione di quanto gli atti, relativi ai verbi, significano e correlano in un comune plesso di relazione fattuale. L'unità dell'esperienza personale si compie e s'introduce non senza la compartecipazione dei soggetti protagonisti dei fatti: quella dell'io di Agostino viene a coincidere con l'unità fra quegli insostituibili testimoni presenti. Interiorità ed exteriorità trovano così una originaria coessenzialità nell'ambito dell'esperienza in quanto richiama la sua unitaria paternità¹⁷¹. Così la via "esterna" si rivela, proprio in forza di un'espe-

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Approfittiamo del contesto nel quale ci troviamo per proporre da queste pagine di rileggere in questa prospettiva di significato il noto passo del *De vera religione*: «in interiore homine habitat veritas»; vi si aggiunge prontamente, infatti, «confessa di non essere tu ciò che è la verità (*confitere te non esse quod ipsa est*)» (*De v. rel.* 39, 72; PL 34, 154). Ci permettiamo di insistere sul fatto che una tale "abitazione" segnalata da Agostino non è da intendersi su di un piano ipostatico di principio, ma come la risultante dinamica di un avvenimento nel quale e per il quale essa si compie non senza la intermediazione di fatti, testimonianze e incontri. L'uomo interiore è dunque colui che "confessa" – vale a dire riconosce – la verità come donata anziché preten-derne il possesso seppur per via "interiore". Agostino recepisce in quei fatti, nelle testimonianze e negli incontri raccontati la coincidenza di exteriorità e interiorità. Tale coincidenza si segnala non come il risultato di un'ascesi morale né, tantomeno, come conclusione di un'astrazione dialettico-speculativa: essa è opera "della" verità e "dalla" verità medesima, in quanto dà testimonianza di sé e si lascia esperire (grazia) dal cuore umano che l'attende in ragione e affezione. Una tale compenetrazione risulta ad Agostino gnoseologicamente più rigorosa e cogente che neanche il risultato di una produzione per via autocinetica del vero da parte del soggetto. Essa non è un atto "dovuto", bensì disposto nell'ordine di una gratuità incondizionata: ciò porta ad

rienza, il *locus* appropriato per ripensare la costituzione dell'interiorità del soggetto medesimo: «infatti – conclude Agostino rievocando le aprensioni della madre per lui, insieme ai suoi propositi di continenza e ai suoi sogni di carriera – mi rivolgesti a te (*convertisti me ad te*) così appieno, che non cercavo più né moglie né una qualche speranza temporale (*nec aliquam spem saeculi*), stando ritto ormai su quel regolo della fede (*stans in ea regula fidei*), ove mi avevi mostrato a lei tanti anni prima»¹⁷². L'esperienza di cui si fa qui confessione giunge come risposta alla domanda precedente: *Quid in te stas et non stas?* (Perché ti reggi, e non ti reggi, su di te?). Il fattore costitutivo da cui il nuovo soggetto spera e attende la sua consistenza è un fattore ulteriore a sé e ai propri propositi; al suo riconoscimento l'esperienza risulta cogentemente metodologica. Speranza e fede trovano un'altra paternità normativa che nell'esperienza richiama a sé mediante i suoi stessi testimoni: *stans in ea regula fidei*. L'attingimento del fattore unificante dell'esperienza costituisce motivo di stabilità normativa dentro la precarietà della propria soggettività, consegnandola ad una razionalità che non appartiene alla *supersitio sacrilega* poiché travalica ogni potere inframondano (*nec aliquam spem saeculi*). La soggettività è ricostituita in quanto ancorata all'esperienza di una trascendente (esterna al *saeculum*, ma anche alle forme immanenti della soggettività) e al contempo immanente (poiché testimoniata nel *saeculum* e in quanto sorpresa come corrispondente all'interiorità del soggetto) paternità. Origine e connotati dell'esperienza sono riformulati secondo l'opera di tale paternità riconosciuta, sperata e amata: *convertisti enim me ad te* – riferito a se stesso – ma anche *convertisti luctum eius in gaudium* – riferito

una complicazione inscindibile tra grazia e verità proprio sul piano dell'interiorità e della volontà del soggetto. Molto acutamente – lo abbiamo precedentemente accennato – N. Cipriani ha fatto osservare come ciò stabilisca la vera differenza tra le posizioni di Agostino e quelle del monaco Pelagio: «Come riconosce lo stesso Agostino, la grazia, di cui parla Pelagio, non è soltanto un aiuto esteriore (come l'insegnamento e l'esempio); è anche un dono dello Spirito, che dev'essere richiesto nella preghiera. Tuttavia, anche questo aiuto interiore resta sempre sul piano della conoscenza. Si tratta insomma in ogni caso della rivelazione di una verità, della illuminazione della mente e mai di un aiuto diretto sulla volontà, che rimane sempre sola a decidere» (N. Cipriani, *La morale pelagiana e la retorica*, art. cit., p. 318). La differenza non consiste in un'opzione favorevole o contraria alla grazia come tale, ma alla sua diversa azione quanto all'interiorità stessa del soggetto cui viene concessa.

¹⁷² Conf. 8, 12, 30; PL 32, 763.

alla madre. In tal modo Agostino si vede protagonista dell'esperienza di un anticipo di quello che nel libro decimo esplicherà come *gaudium de veritate*¹⁷³: ciò tuttavia è esperito solo in una coniugazione tra lo *stans in ea regula fidei* e l'iniziativa per la quale *convertisti enim me ad te*, dove questa iniziativa è qualificata come causa e condizione di quella "stabilità". Egli stesso ha aperto l'intero libro con l'esplicita dichiarazione d'intento: «non desideravo acquistare ormai una maggiore certezza di te (*nec certior de te*), quanto piuttosto una maggiore stabilità in te (*sed stabilior in te*)»¹⁷⁴. Un tale intento trova ora soddisfazione ad opera di un'iniziativa di cui egli si vede totalmente beneficiario a titolo incondizionato di destinatario. L'unità dell'esperienza converge ora su una nuova e diversa *spes* (*nec aliquam spem saeculi*), consiste nella stabilità e credibilità di ciò che la *fides* può riconoscere (*stans in ea regula fidei/stabilior in te*) e si disvela nell'ordine di un amore che è *caritas*: «Ci avevi bersagliato il cuore con le frecce del tuo amore (*sagittaveras tu cor nostrum caritate tua*), portavamo le tue parole conficcate nelle viscere, e gli esempi dei tuoi servi (*gestabamus verba tua transfixa visceribus et exempla servorum tuorum*), che da oscuri avevi reso splendidi, da morti vivi (*de mortuis vivos feceras*), ammassati nel seno della nostra meditazione erano fuoco che divorava il profondo torpore (*urebant et absumebant gravem torporem*), per impedirci di piegare verso il basso. Tanto ne eravamo infiammati, che tutti i soffi contrari "delle lingue perfide" avrebbero rinfocolato, non estinto (*inflammare nos... non estinguere*) l'incendio»¹⁷⁵. Quanto alla verità di quelle parole, in precedenza Agostino ci ha informato che «io, pur convinto della loro verità, non sapevo affatto cosa rispondere, se non, al più, qualche frase lenta e sonnolenta»¹⁷⁶. La novità riguarda anche quella *caritas* che ora è riconosciuta nel fare bersaglio del cuore (*sagittaveras tu cor nostrum caritate tua*), mentre precedentemente è riconosciuta conveniente ma impotente e per nulla convincente rispetto ad una piacevole *cupiditas*: se quella vince solo questa

¹⁷³ «Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es» (Conf. 10, 23, 33; PL 32, 793).

¹⁷⁴ Conf. 8, 1, 1; PL 32, 749.

¹⁷⁵ Conf. 9, 2, 3; PL 32, 764.

¹⁷⁶ Conf. 8, 5, 12; PL 32, 754.

“avvince”¹⁷⁷. Tanto una verità certa non sostiene poiché non desiderabile, quanto un amore conveniente non rende stabile il cuore se non nell’abbandono di sé ad una presenza riconosciuta (*stans in ea regula fidei/stabilior in te*). La certezza di Agostino consiste ora in questo abbandono di sé che è un superamento di sé nella verità di una presenza superiore: *proice te in eum*. La sintesi è la scoperta da parte di Agostino di una “verità amabile”, ove l’amore non dice altro che la verità in quanto si rende desiderabile come contenuto di un’esperienza che vince e avvince al contempo il cuore dell’uomo. *Veritas* e *caritas* convergono in un’opera comune nel fenomeno della credibilità dei testimoni (*gestabamus verba tua transfixa visceribus et exempla servorum tuorum*) che la fede riconosce nelle connotazioni spazio-temporali di un incontro: «Dove ho incontrato la verità, là ho incontrato il mio Dio, la Verità persona (*ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem*); e non ho dimenticato la Verità dal giorno in cui la conobbi»¹⁷⁸. In questa coincidenza che l’incontro realizza convergono entrambe le istanze: la *caritas* è la *veritas* in quanto si rende esperibile dentro un incontro personale ove – e in forza del quale – l’una convince poiché avvince, l’altra si rende conoscibile e certa poiché credibile e amabile. *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*¹⁷⁹, così si legge nel *Contra Faustum Manichaeum*. Analogamente, *convertisti enim me ad te*: la *caritas* di cui ci parla Agostino non indica la risultante di un’istanza etica, bensì l’identificazione del significato e della consistenza di sé con la presenza personale di un altro (*stabilior in te*). Essa costituisce perciò la norma e il connettivo unitario dell’esperienza del soggetto, ciò per cui questi si vede correlativamente inserito in un moto di adesione ad un corpo unitario di soggetti: *isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis*. I testimoni stessi sono così riconosciuti, a loro volta, incorporati in quel *te* ove risiede l’origine e termine del moto e della relazione: *possunt... in Domino Deo suo/Deus eorum me dedit eis*. Così l’amore si rende certo quanto la verità si rende amabile dentro il fenomeno comunitario di un intenso gruppo di amici e persone care che ne connotano storicamente e

¹⁷⁷ «Ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere; sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat» (*ibid.*).

¹⁷⁸ *Conf.* 10, 24, 35; PL 32, 794.

¹⁷⁹ *C. Faust.* 32, 18; PL 42, 507.

affettivamente l’esperienza come autentico *locus* della razionalità, nel pensare se stesso e la realtà. Come non dar ragione alla dotta e suggestiva retrospettiva critica che, su queste pagine di Agostino, ci ha lasciato H.U. von Balthasar? «Durante gli ultimi laceranti conflitti non avrebbe trovato la forza di oltrepassare la soglia, se non si fosse visto circondato da tutto un coro di fratelli, che lo hanno assunto nel loro movimento, lo hanno spiritualmente sorretto, gli hanno ispirato la forza della decisione. Tutti i grandi suoi contemporanei si radunano qui in un coro di sfondo: Antonio il Grande, solo da poco tempo defunto, Mario Vittorino, retore come Agostino [...] che lo aveva preceduto a Roma nella sua conversione, Ambrogio vescovo di Milano, che ha la libertà di spirito di additargli Plotino e che lo battezzerà, secondo ogni verosimiglianza anche Girolamo [...] tra poco si unirà al gruppo Pao-lino di Nola; molti amici come Alipio e i compagni di Cassiciacum lo accompagnano lungo la strada. Le filosofie non hanno l’ultima parola, ma gli esempi viventi. E così – conclude il teologo svizzero – le *Confessioni* non sono in ultima analisi un resoconto sulle lotte spirituali di un’anima geniale, ma la rappresentazione di un vivente, sanguinante, tempestoso, lungo fenomeno di vita e di amore. Sono preghiera, dialogo con Dio in una comunità che dialoga insieme»¹⁸⁰. È dunque l’esperienza di questo fenomeno di comunità vissuta che libera Agostino dalla tensione delle “due volontà” e dalla chiusura dell’*ego*, *ego eram*, dischiudendo l’io al dialogo con la paternità di una presenza irriducibile ai canoni di una filosofia astrattamente speculativa; è ormai questa paternità che si correda di fatti e incontri che ne veicolano storicamente la presenza vitale. Si direbbe che in questa medesima paternità egli abbia rinvenuto, contemporaneamente e a rigore, il principio costitutivo della sua soggettività interiore e la dischiusura di una nuova socialità; i due momenti si presentano sinergicamente correlati: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo me*, come anche *isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eo-*

¹⁸⁰ H.U. von Balthasar, *Introduzione*, in Agostino, *Le Confessioni*, Casale Monferrato 2001 (© 1993), pp. 19-20. Il testo presenta una cura delle note e del commento al testo di Agostino da parte di H.U. von Balthasar; il volume, già pubblicato in versione tedesca per i tipi di Johannes Verlag (Einsiedeln), presenta la traduzione dal tedesco dei testi di von Balthasar e quella dal latino del testo agostiniano a cura, entrambe, di G. Sommovilla.

rum me dedit eis. In questa sintesi interagiscono, come fattori vitali, *veritas* e *caritas* ad ingenerare quell'unità dell'esperienza per la quale l'unità del vero (*veritas*) viene a coincidere con la possibilità stessa della relazione (*caritas*)¹⁸¹. Agostino ha rinvenuto la dimensione sociale della comunità sul medesimo piano della scoperta della vera interiorità, come anche ha trovato la sua vera dimensione interiore attraverso e "a causa" dell'incontro con una nuova socialità. Sotto il segno dell'identica paternità, la dimensione della comunionalità – del fenomeno comunitario – è scoperta come qualità immanente a quello della interiorità vera e quest'ultima, a rigore, si ritrova inverata compiutamente proprio nell'ordine della comunione ecclesiale. In entrambi i sensi egli si trova a riconoscere il comune fattore di eccedenza che ne sancisce la paternità, ne costituisce l'identità e ne stabilisce la presenza. In questo senso parliamo, perciò di "unità dell'esperienza"¹⁸².

In forza di queste nostre acquisizioni possiamo ritenere, a conclusione di questo tratto del nostro percorso, due osservazioni sintetiche.

¹⁸¹ *Et viva erit vita mea* – dirà nel libro decimo – *tota plena te* (Conf. 10, 28, 39; PL 32, 795). È sicuramente merito di N. Cipriani aver ampiamente documentato e argomentato la presenza rilevante di tali significati nella formazione della "spiritualità" stessa di Agostino: cf. N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, in particolare la parte seconda (pp. 151-250).

¹⁸² Nel testo della Lettera 137 – scritta tra il 411 e il 412, dunque poco prima che Agostino s'applicasse a scrivere il *De civitate Dei* – l'attestazione di un tale giudizio risulta più apertamente conclamata: «Quali discussioni, quali dottrine di qualsivoglia filosofo, quali leggi di qualunque Stato si possono in alcun modo confrontare coi due precetti in cui Cristo dice che si compendia tutta la Legge e i Profeti: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente* e *Amerai il prossimo tuo come te stesso*? In queste parole è racchiusa la filosofia naturale (*hic physica*), poiché le cause tutte di ogni elemento della natura sono in Dio creatore; è racchiusa la filosofia morale (*hic ethica*), poiché una vita buona e onesta non da altra fonte riceve lo specifico suo aspetto che quando le cose da amarsi, cioè Dio e il prossimo, si amano come devono amarsi; è racchiusa la logica (*hic logica*), poiché la verità e la luce dell'anima razionale non sono se non Dio; è racchiusa anche la salvezza d'uno Stato (*hic etiam laudabilis reipublicae salus*) che si può reputare fortunato, poiché un ottimo Stato non si fonda né si conserva senza il fondamento e il vincolo della fede e della salda concordia, cioè se non quando si ama il bene comune, ossia Dio che è il sommo e verissimo bene, e in lui gli uomini si amano scambievolmente con la massima sincerità allorché si vogliono bene per amor di Lui, al quale non possono nascondere l'animo con cui amano» (Ep. 137, 5, 17; PL 33, 524). Nel caso si sottolinea ulteriormente la portata epistemica complessiva dell'unità dell'esperienza, senz'alcuna restrizione o riduzione di tipo soggettivo.

Innanzitutto – quanto alla "triplice pregiudiziale", sofferta da Agostino come dal mondo intellettuale pagano nel quale era immerso, a motivo dell'avventura manichea e platonica del suo pensiero – egli la vede rimossa non già a motivo di un percorso dialettico-speculativo ma in ragione di un'esperienza: del contenuto che essa veicola e della paternità unificante che in essa opera. L'*intellectus quaerens fidem* trova soddisfazione in una *fides* che identifica la tenuta cogente di un'esperienza e non l'ipostatizzazione speculativa di un'idea: *stans in ea regula fidei/stabilior in te*. L'esodo dalla pregiudiziale noetica (dualismo metafisico-antropologico *corpo/anima*) comune a platonismo e manicheismo, quello dalla pregiudiziale speculativa (dualismo epistemico *verità/felicità*) propria del platonismo e l'esodo dalla pregiudiziale ideologica (dualismo gnoseologico *ragione/esperienza*) sono connaturali all'esperienza aderita del vero e si palesano come portato coesistente all'economia della *confessio*. Il racconto degli istanti immediatamente precedenti e appena successivi all'episodio "in giardino", con l'epilogo commosso del *tolle lege*, ci mostrano non il percorso di un uomo che abbia raggiunto la verità ma – più modestamente, forse, ma anche più ragionevolmente – l'umile constatazione di un uomo raggiunto e sorpreso dall'esperienza del vero nel contesto di rapporti ordinari, da cui si vede accompagnato, provocato e sostenuto. Egli stesso, nel mezzo del racconto, si trova – molto significativamente – a registrare: *Sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram*, «l'esperienza personale mi faceva comprendere le parole che avevo letto»¹⁸³. È nell'ambito dell'esperienza di quegli incontri che si rendono intelligibili idee, parole, testi altrimenti estranei al suo io e al suo *cor inquietum*. La stessa lettura delle Sacre Scritture è fatta rientrare nell'ordine di un così radicale giudizio di metodo.

La seconda osservazione, infatti, ci viene da quanto Agostino premette – con analogia radicalità – a quel racconto, nel libro precedente:

«Cercavo la via per procurarmi forza sufficiente a goderti, ma non l'avrei trovata, finché non mi fossi aggrappato al mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che è sopra tutto Dio benedetto nei secoli. Egli ci chiama e ci dice: "Io sono la via, la verità e la vita"; egli mescola alla carne il cibo che non avevo forza di prendere, poiché il Verbo si

¹⁸³ Conf. 8, 5, 11; PL 32, 753.

è fatto carne affinché la tua sapienza, con cui creasti l'universo, divenisse latte per la nostra infanzia. Non avevo ancora tanta umiltà, da possedere il mio Dio, l'umile Gesù, né conoscevo ancora gli ammaestramenti della sua debolezza [...] Per me – prosegue Agostino – Cristo mio signore non era che un uomo straordinariamente sapiente e senza pari [...] Ma il mistero racchiuso in quelle parole: *Il Verbo fatto carne*, non potevo nemmeno sospettarlo. Soltanto sapevo di lui le notizie tramandate dalle Scritture (*tantum cognoveram ex his, quae de illo scripta traderentur*): che mangiò e bevve, dormì, camminò, provò gioia e tristezza, conversò; che quella carne non si unì al tuo Verbo senza un'anima e un'intelligenza umane: cose che sa chiunque sa che il tuo Verbo è immutabile, come ormai io lo sapevo nella misura delle mie forze, ma senza ombra di dubbio (*quam ego iam noveram, quantum poteram, nec omnino quicquam inde dubitabam*)»¹⁸⁴. L'indubitabilità di ciò che è saputo per via delle Sacre Scritture si palesa come ignoranza del suo vero significato («Non avevo ancora tanta umiltà, da possedere il mio Dio, l'umile Gesù, né conoscevo ancora gli ammaestramenti della sua debolezza»). Quella appare come chiusa e riduttiva nel suo riferirsi ad un passato irrimediabilmente passato («mangiò e bevve, dormì, camminò, provò gioia e tristezza, conversò...»). Come suona diversa, nella sua vitalità esperibile, l'indubitabilità che l'esperienza introduce nel racconto culminante del giardino: «...non volli leggere oltre, né mi occorreva (*nec ultra volui legere nec opus erat*)... una luce, quasi, di certezza penetrò nel mio cuore (*lux securitatis infusa cordi meo*) e tutte le tenebre del dubbio si dissiparono (*omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*)»¹⁸⁵. La certezza qui rilevata da Agostino surclassa la prima non perché apportatrice di contenuti diversi ma perché perviene al cuore della personalità che se ne sorprende inaspettatamente investita e originariamente ricostituita. La *lux securitatis* radica la certezza nel tessuto costitutivo del soggetto in forza dell'azione di un'esperienza presente per la quale il cuore non abbisogna di “leggere oltre” poiché si scopre totalmente letto. La scoperta – *nec aliquam spem saeculi... stans in ea regula fidei* – concerne la costituzione del nucleo stabilizzante quel dinamismo originario ove s'origina il

soggetto; esso si disvela come amore (*caritas*), vale a dire l'affermazione di un “altro” come significato di sé: *sagittaveras tu cor nostrum caritate tua*.

Agostino, in fin dei conti, vede realizzato nell'esperienza intessuta di incontri, testimoni e fatti quello che nel biblico *genus locutionis* rinviene principio normativo di pensiero e di metodo: «parlando di qualcosa che è da sempre dice che accade in qualcuno, allorquando questi ne comincia a fare la conoscenza (*ut quod semper est tunc fieri dicatur in aliquo, cum ab eo cognosci coeperit*)». Ciò che egli legge (ha letto e/o leggerà) delle verità eterne contenute nelle Sacre Scritture, appunto, è solo l'accadere di un'esperienza nel presente che gliene rende possibile, esistenzialmente, la conoscibilità. Quanto al sapere del *Verbum caro*, l'interdipendenza tra avvenimento e conoscenza è coesenziale alla fede del neoconvertito: esso non si pone come termine di un percorso ascensivo di ordine noetico, né come contenuto di uno schema ideologico precostituito e neppure come conquista di una presa speculativa, ma si propone esistenzialmente come riconoscimento di un'esperienza data, entro i connotati vitali e storici di un presente. In questo senso l'esperienza si prospetta corredata e connotata dalla presenza di testimoni: quella di Agostino ha avuto i suoi. In questi termini essa viene a coincidere con l'ambito in cui, in Agostino (per via della sua stessa *confessio*), s'instaura storicamente il contenuto normativo del biblico *genus locutionis* e, per converso, il vero *locus* teoretico della razionalità nel pensare.

Giunti a questo punto del nostro percorso – incentrato sulla rilettura dei testi delle *Confessiones* – converrà, schematicamente, sintetizzare e porre in evidenza i fattori che connotano l'esperienza alla luce delle rispettive corrispondenze rinvenibili nel *De civitate Dei*. Tale passaggio ci porterà, infine, a stabilire una relazione comparativa tra i due testi in modo da delineare i fattori teoretici che corredano il significato di “esperienza” nel corso della sua applicazione nel *magnum opus et arduum*.

¹⁸⁴ Conf. 7, 18-19; PL 32, 745-746 (*passim*).

¹⁸⁵ Conf. 8, 12, 29; PL 32, 762.

4. CONNOTATI DELL'ESPERIENZA: CORRISPONDENZE NEL *DE CIVITATE DEI*a) *Il dato e l'eccedenza della sua paternità*

Nel libro nono – che segue a quello da noi considerato per il racconto dei momenti decisivi nella sua conversione – Agostino ricorda le relative domande dell'amico Nebridio; sotto la pressione di queste egli si dichiara *homuncionem inexpertum* (letteralmente: omuncolo privo d'esperienza) quanto ad *Ecclesiae tuae sacramentis*¹⁸⁶. È significativo che questa descrizione di sé ci venga data a confronto di quella con cui egli ci presenta, invece, la figura del vecchio Simpliciano, proprio agli inizi del libro ottavo ove questi è qualificato come *in tam bono studio sectandae viae tuae multa expertus*¹⁸⁷. La correlazione tra il *viae tuae* e ciò che riguarda gli *Ecclesiae tuae sacramentis* è stabilita sulla base dell'essere o meno oggetto di esperienza (*inexpertum/expertus*) da parte del soggetto in questione. Agostino, dunque, come Simpliciano e Vittorino?

Sappiamo dalla sua *confessio* che «allorché il tuo servo Simpliciano mi ebbe narrata la storia di Vittorino, mi sentii ardere dal desiderio d'imitarlo (*exarsi ad imitandum*), che era poi lo scopo per il quale Simpliciano me l'aveva narrata (*ad hoc enim et ille narraverat*)»¹⁸⁸. Ora quest'urgenza si ritrova soddisfatta per via di un'esperienza data che lo rende a sua volta *expertus* quanto alla *vita tua* e agli *Ecclesiae tuae sacramentis*: ciò sappiamo dalla storia relativa alla sua successiva esperienza di vita, da sacerdote prima e da vescovo poi. Vittorino e Simpliciano – certo – ma anche i semplici continenti indotti di Treviri dinanzi alla cui testimonianza Agostino è costretto a riconoscere: «A spalle più libere delle tue spuntarono le ali (*umerisque liberioribus pinnas recipiunt*) senza che si fossero consumate (*adtriti*) nella ricerca e in una meditazione più che decennale su questi problemi»¹⁸⁹. Proprio in questo contesto egli raffronta una tale constatazione d'esperienza al periodo in cui (da diciannovenne) insorge in lui il fascino per la filosofia a motivo della lettura dell'*Ortensio* di Cicerone. Così egli porta al cospetto dei

¹⁸⁶ Conf. 9, 3, 6; PL 32, 765.

¹⁸⁷ Conf. 8, 1, 1; PL 32, 749.

¹⁸⁸ Conf. 8, 5, 10; PL 32, 753.

¹⁸⁹ Conf. 8, 7, 18; PL 32, 757.

pagani la stessa eloquenza di Cicerone, unita alle ragioni di cui solo l'esperienza lo ha reso edotto. Il dibattito seguito al disastro del sacco di Roma del 412 gli dà modo di attivare queste stesse ragioni, proseguendo la sua *confessio* nella difesa della *civitas Dei* dalle accuse dei pagani.

«Uno del numero degli uomini più dotti – si legge nel ventiduesimo libro del *De civitate Dei* – e il più eloquente di tutti, Marco Tullio Cicerone, afferma appunto che la divinità di Romolo fu creduta come fatto prodigioso (*divinitatem Romuli mirabiliter creditam*) perché i tempi erano progrediti nella cultura in modo da non ammettere la menzogna delle favole (*falsitatem non reciperent fabularum*). Ma chi ha creduto Romolo un dio se non Roma, ancora piccola e agli inizi? In seguito ai posteri era stato necessario mantenere quel che avevano ricevuto dagli antenati, affinché assieme a questa superstizione (*cum ista superstitione*)¹⁹⁰, succhiata, per così dire, con il latte della madre (*in lacte quodam modo matris ebibita*)¹⁹¹, la città crescesse a un dominio così esteso. Così da questa sua sovranità, come da un luogo più alto, poteva irrorare di questa sua credenza anche gli altri popoli sui quali dominava, non perché credessero ma affinché parlassero di Romolo come di un dio (*ut non quidem crederent sed tamen dicerent deum Romulum*). Non dovevano, cioè, ingiuriare la città, cui erano sottomessi, nel suo fondatore, non attribuendogli un appellativo riconosciuto da Roma che lo aveva creduto non per amore di questo errore, ma tuttavia per un errore suggerito dall'amore (*id non amore quidem huius erroris, sed tamen amoris errore crediderat*). Invece – prosegue Agostino – sebbene Cristo sia fondatore dell'eterna città del cielo, tuttavia essa non l'ha creduto Dio perché è stata fondata da lui (*non tamen eum, quo-*

¹⁹⁰ Come abbiamo avuto modo di registrare, nel testo delle *Confessiones* egli stesso dice di sé di essersi incamminato – applicandosi allo *studium sapientiae* – per le vie di una *superstitione sacrilega*: cf. Conf. 8, 7, 17.

¹⁹¹ Non è per noi insignificante notare, qui, l'assonanza di quest'espressione di Agostino con quella che si ritrova nel testo delle *Confessiones* a proposito della lettura dei testi filosofici seguita a quella dell'*Ortensio*. Egli lamenta proprio l'assenza in essi di quanto attiene al solo nome di Cristo: «Così una sola circostanza mi mortificava, entro un incendio tanto grande: l'assenza fra quelle pagine del nome di Cristo (*nomen Christi*). Quel nome per tua misericordia, Signore, quel nome del salvatore mio, del Figlio tuo, nel latte stesso della madre, tenero ancora il mio cuore aveva devotamente succhiato (*in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat*) e conservava nel suo profondo (*et alte retinebat*). Così qualsiasi opera ne mancasse, fosse pure dotta e forbita e veritiera, non poteva conquistarmi totalmente» (Conf. 3, 4, 8; PL 32, 686).

niam ab illo condita est Deum credidit), ma si deve costruirla appunto perché crede (*sed ideo potius est condenda, quia credit*). Roma, già costruita e consacrata, ha adorato il suo fondatore in un tempio (*conditorem suum iam constructa et dedicata tamquam deum coluit in templo*); questa Gerusalemme invece, per essere costruita e consacrata, ha posto sul fondamento della fede Cristo Dio suo fondatore (*ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento*). Quella amandolo l'ha creduto un dio, questa credendolo Dio l'ha amato (*illa illum amando esse deum credidit, ista istum Deum esse credendo amavit*). Come dunque si avverò prima (*praecessit*) che Roma amò e poi che della persona amata, ormai agevolmente, credette anche un falso bene (*de amato iam libenter etiam falsum bonum crederet*); così si avverò prima (*praecessit*) che la Gerusalemme terrena credette affinché con la retta fede non amasse alla cieca ciò che è falso, ma ciò che è vero (*ut recta fide¹⁹² non temere quod falsum sed quod verum erat amaret*). A parte dunque tanti grandi miracoli, i quali hanno convinto che Cristo è Dio, si ebbero prima anche le profezie d'ispirazione divina, assolutamente degne di fede, di cui non si crede, come credettero i nostri padri, che devono adempiersi in lui, ma si dimostra che si sono già adempiute (*non... implendae, sed iam... impletae*); di Romolo invece, circa l'evento che ha fondato Roma e ha regnato in essa, si ascolta e si legge che è avvenuto (*factum est*), non che è stato profetato prima che avvenisse. In quanto poi al fatto che è stato accolto fra gli dèi, i loro libri fanno capire che è creduto, non affermano che è avvenuto (*creditum tenent litterae, non factum docent*)¹⁹³. Il lungo passo – da noi volutamente citato per intero – del *De civitate Dei* stabilisce facilmente una corrispondenza analogica coi testi delle *Confessiones*: lì – come abbiamo diffusamente rilevato – si descrivono i termini autobiografici del “costituirsi” del nuovo soggetto che l'esperienza profila (*constituebas me ante faciem meam... et inpingebas me in oculos meos*¹⁹⁴), qui – sempre sulla scorta dei testi di Cicerone – si offre uno spaccato sintetico della diversità delle dinamiche

¹⁹² Il testo del *De civitate* richiama qui specularmente l'espressione da noi repta in quello delle *Confessiones*: *stans in ea regula fidei* (*Conf.* 8, 12, 30; PL 32, 763) – ovvero: *stabilior in te* (*Conf.* 8, 1, 1; PL 32, 749).

¹⁹³ *De civ. Dei* 22, 6, 1; PL 41, 757-758. Il testo di Agostino succede, come commento, ad una lunga citazione dal secondo libro del *De re publica* di Cicerone.

¹⁹⁴ *Conf.* 8, 7, 16; PL 32, 756.

con cui si profilano storicamente le “due città”. Ciò che colpisce è la medesima inversione di moto che, in entrambi i contesti, risulta decisiva nello stabilire la differenza tra i relativi soggetti: la *civitas* antica e la nuova, la *civitas Dei peregrinans*. L'accadere storico di un “fatto” (1) risulta centrale quanto a ciò che viene riconosciuto “vero” (2) perché la verità creduta possa vedersi esperita come contenuto di un amore (3): sono questi i tre tempi su cui si stabilisce la dinamica filogenetica delle due città rispetto alla centralità che in esse ha l'esperienza religiosa. Tutto si gioca, dunque, sul diverso ordine (*praecessit*) che si stabilisce tra l'aver luogo di un fatto-dato (*impletum... factum est*), il suo essere ritenuto vero nel credere (*quod verum erat*) e l'essere amato come vero bene (*amando... amavit... amaret*). In entrambi i casi, l'ordine tra questi tre tempi inerisce alla fondazione della *civitas* e al riconoscimento della divinità dei rispettivi fondatori (Romolo/Cristo). La conversione di Agostino appare riconducibile al moto inverso nel quale si verifica la fondazione di Gerusalemme, rispetto a quello per il quale s'edifica la grandezza del dominio di Roma come principio causale della divinizzazione di Romolo suo fondatore. Il vescovo d'Ipbona vi può ritrovare la sua esperienza e alla luce di questa individuare la differenza trattenendo ermeneuticamente la dinamica dei fatti storici. Lo ha ben spiegato J. Ratzinger nel suo noto saggio su Agostino, sottolineando proprio il fattore “esperienza” come l'elemento discriminante tra le due dinamiche: «La *civitas* antica – si legge nel suo *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino* – è la chiesa della propria religione. Di questo fatto Agostino era assai convinto [...] Dapprima esiste la *civitas* e poi essa si dà la propria religione. [...] Primaria è la situazione e questa poi si crea il proprio oggetto. [...] La madre di Dio è la *civitas*, cioè un'unione di uomini e questi uomini fondano poi religione e dèi. L'opposto nella *civitas Dei*¹⁹⁵: non perché essa già esisteva, ha innalzato Cristo suo fondatore a Dio, bensì perché Cristo è Dio essa è sorta. Non perché essa amava Cristo credette infine alla divinità di lui, bensì perché essa attra-

¹⁹⁵ Già nelle *Confessiones* Agostino situa la *civitas* in questa posizione “materna” nell'ordine della creazione; tale posizione è relativa alle creature umane e non – appunto – rispetto a Dio: «Dunque “prima di tutte le cose fu creata” una certa forma di “sapienza” creata, spirito fornito di ragione e intelligenza, cittadino della tua casta città, madre nostra (*mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae, matris nostrae*)» (*Conf.* 12, 15, 20; PL 32, 833).

verso la fede riposa sul fondamento della sua divinità, lo ama. Qui dunque prima c'è Dio e soltanto dopo la comunità degli uomini che hanno in lui la loro unità. Solo per il fatto che egli c'è ed esiste proprio come uno rivolto all'uomo [...] l'amore per lui può diventare forza unificante degli uomini. Dio precede la *civitas*. [...] L'esperienza dell'oggetto (se qui si deve parlare ancora di oggetto) fa sorgere la situazione che ora non è più auto-agire creativo, ma risposta collaboratrice»¹⁹⁶. L'inversione di moto, rispetto alla *civitas* del paganesimo antico, cui si assiste storicamente con l'ingresso della *civitas Dei*, corrisponde a quella che Agostino constata e registra nella sua vita nel corso delle *Confessiones*: è questa inversione di moto – di essere, volontà e pensiero – che l'esperienza attesta come un fatto e «che fa sorgere la situazione che ora non è più auto-agire creativo, ma risposta collaboratrice». Come la fondazione della *civitas Dei* non costituisce il prodotto di una «teologizzazione» di una situazione bensì il suo surclassamento ad opera di una «esperienza dell'oggetto», così il neoconvertito Agostino si scopre cambiato poiché vinto da un'esperienza che vede altrove la sua paternità causale. Scopriamo così una corrispondenza teoretica di fondo tra *civitas* ed esperienza, ovvero tra la «conversione» introdotta dal fenomeno *civitas Dei* nella storia di quella antica e il contenuto precipuo della *confessio* agostiniana. L'esperienza di Agostino, sulle orme di quella di M. Vittorino, appare così come una «cifra microcosmica» del cambiamento di un mondo, con le valenze sociali, storiche, culturali che l'hanno accompagnato: con esso, l'«esperienza dell'oggetto» segna l'esodo da una «situazione» e non la consacrazione teologico-religiosa di questa. Agostino e Vittorino come la *civitas*: «non perché essa già esisteva, ha innalzato Cristo suo fondatore a Dio, bensì perché Cristo è Dio essa è sorta. Non perché essa amava Cristo credette infine alla divinità di lui, bensì perché essa attraverso la fede riposa sul fondamento della sua divinità, lo ama». In relazione analogica, la centralità della *civitas* mette in campo, dunque, la centralità dell'esperienza e della paternità che, nella sua eccedenza, ad essa sovrintende. Nel medesimo passo, Ratzinger fa osservare conclusivamente che «al centro qui non sta la *civitas* materna, né esplicitamente né implicitamente, bensì Dio Padre, dal quale soltanto si lascia determinare anche una *maternità* del-

¹⁹⁶ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., pp. 277-278.

la *civitas*»¹⁹⁷. Tale centralità obbliga a trattenere la portata che il cambiamento costituisce per il pensiero in quanto tale: non si potrà credere se non quello che l'esperienza mostra come fatto (*creditum tenent litterae, non factum docent*); non si potrà ritenere per divinità se non quella che è esperita e riconosciuta come vera a motivo di tale esperienza; infine, solo in questa paternità riconosciuta (fede) è dischiuso l'ordine di un amore che s'applica al vero bene: *ut recta fide non temere quod falsum sed quod verum erat amaret*.

Risulta così acclarato che sia «esperienza» che *civitas* esigono un giudizio quanto all'eccedenza della paternità che conferisce loro «fondazione» e senso: ciò stabilisce, infatti, la credibilità e la veridicità del dato di fatto. Sul filo di un tale giudizio corre la differenza tra un'esperienza che si costituisce come tale e quella che può essere ritenuta una semplice proiezione teologica di una situazione¹⁹⁸. Così, se – sulla scorta dell'autorità di Cicerone – nell'un caso è la *civitas* col suo potere (Roma) a fondare la sua religione (divinità di Romolo), nell'altro è la riconosciuta divinità di Cristo (*in fide fundamento*) a fondare – spiegare – la costruzione della *civitas* (Gerusalemme). In questo secondo caso si registra l'azione di un'eccedenza nel «giudizio fondativo», azione che, nel primo caso, è esercitata dal semplice potere di una situazione storica. Nel secondo caso la divinità stessa del fondatore costituisce «il fatto» (*factum est*), l'avvenimento (*iam demonstrantur impletae*) e il dato in quanto «precedono» (*praecesserunt*) ed esigono di essere riconosciuti e creduti perché si abbia la costruzione della *civitas* mediante l'amore del suo fondatore. Con ciò, non è la fede a creare, produrre il fatto (la situazione «che ora non è più auto-agire creativo») ma il fatto e «l'esperienza dell'oggetto» ad esigere il riconoscimento di essa nel giudizio, *ut recta fide non temere quod falsum sed quod verum erat amaret*. La competenza quanto alla fondazione non è assorbita da

¹⁹⁷ J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, cit., p. 278.

¹⁹⁸ Siamo coscienti del fatto che in Agostino il problema qui sottolineato sottolinea la problematica rilevante del rapporto tra *consuetudo* e *veritas* in fatto di religione lungo tutto il corso della storia della *civitas* antica. Non possiamo, tuttavia, in questa sede affrontarla: essa esigerebbe un apposito approfondimento monografico. Ci permettiamo solo di richiamare, sull'argomento, la seconda parte del saggio di J. Ratzinger appena citato e, inoltre, dello stesso autore: *L'unità delle nazioni*, cit., pp. 77-115; *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., pp. 145-221.

quella della costruzione: questa consegue invece a quella, laddove essa trova nel giudizio della fede il suo fondamento. In ciò è surclassata quella che Agostino denomina «superstizione, succhiata, per così dire, con il latte della madre», ma anche la pretesa della *civitas* di rendersi «madre» della sua stessa religione, preposta a suo (idolatrato) fondamento¹⁹⁹. In perfetta simmetria, Agostino, dopo aver sintetizzato nel perentorio giudizio – *ita est* – la posizione dei fedeli dinanzi alla pubblica conversione di M. Vittorino, prospetta in termini di ricettività e di domanda invocativa quella stessa «risposta collaboratrice» nella quale s'edifica la nuova forma di «cittadinanza»: «Ebbene, Signore, agisci, svegliaci e richiamaci, accendi e rapisci, ardi, sii dolce. Amiamo, corriamo. Non è forse vero che molti risalgono a te da un Tartaro di cecità ancora più profondo di Vittorino? Eppure si avvicinano e sono illuminati al ricevere la tua luce, e quanti la ricevono, ricevono da te il potere (*accipiunt a te potestatem*) di divenire tuoi figli»²⁰⁰. La nuova cittadinanza coincide con un dato recepito in posizione di «figliolanza».

La *civitas*, così come l'esperienza del costituirsi del soggetto, si erigono entrambe nello spazio di questa posizione di domanda ad un'eccedenza di paternità, in cui è riconosciuta la competenza legittima in proposito. E, dunque, un fattore esplicativo esterno quello a cui si deve la paternità della *potestas*: il giudizio sancisce come «ricevuto»

¹⁹⁹ Agostino, già nel secondo libro del *De civitate Dei*, documenta questo stato di fatto nella forma antica del rapporto tra *civitas* e *religio* quando – non senza una punta di ironia e con disarmante realismo – richiama ai pagani le eloquenti vicende della distruzione di Troia, che «non fu distrutta perché perdé Minerva. Ancor prima (*prius*) che cosa aveva perduto Minerva stessa per andare perduta? Forse i custodi? Ma proprio questo è vero (*hoc sane verum est*) perché con la loro uccisione fu possibile trafugarla. Dunque non gli uomini erano difesi dalla statua ma la statua dagli uomini (*neque enim homines a simulacro, sed simulacrum ab hominibus servabatur*). Perché allora era venerata per custodire la patria e i cittadini (*quo modo ergo colebatur, ut patriam custodiret et cives*) se non riuscì a custodire i propri custodi (*quae suos non valuit custodire custodes*)?» (*De civ. Dei* 1, 2; PL 41, 16). Come si può vedere, anche qui Agostino richiama i pagani ad usare e guardare l'esperienza – prima che convincersi della coerenza di un procedimento dialettico – per accorgersi dell'irrazionalità delle loro accuse contro i cristiani quanto alla causa della distruzione di Roma. Egli – ed è quello che andiamo sostenendo in questo studio – nel *De civitate Dei* ha sostenuto le ragioni di un'esperienza (quelle tratte dalla sua *confessio*) al cospetto dei pagani; con ciò invita anche i suoi interlocutori a guardare la loro per farsi una ragione della realtà storica e trovare, così, motivi adeguati per vedere destituite di fondamento le loro accuse.

²⁰⁰ *Conf.* 8, 4, 9; PL 32, 752.

un tale potere, il quale, a sua volta, «ora non è più auto-agire creativo» che possa pretendere di «produrre» la paternità che lo concede. Ciò è fatto valere nel giudizio sia per il soggetto personale che per la *civitas*: l'anima dell'uomo è grande nel trascendere sé per servire Dio, non per «crearlo»²⁰¹. Essa beneficia di nuova cittadinanza in quanto si costituisce nell'ambito di una figliolanza da una paternità ulteriore ad ogni suo potere. Solo sotto l'azione di una tale esperienza Agostino vede disciogliersi in lui le tre pregiudiziali – insieme ai rispettivi dualismi – del pensiero pagano col quale trova collusione la sua *superstitio sacrilega*. Il fattore esplicativo di un tale fenomeno coincide con quello che ingenera l'unità stessa dell'esperienza: è il contenuto di un giudizio che registra l'eccedenza di una paternità che irrompe dall'esterno nella situazione e percuote il soggetto stesso che lo riceve a suo beneficio. Con ciò, soggetto e *civitas* si erigono sul dato e si costituiscono in nuova forma proprio sull'eccedenza normativa della diversa paternità che vi sovrintende per via di un'esperienza: in Agostino – in forza di un'esperienza – le vie della nuova figliolanza vengono a coincidere con quelle di una diversa cittadinanza. Proprio su questo filo conduttore tra figliolanza – quanto alla soggettività – e cittadinanza – quanto alla scocialità (*civitas*) – corre la linea di continuità teoretica tra *Confessiones* e *De civitate Dei*: esso trova la sua tenuta sul piano dell'esperienza. In questo contesto teoretico, tutto agostiniano, si può dire che quanto vale per gli individui trova ragione per valere anche per le nazioni e società.

La correlazione tra la *via tua* e ciò che riguarda gli *Ecclesiae tuae sacramenta* è stabilita, insomma, sulla base dell'essere oggetto di esperienza da parte del soggetto in questione (*inexpertum/expertus*) e non derivata da una proiezione teologico-religiosa ad opera di questi. A sua volta, l'esperienza – così come ci è prospettata nel racconto delle *Confessiones* e nelle corrispondenze offerte dal *De civitate Dei* – ci appare connotata nella modalità di un dato, dall'obiettività inamovibile sul piano della ragione, cui presiede l'eccedenza di una paternità che gli conferisce senso recepibile nell'ordine di un giudizio: *ita est*.

²⁰¹ Cf. *De civ. Dei* 8, 23. È questo il senso del dibattito di Agostino sugli scritti ermetici del Trimegisto: la posizione inversa è quella che presiede propriamente all'atteggiamento idolatrato su cui poggia sostanzialmente la versione pagana della *civitas* antica.

Quest'ultimo registra lo stato di una ragione raggiunta e percossa dall'azione di quell'eccedenza. Agostino proprio come – e, si direbbe, tanto più! – Simpliciano e Vittorino.

b) *Incontri e testimoni: contemporaneità e gratuità di una presenza*

Tra fatti, segni, incontri e testimoni abbiamo visto profilarsi la vicenda del nucleo centrale della conversione di Agostino, da lui raccontata retrospettivamente nel libro ottavo delle *Confessiones*. Il *De civitate Dei* provvede a identificare – in apertura della seconda parte (di dodici libri) dedicata ad “esporre le nostre idee” dopo aver “confutato quelle degli avversari”²⁰² – la *civitas Dei* con «quella di cui non è documento un libro che riporta eventuali teorie del pensiero umano (*fortuitis motibus animorum*), ma un'opera scritta per ispirazione della sovrana provvidenza. È un'opera che, segnalandosi con la divina autorità fra tutte le produzioni letterarie di tutti i popoli, ha assoggettato a sé tutte le opere degli ingegni umani (*ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit*)»²⁰³. L'esplicita dichiarazione, qui contenuta, dell'origine biblica della nozione stessa di *civitas Dei* viene subito seguita da una breve chiosa con cui il vescovo d'Ipbona riferisce a se stesso quella dichiarazione: «abbiamo appreso da queste e simili testimonianze (*his atque huiusmodi testimoniis*) che esiste una città di Dio (*didicimus esse quamdam civitatem Dei*). Sarebbe troppo lungo citarle tutte (*omnia commemorare nimis longum est*)»²⁰⁴. La chiosa non è irrilevante per noi: la conoscenza del dato puro e semplice dell'esserci di una *civitas Dei* non è prodotta dallo scrivente, ma assunta da questi in ragione (a motivo) del fenomeno mediatore degli innumerevoli testimoni (*his atque huiusmodi testimoniis*). La fonte scritturistica non è unica ed esclusiva quanto alla formulazione agostiniana delle due città se – da come egli stesso ci fa sapere qui – il problema è venire a conoscenza della “esistenza” della “città di Dio” (*didicimus esse quamdam civitatem Dei*). Il vescovo d'Ipbona preferisce

parlare di *his atque huiusmodi testimoniis*, chiarendo subito che per una tale conoscenza di esistenza egli s'avvale di tali e tante testimonianze che *omnia commemorare nimis longum est*. Il testo scritturistico è assunto come autorevole in quanto parte del fenomeno, anche quantitativamente rilevante, della testimonianza viva per la quale quella conoscenza d'esistenza è giunta a lui come oggetto d'esperienza: si tratta, dunque, di un fatto, di un dato registrato, prima ancora che di un'elaborata “dottrina”. Anche altrove – in un passo già da noi segnalato – egli ribadisce, al cospetto dei pagani convenuti, lo stesso giudizio: *in manibus nostris sunt codices, in oculis nostris facta*²⁰⁵. Le ragioni che Agostino s'appresta a rendere ai pagani lungo gli ultimi dodici libri dell'opera sono quelle tratte dall'intera vicenda storica di cui sono documento le Sacre Scritture: esse convergono esistenzialmente in quella fitta schiera di testimoni di cui le sue *Confessiones* ci hanno reso i rispettivi nomi e le vissute vicende. Egli, dunque, s'accinge a mettere a profitto, nella controversia *contra paganos*, le ragioni acquisite nell'ordine dell'esperienza di quelle testimonianze di cui si vede sovrabbondantemente beneficiario (*omnia commemorare nimis longum est*). Qui, dunque, l'esperienza della *confessio* non solo non s'interrompe né si sospende, ma – a più forte ragione – giunge al suo compimento attuativo più maturo; essa fornisce, infatti, le ragioni in ordine alle quali gli interlocutori si vedono maggiormente bisognosi – per l'appunto: *De civitate Dei* come *Confessiones*. Tutto il meglio del pensiero pagano (cultura, civiltà, storia) è qui chiamato a raccolta non sotto la pressione di un procedimento dialettico-accusatorio, bensì al cospetto della credibilità di una testimonianza da cui per primo lui, il retore Agostino, si è visto persuasivamente convertito: non la sua fede ha creato fatti e testimoni per avallarla, ma son questi ad essere stati riconosciuti affidabili portatori di verità, già cercata in sedi che la vedevano sistematicamente assente e attesa da fonti che se ne rivelavano prive. Essa assume, invece, valore d'autorità e pretesa di cogenza solo in quanto testimoniata per via d'esperienza: «così – argomenta R. Guardini – egli riconosce l'autorità della Sacra Scrittura. L'autorità [...] non è una legge morale, che vale generalmente e può

²⁰² *Retr.* 2, 43, 2; PL 32, 648.

²⁰³ *De civ. Dei* 11, 1; PL 41, 315.

²⁰⁴ *Ibid.*; PL 41, 316.

²⁰⁵ *Sermones Novi*: Dolbeau 25, 20; Magonza 216v; in *Opere di Sant'Agostino, Discorsi Nuovi XXXV/2-Supplemento II*, NBA, Roma 2002.

essere afferrata subito per esperienza e pensiero, ma è qualche cosa di concreto-storico, proveniente da missione, opera e dono. D'altra parte non è semplicemente potenza, che significa sempre quel tanto che può, bensì porta in sé un valore maggiore [...] La legge morale vale semplicemente; l'autorità si fa innanzi personalmente e comanda. Infine non stabilisce, ma obbliga [...] Per quanto riguarda poi il riconoscimento dell'autenticità di essa, delle riflessioni logiche bastano a suggerirlo, non certo ad imporlo. Ad imporlo valgono invece un'esperienza, un accostamento, un urto, un dischiudersi e un vedere. Ne consegue poi non più una dimostrazione razionale soltanto, ma un'ubbidienza viva o una viva ribellione»²⁰⁶. Ciò mette in campo un ulteriore connotato dell'esperienza così come ci è "confessata" da Agostino: essa veicola la gratuità della presenza del vero per via di incontri e testimoni, "opera e dono". «Troviamo dunque – rileva nel *De civitate* – nella città terrena due aspetti, uno che indica la sua presenza (*suam praesentiam demonstrantem*) nella storia, l'altro che con la sua presenza è subordinato (*sua praesentia servientem*) a simboleggiare la città celeste»²⁰⁷: nel richiamo scritturistico alla testimonianza di Abramo, proprio l'azione di una tale "presenza" costituisce il motivo di distinzione e riconoscibilità delle "due città". Così è da lui profilato l'invito ai pagani ad "entrare nella città di Dio"; egli, infatti, è lo stesso che, a sua volta, testimonia al cospetto dei manichei – suoi pluriennali compagni di ricerca per le vie della ragione – «Invero io stesso non crederei al Vangelo, se non mi commovesse l'autorità della Chiesa (*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*)»²⁰⁸. Una simile "commozione" (provocazione a credere) è segnalata dal *De civitate* come costitutiva della stessa ragion d'essere del testimone (con richiamo all'etimologia greca della parola "martire"). In lui "opera e dono" convergono sulla presenza stessa del

²⁰⁶ R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, cit., pp. 218-219. Non ci addentreremo nel pur interessante tema agostiniano della relazione tra *auctoritas* e *ratio* per motivi legati all'economia propria del presente studio. Abbiamo però trovato di notevole interesse teoretico il contributo di V. Pacioni, *Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà*, in AA.VV., *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*, Atti del VI Seminario del Centro Studi Agostiniani di Perugia, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48, Roma 1995, pp. 81-109.

²⁰⁷ *De civ. Dei* 15, 2; PL 41, 439.

²⁰⁸ *C. ep. Man.* 5, 6; PL 42, 176.

"Salvatore" che ne stabilisce il principio fondativo: nel testimone rivive, così, la medesima *ratio* della fondazione della *civitas Dei* a confronto dell'altra, originata dalla "paura": «qualche popolo – si chiede Agostino – onorerebbe fra i suoi dèi Romolo, se non lo costringesse la paura del nome romano? Chi potrebbe invece calcolare quanti hanno preferito essere uccisi con grande, disumana spietatezza anziché negare che Cristo è Dio? Quindi il timore, sia pure di una leggera indignazione, costringeva alcune città soggette al diritto romano a onorare Romolo come un dio. Invece la paura, non tanto di un leggero sdegno dell'animo, ma di grandi e varie pene e della morte stessa, che più delle altre si paventa, non ha potuto distogliere un grande numero di martiri, fra tutti i popoli della terra, dall'onorare ma anche dal professare Cristo come Dio. E in quel tempo la città di Dio, sebbene fosse esule in cammino sulla terra e avesse schiere di grandi popoli, non combatté per la salvezza nel tempo contro i propri persecutori pagani, ma piuttosto, per raggiungere la salvezza eterna, non oppose resistenza. Venivano incatenati, imprigionati, flagellati, torturati, bruciati, sbranati e crescevano di numero. Per loro combattere per la salvezza era lo stesso che disprezzare la salvezza per amore del Salvatore (*non erat eis pro salute pugnare nisi salutem pro Salvatore contemnere*)»²⁰⁹. Il raffronto col testo delle *Confessiones* ci dà modo, ancora una volta, di constatare come il *redde rationem* di Agostino al cospetto dei pagani viene a coincidere col "confessare" il contenuto qualificante il senso stesso della sua esperienza: «La via, ossia la persona del Salvatore, mi piaceva, ma ancora mi spiaceva passare per le sue strettoie. Allora m'ispirasti il pensiero, apparso buono ai miei occhi, di far visita a Simpliciano, che mi sembrava un tuo buon servitore. In lui riluceva la tua grazia (*lucebat in eo gratia tua*); avevo anche sentito dire che fin da giovane viveva interamente consacrato a te [...] Feci visita dunque a Simpliciano, padre per la grazia, che aveva ricevuto da lui, del vescovo di allora Ambrogio e amato da Ambrogio proprio come un padre [...] Evocò i suoi ricordi di Vittorino, appunto, da lui conosciuto intimamente durante il suo soggiorno a Roma. Quanto mi narrò dell'amico non tacerò, poiché offre l'occasione di rendere grande lode alla tua

²⁰⁹ *De civ. Dei* 22, 6, 1; PL 41, 758.

grazia»²¹⁰. L'autorevolezza di questa testimonianza viene fatta valere da Agostino anche nel *De civitate Dei* contro Porfirio: il richiamo a Simpliciano e a M. Vittorino torna proprio a riguardo dell'inizio dell'annuncio evangelico di Giovanni sull'incarnazione del Verbo²¹¹. Anche qui, l'esperienza di cui racconta Agostino si connota di fatti e incontri la cui obiettività consiste proprio nel veicolare (testimoniare) la gratuità di questa presenza, la cui azione presiede alla costituzione del soggetto come a quella della *civitas*²¹² di cui libera e identifica le dimensioni proprie. Con efficace sintesi egli esplica, nel *De civitate*, questa coimplicazione tipica dell'esperienza della testimonianza cristiana: quanto all'azione di quella presenza, si legge, «elesse discepoli che denominò anche Apostoli, nati da umile gente, senza cariche, senza cultura, affinché tutto ciò che fossero e operassero di grande, egli stesso lo fosse e lo operasse in loro (*ipse in eis esset et faceret*)»²¹³. Sottrarsi all'esperienza di gratuità di questa testimonianza in nome del proprio impegno nella «cultura» delle *res humanae* è quanto qualifica la resistenza pregiudizievole del neoplatonico Porfirio, il quale «attendeva alla cultura quando Dio permetteva che la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima, non altra dalla religione cristiana, fosse attaccata dagli adoratori degli idoli e demoni e dai re della terra; e questo per accrescere e immortalare il numero dei martiri, cioè dei testi-

²¹⁰ Conf. 8, 1, 1; 2, 3; PL 32, 749-750 (*passim*).

²¹¹ «Un platonico, come ho udito frequentemente dire dal santo vecchio Simpliciano, che poi resse la Chiesa di Milano come vescovo, affermava che si doveva scrivere in lettere d'oro ed esporlo presso tutte le chiese in luoghi facilmente visibili. Ma il Dio maestro è stato misconosciuto dai superbi, perché il Verbo si è fatto carne e i è intrattenuto con noi» (*De civ. Dei* 10, 29, 2; PL 41, 309).

²¹² Si potrebbe intrattenere a lungo il lettore sulla diffusa argomentazione, da parte di Agostino, del tema della «grazia» nel corso dei ventidue libri del *De civitate Dei*. Essa è «dono di Dio» (*De civ. Dei* 12, 9, 2) e, in quanto tale, è «non dovuta» (*De civ. Dei* 15, 21); «raduna i figli della promessa» (*De civ. Dei* 16, 32, 1) e, liberando la natura dal peccato che «genera i cittadini della città terrena», essa «genera i cittadini della città celeste» (*De civ. Dei* 15, 2); analogamente, essa «raccolge santi dalla moltitudine dei peccatori» (*De civ. Dei* 14, 23, 1); soprattutto – in relazione al nostro argomento – essa è «necessaria nel professare anche la vera filosofia» (*De civ. Dei* 22, 2, 4). Una ricostruzione esauriente, però, oltre a sovrastare le nostre limitate possibilità, non rientrerebbe, altresì, nell'economia della nostra ricerca. L'argomento ci pare cutaneamente e diffusamente trattato nel saggio già da noi richiamato: G. Tantardini, *Il cuore e la grazia. Distinzione e corrispondenza*, cit.

²¹³ *De civ. Dei* 18, 49; PL 41, 612.

moni della verità (*testium veritatis*). Per loro mezzo si dimostrava appunto (*per quos ostenderetur*) che tutti i mali fisici si devono sopportare per la fedeltà alla pietà e la difesa della verità. Porfirio vedeva questi fatti (*videbat ergo ista Porphyrius*) e pensava (*putabat*) che a causa di persecuzioni di quel genere questa via sarebbe scomparsa e che pertanto non fosse quella aperta a tutti per la liberazione dell'anima. Non capiva che il fatto che (*non intellegens hoc*) lo turbava e che temeva di subire nello sceglierla sarebbe valso a irrobustirla e affermarla più efficacemente»²¹⁴. Agostino non accusa il neoplatonico d'incoerenza morale, bensì di mancata cogenza nell'uso della ragione, laddove si trova a bloccare il percorso disvelativo del vero proprio sulla soglia della sua attestazione storico-esistenziale, vale a dire sul limite della sua attestazione storico-esistenziale, vale a dire sul limite della sua attestazione storico-esistenziale. L'azione debilitante dell'insostituibile fenomeno della testimonianza. L'azione debilitante della pregiudiziale speculativa (dualismo epistemico tra verità e felicità) e, ancor di più, di quella ideologica (dualismo gnoseologico tra ragione ed esperienza) sulla ragione porfiriana risaltano qui criticamente: Agostino mostra come nella posizione di Porfirio la ragione si riversa contro la sua stessa finalità: si priva dunque dell'intelligenza stessa (*non intellegens hoc*) di quanto pur vede nei fatti (*videbat ergo ista Porphyrius*). Qui la ragione che si rifiuta di sottomettersi all'esperienza coincide con quella che separa la verità dalla sua testimonianza: con ciò essa permane in una chiusura infraspelativa alla quale è preclusa la spiegazione di quanto constatata nei fatti. Sotto quella medesima azione debilitante e seguendo la medesima prospettiva teoretica il neoplatonico, in accordo con l'irrazionalità degli oracoli della religione pagana, si trova ad oltraggiare Cristo in nome del Dio degli Ebrei per poi onorarlo in vista del dispregio dei «cristiani», biasimati in quanto «suoi testimoni»: «Difatti – spiega Agostino – poiché lodano Cristo, si può credere che con verità biasimano i cristiani e così, se ci riescono, sbarrano la via della salvezza eterna in cui si diviene cristiani. Capiscono che non contrasta la loro svariata furbizia nel nuocere se si crede a loro quando lodano il Cristo, purché si creda loro quando biasimano i cristiani [...] Però una è la mira di lui e di lei: adoperarsi cioè che gli uomini non siano cristiani perché, se non saranno cristiani, non potranno essere liberi dal loro potere (*ab eorum erui potestate non*

²¹⁴ *De civ. Dei* 10, 32, 1; PL 41, 313.

poterunt)»²¹⁵. Una verità senza testimoni (che vuol dire Cristo senza la sua *civitas* di testimoni) comporta lo svuotamento dell'esperienza e la rimozione dei suoi connotati essenziali, vale a dire la gratuità e la contemporaneità di una presenza: quella, appunto, del *Verbum caro*. Un tale svuotamento si rivela ad Agostino operazione di asservimento del pensiero: operazione strettamente e storicamente funzionale all'acquisizione, all'esercizio e al mantenimento di un potere (*ab eorum erui potestate non poterunt*). La deriva gnostica del pensiero porfiriano trova in Agostino un severo critico solo in quanto testimone di un'esperienza ragionevolmente partecipata e liberamente aderita. Alla gratuità, qui, si unisce un aspetto ulteriore di quella presenza operante: esso consiste nella storicità di un "co-agire" in forza di un "co-essere" unitamente alla personalità del testimone. L'esperienza è, dunque, contrassegnata da questo "co-agire" e da questo "co-essere" nella forma della "com-presenza" dei due soggetti. Ciò abilita a sottoscrivere quello che Guardini riferisce alla nozione agostiniana di autorità: «qualche cosa di concreto-storico». Agostino ne dà conto già nel suo *De catechizandis rudibus*²¹⁶ con intento catechetico-educativo: l'esperienza è il locus dell'agire della presenza (*Verbum caro*) nell'atto del farsi riconoscere e nella modalità della contemporaneità²¹⁷. L'autorevole testo delle *Confessiones* sul tempo ci fa sapere, a sua volta, che esso è in quanto è "presente" (*praesens*) e che, come tale, si dà all'esperienza del soggetto nella modalità del ricordo (presente del passato), della visione (presente del presente), dell'attesa (presente del futuro)²¹⁸. Quanto poi al rac-

²¹⁵ *De civ. Dei* 19, 23, 3; PL 41, 652-653.

²¹⁶ «Dunque tutti questi eventi, come li leggiamo predetti molto tempo prima (*ante praedicta legimus*), così ugualmente li riconosciamo avvenuti (*facta cognoscimus*). Per i primi cristiani, non vedendoli ancora verificati, erano necessari i miracoli per credere; per noi, che li vediamo compiuti nel modo in cui li leggiamo nei Libri [sacri] (*sic nos quia omnia ista ita completa sunt, sicut ea in libris legimus*), dove sono stati riportati ben prima che accadessero (là venivano predette tutte le cose future che ora si vedono presenti, *praesentia iam videntur*), per noi dunque, edificati nella fede, ciò basta per credere senza alcun dubbio che anche gli eventi che restano si verificheranno, mentre siamo tribolati e perseveriamo nel Signore [...] Nello splendore della sua potenza verrà Colui che prima si è degnato di venire nell'umiltà della condizione umana (*veniet enim in claritate potestatis qui prius in humilitate humanitatis venire dignatus est*)» (*De cat. rud.* 24, 45; PL 40, 341-342).

²¹⁷ Cf. *Conf.* 11, 7-9.

²¹⁸ Cf. *Conf.* 11, 10-31.

conto delle esperienze di correzione nella vita della madre, Monica, egli così si esprime: *Absente patre et matre et nutritoribus tu praesens, qui creasti, qui vocas, qui etiam per praepositos homines boni aliquid agis ad animarum salutem*²¹⁹. Analogamente, il racconto dei fatti relativi alla sua conversione – lo abbiamo visto – attesta: *stupebamus autem audientes tam recenti memoria et prope nostris temporibus testatissima mirabilia tua in fide recta et catholica Ecclesia*²²⁰. Insomma, nell'esperienza di Agostino il "qualche cosa di concreto-storico" viene a coincidere con una puntualità temporale costituita da una contemporaneità: *tam recenti memoria et prope nostris temporibus*. Ciò su cui il vescovo d'Ippona richiama l'attenzione di Porfirio è che l'esperienza del *Verbum caro factum* ha connotati concreti inscindibili dai canoni della contemporaneità storica di una presenza; sono gli stessi connotati che, per via di testimonianza, qualificano l'essenza propria della *civitas Dei* nella forma *peregrinans*: «Porfirio dice che la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima non era stata fatta giungere alla sua conoscenza mediante la storiografia. Che cosa si può scoprire di più illustre di questa storia che ha conquistato tutto il mondo con un'autorità tanto sublime (*hac historia... quae universum orbem tanto apice auctoritatis obtinuit*)? che cosa di più degno di fede, giacché in essa si narra il passato in modo da predire anche gli eventi futuri?»²²¹. Quanto poi ai fatti "predetti", è sintomatico che Agostino assuma personalmente le vesti del testimone diretto quando – sempre, sebbene in altro contesto dell'opera, rivolgendosi a Porfirio – attesta eloquentemente: «... come constatiamo che già sta avvenendo (*sicut iam fieri cernimus*)»²²².

²¹⁹ *Conf.* 9, 8, 18; PL 32, 772.

²²⁰ *Conf.* 8, 6, 14; PL 32, 755.

²²¹ *De civ. Dei* 10, 32, 3; PL 41, 315. Con efficace raffronto Agostino rileva la differenza tra le posizioni platoniche e quelle cristiane: essa consiste tutta nel credito conferito in queste alla ragione storica (fede), laddove quelle si consegnano all'irrazionalità di pratiche occulte di tipo magico-teurgico nell'affrontare il problema della "via universale per la liberazione delle anime". Ancora una volta, è una ragione che s'applichi alla scuola dell'esperienza dei fatti il vero fattore di diversificazione: «di essi – prosegue Agostino – come sappiamo, molti si sono adempiuti e attendiamo che i rimanenti si adempiano. Porfirio e gli altri platonici non possono disdegnare la predizione da parte di Dio, sia pure nell'ordine di eventi apparentemente terreni e attinenti all'esistenza destinata a finire. Essi stessi a buon conto lo fanno con la mantica e con le divinazioni dalle varie forme e pratiche» (*ibid.*).

²²² *De civ. Dei* 19, 23, 5; PL 41, 655.

L'unica via alternativa a questa constatazione da parte di una ragione che accetti di applicarsi ai fatti è "combattearla" per un potere che si senta indebitamente minacciato. Agostino v'insiste facendo notare, ancora una volta ma con più precisione, la coincidenza, su questo terreno, del destino della ragione con quello della fede – tanto la questione tocca direttamente l'uso della ragione: «Osserviamo – leggiamo nel libro decimo del *De civitate* – che molti di questi fatti sono avvenuti (*multa impleta conspicimus*); attendiamo quindi con fede ragionevole (*recta pietate*) il verificarsi degli altri. Chi non ha fede e per questo neanche intelletto (*quicumque non credunt et ob hoc nec intellegunt*) che questa via è la linea retta fino alla visione di Dio e alla eterna unione con lui, in base alla verità delle Scritture da cui viene formalmente dichiarata, può combattearla, non abbattearla (*oppugnare possunt sed expugnare non possunt*)»²²³. Agostino sta chiedendo a Porfirio di dar credito non ad una dottrina, bensì ad un'esperienza storica connotata dalla contemporaneità di fatti cui applicare la sua ragione, per meritare il suo ragionevole riconoscimento: quello che lui stesso racconta di sé nelle sue *Confessiones*. È sulla base del rifiuto di una tale applicazione che Agostino vede insorgere l'equivalenza simultanea tra assenza di fede (*quicumque non credunt*) e assenza di intelletto (*nec intellegunt*), laddove la correlazione è stabilita in senso causale dalla prima verso la seconda. Per il vescovo d'Ippona, insomma, il conflitto prospettato (*oppugnare possunt sed expugnare non possunt*) nel dialogo con Porfirio non si presenta come un conflitto "religioso", bensì come un dramma interno alla ragione e, come tale, costituisce un conflitto di pensiero: esso si gioca rispetto alla posizione che la ragione (platonica in questo caso, ma come cifra rappresentativa della ragione *tout court*) è disposta ad assumere al cospetto dell'esperienza di una presenza, sul piano della contemporaneità storica di testimoni e fatti. Non è forse questo l'intento che muove l'autore del *De civitate Dei* e che dichiara sin dalle prime righe dell'opera? «Ho inteso difendere la gloriosissima città di Dio contro coloro che ritengono i propri dèi superiori al suo fondatore (*qui conditori eius deos suos praeferunt*), sia mentre essa in questo fluire dei tempi (*in hoc temporum cursu*), vivendo di fede (*ex fide vivens*), è esule fra gli infedeli (*cum inter impios peregrinatur*), sia

²²³ *De civ. Dei* 10, 32, 3; PL 41, 315.

nella quiete della patria celeste (*in illa stabilitate sedis aeternae*) che ora attende (*quam nunc expectat*) nella perseveranza, "finché la giustizia non diventi giudizio" e che poi conseguirà mediante la supremazia con la vittoria ultima e la pace finale»²²⁴. Se il soggetto della trattazione è la *civitas Dei peregrinans*, la ragione che vi si applica seguirà l'ordine del suo modularsi storico-temporale: *in hoc temporum cursu* – *in illa stabilitate sedis aeternae* – *quam nunc expectat*. È nell'applicazione della ragione all'ordine di queste modulazioni della *civitas Dei* che si profila l'alternativa di «coloro che ritengono i propri dèi superiori al suo fondatore». Così, perfino l'intento "apologetico" sarà condizionato da un tale applicazione in modo che risulti non un'alternativa alla razionalità dell'impresa, ma una sua feconda e compiuta realizzazione. È nell'ambito di quest'applicazione medesima – non in ottemperanza ad uno schema aprioristicamente predeterminato – che sarà fatta emergere l'insorgere dell'altra *civitas* rispetto a cui «appunto la grandezza non accampata dalla presunzione umana ma donata dalla grazia divina trascende tutte le altezze terrene tentennanti nel divenire del tempo»²²⁵. Ancora una volta Agostino dimostra di conformarsi al canone dell'esperienza, che è quello della sua *confessio*, come al terreno più consono al dettato del *genus locutionis* biblico: «parlando di qualcosa che è da sempre dice che accade in qualcuno, quando questi ne comincia a fare la conoscenza» (*ut quod semper est tunc fieri dicatur in aliquo, cum ab eo cognosci coeperit*). Come doveva conoscere l'importanza di quel *tunc* o di quel *cum* colui che, giovane eccitato dallo studio dell'*Ortensio* di Cicerone, proferisce l'espressione: «dammi, ti dissi, la castità e la continenza, ma non ora (*sed noli modo*)»²²⁶? Questo *modo* trova una strada nel suo percorso di ricerca. Egli, infatti, è lo stesso che, a riguardo della ricerca della "via universale per la liberazione dell'anima", si rivolge a Porfirio osservando che «la notizia della

²²⁴ *De civ. Dei* 1, Praefatio; PL 41, 13. Così, se la prima parte (libri 1-10) dell'opera dibatte la questione pagana sulla base dei fatti della storia precedente della *civitas*, la seconda (libri 11-22) tratta la correlazione storica delle due *civitates* in riferimento alla rispettiva origine (*exortum*), al loro sviluppo storico (*excursus-procursum*) e ai loro rispettivi fini (*debitos fines*). L'attenzione al fattore storico risulta metodologicamente centrale, dunque, nell'impianto strutturale dell'intera trattazione.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Conf.* 8, 7, 17; PL 32, 757.

sua esistenza ad alcuni è venuta, ad altri verrà. Non le si doveva né le si dovrà dire: "Perché adesso? così tardi?" (*Quare modo? Et: Quare sero?*). La decisione di chi la invia non può essere penetrata dall'intelligenza umana. Lo capì anche Porfirio quando disse che questo dono di Dio non era ancora conosciuto e che non ancora era stato fatto giungere a sua conoscenza. Per questo si è guardato dal ritenerlo falso, perché non l'aveva accolto nella sua fede o non ne aveva ancora avuto conoscenza²²⁷. Il "perché adesso?" come il "così tardi?" esprimono nell'esperienza di Agostino la correlazione essenziale tra la gratuità e la contemporaneità con cui la presenza del *Verbum caro* si dà a conoscere in essa: la rilettura dell'esperienza porfiriana non viene praticata sotto l'azione di uno schema aprioristicamente predeterminato, ma all'interno di un'esperienza che ne consente l'apertura – anche sofferta – ad un incontro. Contemporaneità e gratuità costituiscono l'anti-

²²⁷ *De civ. Dei* 10, 32, 2; PL 41, 313. Le dimensioni spazio-temporali costituiscono uno spartiacque sostanziale nella polemica *contra paganos*; paganesimo e cristianesimo differiscono quanto ad assumerle o a misconoscerle. In ambito letterario, segnaliamo il caso della narrazione dell'infanzia di Costantino ad opera di E. Waugh, scrittore inglese del '900, che, nel ricostruire il dialogo tra la madre Elena e il padre Costanzo – dopo che questi aveva condotto Costantino al Mitreo – mette in bocca ad Elena le domande al marito sulla storia di Mitra: «"Dove?". "Dove? Si *dove* è successo? Hai detto che il toro si nascose in una caverna e che dal suo sangue si creò il mondo. Be', dov'era la caverna quando non c'era la terra?" – "È una domanda puerile". – "Davvero? E *quando* è successo? Come fai a saperlo, se non c'era nessuno? E se il toro fu il primo pensiero di Ormazd, e bisognava che fosse ucciso perché venisse fatta la terra, perché Ormazd non ha pensato direttamente alla terra? E se la terra è malvagia, perché mai Mitra uccise il toro?" – "Non dovevo dirti proprio nulla, se vuoi fare l'irriverente" – "Faccio solo una domanda. Quel che voglio sapere è, ci credi davvero a tutto questo? Voglio dire, tu credi che Mitra ammazzò il toro proprio come credi che tuo zio Claudio batté i Goti?"» (E. Waugh, *Helena*, © 1950; tr. it. a cura di V. Poggi, *Elena*, Milano 2002, p. 70 da cui citiamo). L'espressione torna nel dialogo tra Elena e il maestro gnostico Marzias a proposito del Demiurgo e degli Eoni: «Quello che vorrei sapere è: quando e dove è accaduto tutto questo? E voi come lo sapete?» (*ibid.*, p. 91). Nell'introduzione al testo italiano M. Sordi fa acutamente osservare che «alle religioni cosmiche, fondate su simboli e su elucubrazioni teologiche, Elena oppone l'esigenza razionale del dove, del quando, del come quelle "Verità" astratte vengono conosciute: è – aggiunge la compianta studiosa italiana di storia romana – l'esigenza da cui scaturisce la storia e a cui il cristianesimo, religione fondata su un avvenimento storico, attestato da testimoni oculari contemporanei, e fedele alla tradizione che da essi ha raccolto, risponde pienamente. Nel cristianesimo la storia ha una funzione affine a quella dei cosiddetti *preambula fidei*: l'esigenza storica rappresenta la preparazione dell'Elena del romanzo alla Fede» (*ibid.*, Introduzione, p. II).

doto ad ogni approccio ideologico, connotato da pretesa o presunzione. Ancor di più egli può, dunque, ragionevolmente trattare e motivatamente difendere la *civitas Dei* solo attenendosi all'esperienza per la quale ne ha cominciato a fare la conoscenza: un *tunc*, un *cum* irriducibili ad ogni pretesa speculativa. A tale *opus magnum* egli si vede abilitato, perciò, in forza della sua *confessio*: a motivo di essa egli si trova a "parlare di qualcosa che è da sempre" solo in quanto sorpreso dal suo "accadere" nella vita nei termini della contemporaneità e gratuità di una presenza veicolata da fatti, incontri, testimoni. Una tale conoscenza – apprendiamo da lui – si pone ormai sul piano dell'accadere, perciò dell'esperienza, situata com'è in *hoc temporum cursu* e recante la forma storica *peregrinans* di una *civitas ex fide vivens*. In quanto segnata dalla contemporaneità e gratuità della presenza eccedente del vero, l'esperienza viene a coincidere – se occorresse ancora ribadirla – con la realizzazione del significato stesso del *genus locutionis* biblico: essa ne costituisce il canone normativo intrinseco. A questo titolo essa incarna – per via del *Verbum caro factum* – il *locus* per il veicolare "concreto-storico" della "porfiriana" *animae liberandae universalis via*: a questo titolo Agostino vi ha poggiato, perciò, il suo dibattito coi filosofi nella polemica *contra paganos*²²⁸. Così facendo egli non ha "universalizzato" sul piano speculativo una "idea-misura" della ragione ma, ancorandola all'esperienza, ha aperto questa all'incuriosione dell'universale in un libero paragone con la realtà data. La sottrazione della ragione alla deriva soggettivistica non si realizza in lui prendendo le distanze dall'esperienza ma proprio a causa e in grazia di questa. Esperienza e *civitas* gli risultano così – sul piano teoretico – normativamente coesenziali.

Dopo aver registrato, nei suoi primi due connotati, la disposizione per la quale l'esperienza mantiene la ragione ancorata al piano per

²²⁸ Sta qui il fondamento teoretico su cui il vescovo d'Ippona fa poggiare la sua risposta critica al pessimismo porfiriano sulla possibilità esistenziale e intramondana della felicità: «non è impudente chiamare felici già oggi (*cum hodie non impudenter beatos vocemus*) quelli che vediamo condurre questa vita (*hanc vitam ducere*) nella giustizia e nella pietà con la speranza dell'immortalità futura (*cum spe futurae immortalitatis*), senza che la coscienza sia devastata da un grave peccato e che ottengono con facilità (*facile*) la divina misericordia per i peccati dovuti alla debolezza presente» (*De civ. Dei* 11, 12; PL 41, 328, ci discostiamo qui lievemente dalla traduzione della NBA).

così dire "oggettivo" del dato, come dell'azione contemporanea e gratuita del vero nel suo storico attualizzarsi per via di fatti e testimoni, ci vediamo obbligati a chiedere ora ai testi di Agostino quale pertinenza abbia un simile assetto dell'esperienza sul piano della costituzione intrinseca del soggetto. Un terzo connotato ci aiuta a raccogliere e focalizzare meglio il contributo di Agostino nel *De civitate Dei* ma anche a verificare sinteticamente, sempre su di un piano teoretico, i termini con cui egli ha utilizzato nel dialogo coi pagani il patrimonio conoscitivo derivatogli dall'esperienza della sua *confessio*.

c) Esse, nosse, amare: *pertinenza di una relazione eminente*

Prima di intraprendere le sue argomentazioni sui temi della memoria, del tempo e della creazione – che lo vedranno impegnato tra il decimo e il tredicesimo libro delle *Confessiones* – Agostino ripropone la questione di Dio in termini drammaticamente critici dal punto di vista della relazione cosmica che l'uomo intrattiene con la realtà tutta intera: «Allora mi rivolsi a me stesso. Mi chiesi. "Tu, chi sei?" (*et direxi me ad me et dixi mihi: "Tu qui es"?*); e risposi: "Un uomo" (*et respondi: "Homo"*). Dunque, eccomi fornito di un corpo e di un'anima, l'uno esteriore, l'altra interiore. A quali dei due chiedere del mio Dio, già cercato col corpo dalla terra fino al cielo, fino a dove potei inviare messaggeri, i raggi dei miei occhi? Più prezioso l'elemento interiore. A lui tutti i messaggeri del corpo riferivano, come a chi governi e giudichi, le risposte del cielo e della terra e di tutte le cose là esistenti, concordando nel dire: "Non siamo noi Dio", e: "È lui che ci fece" (*dicentium: "Non sumus Deus" et: "Ipse fecit nos"*). L'uomo interiore apprese queste cose con l'ausilio dell'esteriore; io, l'interiore, le ho apprese, io, io, lo spirito, per mezzo dei sensi del mio corpo»²²⁹. Non v'è dubbio che, per Agostino, nell'uomo tutto intero (anima e corpo, esteriorità e interiorità) l'intera realtà cosmica entri in crisi per l'attingimento del suo stesso senso. La radicalità della domanda – *et direxi me ad me et dixi mihi: "Tu qui es"?*; *et respondi: "Homo"* – ripone la questione antropologica al centro della questione cosmologica, proprio in corrisponden-

²²⁹ *Conf.* 10, 6, 9; PL 32, 783.

za analogica con la centralità della questione teologica per la vita stessa del cosmo: *dicentium: "Non sumus Deus" et: "Ipse fecit nos"*. Si potrebbe ben dire che la questione del soggetto, la prima, insorge proprio sull'estremo limitare del rapporto che questi intrattiene con la realtà universale. Possiamo tuttavia constatare come Agostino vi si applichi – anche speculativamente – solo dopo averci partecipato, nel precedente libro nono, l'esperienza che ne supporta le ragioni e alla luce della stessa domanda: «Io chi ero mai, com'ero (*Quis ego et qualis ego*)? Quale malizia non ebbero i miei atti, o, se non gli atti, i miei detti, o, se non i detti, la mia volontà? Ma tu, Signore, sei buono e misericordioso; con la tua mano esplorando la profondità della mia morte, hai ripulito dal fondo l'abisso di corruzione del mio cuore (*a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis*). Ciò avvenne quando non volli più ciò che volevo io, ma volli ciò che volevi tu. Dov'era il mio libero arbitrio durante una serie così lunga di anni? da quale profonda e cupa segreta fu estratto all'istante, affinché io sottoponessi il collo al tuo giogo lieve e le spalle al tuo fardello leggero, o Cristo Gesù, "mio soccorritore e mio redentore"? Come a un tratto divenne dolce per me la privazione delle dolcezze frivole! Prima temevo di rimanerne privo, ora godevo di privarmene. Tu, vera, suprema dolcezza (*vera tu et summa suavitas*), le espellesti da me, e una volta espulse entravi al loro posto, più soave di ogni voluttà, ma non "per la carne e il sangue"; più chiaro di ogni luce, ma più riposto di ogni segreto; più elevato di ogni onore, ma non per chi cerca in sé la propria elevazione. Il mio animo era libero ormai (*iam liber erat animus meus*) dagli assilli mordaci dell'ambizione, del denaro, della sozzura e del prurito rognoso delle passioni, e parlavo, parlavo con te, mia gloria e ricchezza e salute, Signore Dio mio»²³⁰. La risposta di Agostino alla questione del soggetto è data sul piano dell'esperienza. In questa suggestiva nota con cui egli apre il nono libro delle *Confessiones* viene registrata la radicale pertinenza dell'esperienza in questione alle fibre costitutive della personalità: *a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis...*

²³⁰ *Conf.* 9, 1, 1; PL 32, 763. È quanto mai significativo che un tale incipit preluda alle scelte da parte di Agostino di abbandonare con discrezione i *bella forensia* della sua carriera intellettuale e di ritirarsi con amici nell'intima meditazione *inter nos* di Cassiciaco. Anche qui l'esperienza si connota di rapporti concreti quali quelli che, per la ragione, ne veicolano il senso originario.

vera tu et summa suavitas. Non si tratta di una solipsistica eversione, seppur spiritualmente edificante, di moti emotivi dell'animo: qui è registrato il fenomeno del radicamento dell'oggetto (*vera tu*) nel nucleo originario dell'esperienza del soggetto, di cui il termine "cuore" fa parola. «Il cuore – ha fatto osservare M. Borghesi nella sua *Postfazione* al testo di Guardini sulla conversione di Agostino – è l'organo dell'amore che, rapito e commosso di fronte alla presenza dell'essere, tende verso l'infinito e l'eterno. Esso è il luogo in cui l'esperienza "estetica" diviene esperienza "assiologica" e questa, a sua volta, esperienza metafisica»²³¹. Nell'ordine di una tale esperienza la verità della "presenza dell'essere" è esperita come avvenimento pertinente alla struttura originaria del soggetto, nel senso che questi "vi si ritrova", profittevolmente e coesenzialmente, nella forma di una relazione che contemporaneamente rivela e costituisce. In questa modalità, l'esperienza acquisisce per la ragione un quanto mai originale valore "trascendentale": mentre vi attinge il suo oggetto il soggetto si vede inaspettatamente disvelato a se medesimo. Ora, seppur fosse ritenuto vero quanto Agostino ci ha fatto finora sapere di sé nella sua *confessio*, «tutto ciò – secondo Guardini – richiede che si apra l'interno del cuore e che vi giganteggi l'amore per effettuare quell'unione... In ciò soltanto, nel processo di questo più intimo formarsi dell'uomo, dovrebbe maturare a serietà la vita religiosa che, a sua volta, cresce per esperienza, lotta e dolore. Tutto ciò è già decisivo per le doti naturali di Agostino. Anzitutto è legato a ciò il suo destino di pensatore. C'è il dotto, l'indagatore e il filosofo, che lavora semplicemente conforme alla ragione»²³².

Dal nostro punto di osservazione ci permettiamo di rilevare la coincidenza in Agostino di questo "lavorare semplicemente conforme alla ragione" con il "crescere per esperienza". In realtà, proprio in questa "crescita" viene a realizzarsi quella "conformità": a tale realizzazione "lavorano" il dato, con l'eccedenza della sua paternità, unitamente alla contemporaneità e gratuità della presenza, per via di incontri e testimoni. Il testo del *De civitate Dei* situa – in corrispondenza a quello delle *Confessiones* – "crescita" e "conformità" sul terreno della formulazione

²³¹ M. Borghesi, *Postfazione*, in R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, cit., p. 305 (corsivo dell'autore).

²³² *Ibid.*, pp. 159-160.

tridimensionale della *civitas Dei*, della natura razionale del soggetto e della tripartizione della filosofia: la corrispondenza si stabilisce nell'ordine della creazione ad immagine della Uni-Trinità del Creatore²³³.

Riandiamo ora ai passaggi essenziali del libro undicesimo del *De civitate* per evidenziare gli aspetti qualificanti di questa corrispondenza. Innanzitutto vi troviamo enucleate da Agostino, come dato d'esperienza, le dimensioni metafisico-antropologiche della soggettività: l'essere (*esse*), il conoscere (*nosse*) e l'amare (*amare*)²³⁴. Esse, tutta-

²³³ Cf. *De civ. Dei* 11, 21-29; lo stesso argomento, in relazione al pensiero di Platone è sviluppato in: *De civ. Dei* 8, 4ss. Così, la formulazione platonica della tripartizione della filosofia in "fisica" (filosofia naturale), "logica" (filosofia razionale) ed "etica" (filosofia morale) trova, sul piano trascendente, un suo reale fondamento ontologico e teologico. Chi ha ben ricostruito i termini della questione – anche con dovizia di particolari sul piano filologico-eseguitico – è stato N. Cipriani, il quale vi ha dedicato un apposito saggio al fine di chiarire l'ipotesi – patrocinata da qualche studioso (O. du Roy) – secondo la quale «Agostino ha scoperto Dio e precisamente la Trinità grazie alla lettura dei libri neoplatonici e soltanto dopo il Cristo incarnato, grazie alla lettura delle Lettere paoline». La conclusione della ricerca è quanto mai chiara: «La conoscenza che di Dio hanno i pagani (sc. i platonici) è quella di un Dio creatore, principio o causa del mondo, che la ragione può ricavare dalla considerazione dello stesso mondo visibile; la conoscenza che ne hanno i giudei è più elevata, legata com'è alla fede dell'Antica Alleanza; la conoscenza che ne hanno i cristiani è quella di Dio Padre di Gesù Cristo. Si tratta di conoscenze diverse sia per il contenuto che per il modo di acquisizione [...] Cristo dunque, il Verbo incarnato, è – sottolinea richiamando Agostino – per noi l'autore della rivelazione della Trinità divina [...] la Trinità divina è rivelata da Cristo stesso, il solo che la poteva rivelare [...] il Figlio è lo strumento del Padre [...] Infine la rivelazione è opera anche dello Spirito Santo» (N. Cipriani, *La rivelazione della Trinità immanente nei Tractatus in Johannem di S. Agostino*, in «Atti del VII Simposio di Efeso su san Giovanni Apostolo» a cura di L. Padovese, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1999, pp. 240-243, *passim*).

²³⁴ Agostino prosegue qui la sua annosa polemica con lo scetticismo degli Accademici: «noi – argomenta nel libro undicesimo del *De civitate* – ravvisiamo in noi l'immagine di Dio, cioè della somma Trinità. Certamente non è uguale, anzi assai differente e non coeterna e, per dir tutto in breve, non della medesima essetà di cui è Dio [...] Noi esistiamo infatti, abbiamo coscienza di esistere e amiamo il nostro esistere e l'averne coscienza. E per quanto riguarda queste tre dimensioni che ho detto, non ci rende incerti l'aspetto illusorio di una copia del vero [...] Ed è assolutamente certo al di là dell'illusoria apparenza delle immaginazioni e delle immagini, che io esisto e che ne ho coscienza e amore. In relazione a questi tre oggetti non si ha il timore dell'obiezione degli accademici: "E se t'inganni?". "Se m'inganno, esisto". Chi non esiste, non si può neanche ingannare e per questo esisto se m'inganno. E poiché esisto se m'inganno, non posso ingannarmi d'esistere, se è certo che esisto perché m'inganno. Poiché dunque, se m'ingannassi, esisterei, anche se m'ingannassi, senza dubbio non m'ingan-

via non costituiscono un fattore autocineticamente prodotto, per via endogena, dal soggetto che se ne avvale come sue; piuttosto sono polarizzate su Dio, anche in qualità di origine dell'esperibilità dell'oggetto cui rispettivamente (esistenza, verità, felicità) ineriscono: «Se dunque – conclude Agostino – la nostra natura venisse all'esistenza da noi, noi avremmo generato anche la nostra sapienza e non ci preoccuperemmo di conseguirla con l'istruzione, cioè apprendendo da altri. Anche il nostro amore, se provenisse da noi e fosse riferito a noi, basterebbe per la felicità e non avrebbe bisogno di un altro bene di cui godere. Al contrario, poiché la nostra dote naturale per esistere ha come autore Dio, indubbiamente per avere la sapienza della verità dobbiamo averlo come maestro e per esser felici lo dobbiamo avere come datore della interiore capacità di amare»²³⁵. Qui il testo del *De civitate* fa il pari – sviluppandole ulteriormente – con le premesse poste già nelle *Confessiones*²³⁶, dove si può altresì notare l'arguto richiamo dell'autore all'esperienza del lettore al fine di poter giudicare – così come lui – con cognizione di causa: «Vorrei invitare gli uomini a riflettere su tre cose presenti in se stessi, ben diverse dalla Trinità, ma che indico loro come esercizio, come prova e constatazione che possono fare (*ubi se exerceant et probent et sentiant*), di quanto ne siano lontani. Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana [...] Come sia inscindibile la vita in queste tre facoltà e siano un'unica vita, un'unica intelligenza e un'unica essenza, come infine non si possa stabilire que-

no nel fatto che ho coscienza di esistere. Ne consegue che anche del fatto che ho coscienza di aver coscienza non m'inganno. Come ho coscienza di esistere, così ho coscienza anche di aver coscienza. E quando faccio oggetto di amore queste due cose, aggiungo un terzo aspetto di inestimabile valore alle cose di cui ho coscienza. Non posso ingannarmi di amare, poiché non m'inganno sulle cose che amo e anche se esse ingannano, è vero che amo cose che ingannano» (*De civ. Dei* 11, 26; PL 41, 339-340).

²³⁵ *De civ. Dei* 11, 25; PL 41, 339. Ci appare, in questo momento, quanto mai significativo che una simile argomentazione, intorno alle dimensioni metafisico-antropologiche del soggetto, sia collocata in quel tratto dell'opera complessiva – all'inizio (libro undicesimo, appunto) dei primi quattro libri della seconda parte – dedicato alla considerazione dell'origine delle due città, degli uomini e di Dio: segno eloquente, questo, del comune destino che associa in Agostino il soggetto e la *civitas* di appartenenza.

²³⁶ «Alludo all'esistenza, alla conoscenza e alla volontà umana (*esse, nosse, velle*). Io esisto so e voglio; esisto sapendo e volendo, so di esistere e volere, voglio esistere e sapere» (*Conf.* 13, 11, 12; PL 32, 849).

sta distinzione, che pure esiste, lo veda chi può (*videat qui potest*)»²³⁷. La stessa *civitas Dei* risulta segnata, in corrispondenza analogica anche rispetto alla sua collocazione “angelica”, da questa triplice dimensione caratterizzante il soggetto umano; la sua costituzione fondativa deriva dalla tridimensionale azione che Dio vi esercita: la correlazione tridimensionale dell'uomo e della *civitas* risulta trascendentalmente confermata nel suo significato di origine (*origo*), forma (*informatio*) e fine ultimo (*beatitudo*)²³⁸. Dio stesso, quanto alla *civitas* e ai suoi soggetti, risponde del suo essere fondata (*unde sit*), del suo sapere (*unde sit sapiens*), del suo godere della felicità (*unde sit felix*). Anche qui, tuttavia, il vescovo d'Ippona mostra di far tesoro della sua esperienza: la sovrapposizione dei due piani non può essere dedotta per via di un automatismo speculativo. La ragione stessa palesa ai suoi occhi il suo evidente stato di esigenziale indigenza rispetto alle condizioni di esperibilità di un tale status quanto al soggetto e quanto alla *civitas*. Essa necessita di un piano sussidiario nell'ordine dell'esperienza, poiché – fa osservare – «la mente, in cui risiedono ragione e intelligenza, è incapace, a causa di inveterate imperfezioni che la rendono cieca, non solo ad unirsi col godimento, ma anche a sostenere la luce ideale fino a che ristabilendosi gradualmente in salute, non divenga capace di così grande felicità. Doveva quindi per prima cosa essere istruita alla purezza del vedere mediante la fede (*fide primum fuerat imbuenda atque purganda*). E affinché con essa si avviasse più fiduciosa verso la verità, la Verità stessa, Dio Figlio di Dio, assumendo l'uomo senza cessare di essere Dio, istituì e fondò la fede (*constituit et fundavit fidem*). Si dava così all'uomo, per giungere al Dio dell'uomo, un cammino mediante l'uomo Dio (*ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum*). Egli è appunto “il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù”. È mediatore perché è uomo e perciò anche via. Poiché, se fra chi tende e l'oggetto cui si tende, vi è come mezzo una via, c'è la speranza di arrivare; se manca invece o non si conosce per dove si deve andare, non giova sa-

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ «Infatti se si chiede da chi ha l'esistenza, si risponde che Dio l'ha fondata; se da che cosa è sapiente, si risponde che è illuminata da Dio; se da che cosa è felice, si risponde che gode Dio. È ordinata nel suo essere, è illuminata per la contemplazione, è resa felice nell'unione; esiste, intuisce, ama; dura nell'eternità di Dio, splende nella verità di Dio, gode nella bontà di Dio» (*De civ. Dei* 11, 24; PL 41, 338).

pere dove si deve andare. La sola via veramente difesa contro tutti gli errori è che un medesimo individuo sia Dio e uomo (*ut idem ipse sit Deus et homo*): dove si va, Dio; per dove si va, uomo (*quo itur Deus, qua itur homo*)»²³⁹. Come non notare la perfetta corrispondenza tra l'esperienza descritta da Agostino nella *confessio* precedente – *a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis... vera tu et summa suavitas* – e quella che il testo del *De civitate* pone qui alla radice del fenomeno della *civitas*: *fide primum fuerat imbuenda atque purganda... constituit et fundavit fidem*. In entrambi i casi – soggetto e *civitas* – Dio costituisce il contenuto di un'esperienza per la quale è rinvenuto come relazione eminente che pertiene alla costituzione del soggetto come della *civitas* secondo le dimensioni dell'essere (*esse*), del conoscere (*nosse*) e dell'amare (*amare*). In quest'orizzonte di pensiero s'intravede la possibilità di una sovrapposizione di significato tra esperienza, soggetto e *civitas*: il crescere o il debilitarsi dell'esperienza comporta risvolti corrispondenti nel soggetto come nella *civitas*; ma anche il mutare dell'esperienza coincide col cambiamento del soggetto e della *civitas* secondo diversa "fondazione".

Si può sapere, certamente, che Dio è origine dell'essere, della conoscenza e dell'amore, essendo egli la felicità dell'uomo, eppure, mancando l'accadere della sua esperibilità, la ragione si ritroverebbe a lavorare nell'ordine di un'assenza avvilente. La semplice polarizzazione teologica dell'essere, del conoscere e dell'amare non è sufficiente – di per sé e su di un piano noetico-speculativo – a catalizzare la vita del soggetto: essa stessa (come polarizzazione teologica) è inverata solo se collocata sul piano dell'esperienza. Per Agostino ciò risulta acquisito e confermato, ancora una volta, proprio dalla *sua* esperienza; è perciò a titolo soggettivo e oggettivo, allo stesso tempo, che egli si pronuncia – come abbiamo già avuto modo di vedere – quanto alla sua scoperta dell'altra *civitas* e del suo "fondatore": «Abbiamo appreso da queste e simili testimonianze che esiste una città di Dio (*didicimus esse quamdam civitatem Dei*). Sarebbe troppo lungo citarle tutte. E abbiamo desiderato esserne cittadini con quell'amore che ci ha ispirato

²³⁹ *De civ. Dei* 11, 2; PL 41, 318. Nella narrazione delle *Confessiones* torna l'acrobata perifrasi «Io sapevo che la felicità era Dio, ma non godevo di Te, finché umile non abbracciai il mio umile Dio Gesù»: cf. *Conf.* 7, 18, 24.

il suo fondatore (*cuius cives esse concupivimus illo amore quem nobis illius conditor inspiravit*). A lui, fondatore della santa città (*huic conditori sanctae civitatis*), i cittadini della città terrena (*cives terrena civitatis*) antepongono i propri dèi (*deos suos praeferunt*)»²⁴⁰. Insieme alla scoperta storico-conoscitiva dell'esistenza (*didicimus esse*) della *civitas Dei*, Agostino testimonia qui del suo personale desiderio di divenirne "cittadino" (*cuius cives esse concupivimus*); la ragion d'essere di tutto ciò è però rinvenuta nel principio causale che vi presiede: *illo amore quem nobis illius conditor inspiravit*. Alla fondazione della *sancta civitas* presiede, dunque, lo stesso fattore fondativo che instaura in lui il nuovo soggetto: è la scoperta della pertinenza di una relazione eminente nel cui ordine s'ingenera nuova esperienza del soggetto, identificabile nei termini del suo essere, del suo conoscere e del suo amare (*esse, nosse, amare*). Per converso, l'intero plesso delle relazioni umanamente instaurabili – sul piano delle realtà fisiche come di quelle personali intersoggettive – appaiono determinate dalla diversa coniugazione che ottengono l'essere, il conoscere e l'amare sul piano dell'esperienza nella quale si situano e ottengono unitaria "fondazione". Con ciò risulta teoreticamente surclassata la pregiudiziale noetica platonico-manichea, col suo dualismo metafisico-antropologico tra anima e corpo: l'intera vita del soggetto è assunta, infatti, dentro quella del corpo della *civitas*; in esso è chiamato ad esercitare, con piena legittimazione normativa, un protagonismo che investe la totalità delle sue dimensioni e delle sue relazioni. L'esperienza/*civitas* costituisce l'ordine duale entro il quale l'esercizio del pensiero compete ad un soggetto investito della sua legittima *potestas* ad intrattenere rapporti – secondo essere, conoscere, amare – destinati "a fare universo" nella prospettiva di una totalità di soddisfazione (giudizio). La pertinenza al soggetto di questa relazione eminente costituisce un connotato qualificante dell'esperienza, un connotato che il *De civitate* documenta e realizza come preannunciato inequivocabilmente dalle *Confessiones*: «quando il mio spirito s'interroga sulle proprie forze, dubita di potersi fidare di se medesimo, poiché il suo intimo rimane più spesso ignoto, se non lo rivela l'esperienza (*quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur*)»²⁴¹.

²⁴⁰ *De civ. Dei* 11, 1; PL 41, 316.

²⁴¹ *Conf.* 10, 32, 48; PL 32, 799.

Il vescovo d'Ipbona non poteva essere più chiaro, a questo proposito, per attestare la pertinenza dell'esperienza al disvelarsi dei dinamismi conoscitivi del soggetto al soggetto stesso: *quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur*. *Experientia*: essa rappresenta l'insostituibile *locus* della razionalità nel pensare; un pensare che o sarà un pensare *de-civitate* o non sarà.

In conclusione, la matura *confessio* di Agostino nel *De civitate Dei* ci porta sul limite estremo – potremmo dire teoreticamente “trascendentale”, nella linea del soggetto coestesa a quella della realtà – del pensare, il cui spazio teoretico-normativo è occupato ora dai due piani dell'esperienza; esso risulta costituito, a sua volta, dalle due forme della *civitas*: quella della *sancta civitas* (i cui soggetti costituiscono *cives* in *illo amore quem nobis illius conditor inspiravit*) e quella della *terrena civitas* (i cui soggetti identificano quei *cives* i quali, al fondatore dell'altra, *deos suos praeferunt*). La loro contemporanea collocazione storica non fa che collaborare, secondo Agostino, all'emergere della loro diversa e rispettiva identità normativa: «tutte e due però usano ugualmente i beni temporali e sono colpite dai mali con diversa fede, diversa speranza, diverso amore (*diversa fide, diversa spe, diverso amore*), fino a che siano separate dal giudizio finale (*donec ultimo iudicio separentur*) e raggiunga ognuna il proprio fine che non ha fine»²⁴². La formulazione dell'esperienza segue, pertanto, il destino della coniugazione duale della *civitas*: nella misura della sua paternità al pensiero, pensare coincide con un pensare *de-civitate*. Il terminale *gaudium de veritate* professato da Agostino nella sua *confessio* è condizionato a questo pensare *de-civitate* da lui testimoniato nel suo *De civitate Dei*.

5. LA TRIPLICE FLESSIONE DUALE DI ESPERIENZA E CIVITAS NELLE CONFESSIONES E NEL DE CIVITATE DEI: PROSPETTIVE TEORETICHE

Iniziando il quattordicesimo libro del *De civitate* – con cui termina la prima parte (libri 11-14) della seconda sezione (libri 11-22) dell'opera – Agostino, gettando uno sguardo retrospettivo sulla storia di uomini e popoli osserva: «è avvenuto così che (*factum est*), sebbene

numerosi e grandi popoli sussistano nel mondo con diverse religioni e costumi (*diversis ritibus moribusque*) e si distinguano per notevole diversità di lingua, armamento e abbigliamento, tuttavia non si abbiano più di due tipi di umana convivenza (*duo quaedam genera humanae societatis existerent*). Giustamente secondo il linguaggio della Sacra Scrittura potremo definirli le due città (*civitates duas*). Una è degli uomini che intendono vivere secondo la carne (*secundum carnem*), l'altra di coloro che intendono vivere secondo lo spirito (*secundum spiritum vivere*), ciascuna nella pace del proprio stile di vita (*in sui cuiusque generis*); e quando conseguono il fine a cui tendono, vivono, ciascuna, nella pace del proprio stile di vita (*in sui cuiusque generis pace viventium*)»²⁴³. Il testo chiarisce subito le questioni esegetiche collegate alle espressioni *secundum carnem/secundum spiritum vivere*²⁴⁴. Il rilievo storico di Agostino quanto all'esistenza (il testo utilizza l'inequivocabile forma verbale *factum est*) delle due *societates/civitates* è significativo poiché pone al centro una dualità che non si lascia ricomprendere nelle molteplici forme culturali in cui le varie civiltà s'esprimono. V'è una dualità di fondo da cui tali forme sono attraversate e che in esse trova espressione; è una dualità “di vita” che eccede, transcendendole, anche le morali e le religioni (*diversis ritibus moribusque*) essendo una dualità di *societates/civitates* – cioè di rapporti tra soggetti – rispettivamente identificabili ed esperibili come “stili di vita”: l'una *secundum carnem*, l'altra *secundum spiritum vivere*. Agostino chiarisce subito che con esse s'intendono correlativamente un «vivere secondo l'uomo» e un «vivere secondo Dio»²⁴⁵, aggiungendo l'efficace espressione con cui la distinzione viene mantenuta teoreticamente come normativa: *in sui cuiusque generis viventium*.

Ciò che ora ci accingiamo a fare sinteticamente, in chiusura di questa nostra ricerca, è enucleare tre coppie di termini nei quali questa formulazione duale della *civitas* nel *De civitate Dei* trova un parallelo riscontro nelle *Confessiones*, in modo da costituire tre flessioni duali dell'esperienza nei suoi significati filosoficamente più rilevanti. Non ci avventureremo in una ricerca filologicamente dettagliata dei

²⁴³ *De civ. Dei* 14, 1; PL 41, 403.

²⁴⁴ Cf. *De civ. Dei* 14, 2-5.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴² *De civ. Dei* 18, 54, 2; PL 41, 620.

testi, ma ci limiteremo a raffrontare schematicamente alcuni passi, selezionati in base alla loro versatilità sinottica. In successione, si tratta: della coppia *praesumptio/confessio*, dei due poli *superbia/humilitas* e, infine, della duplice flessione dell'*amor*. In ciascuna delle tre correlazioni sarà importante registrare una diversa disposizione della ragione e, quindi, un diverso ordine di pensiero.

a) *Praesumptio/confessio*

Con un'ennesima centratura sull'esperienza, Agostino rileva nel suo *De civitate* che «l'esperienza fece conoscere alla creatura intelligente (*humanae rationali creaturae consequenti experientia demonstraret*), angelica e umana, che venne più tardi, la differenza che esiste fra la propria presunzione e la protezione di Dio (*quid interesset inter propriam cuiusque praesumptionem et suam tuitionem*)»²⁴⁶. Ancora una volta Agostino fa valere, nel suo dialogo coi pagani, il valore "dimostrativo" dell'esperienza come fattore metodologico al vero; il suo valore epistemico risulta addirittura coesistente alla natura razionale del soggetto (egli vi annovera anche la creatura angelica). La stessa differenza assiologica tra *praesumptio* e *tuitio* trova su questo terreno – non su quello dialertico-speculativo – lo spazio della sua rinvenibilità dimostrativa. Peraltro, proprio nell'applicarsi al problema della rispettiva origine delle due città, egli evita anche di portare il discorso sul piano della rivelazione scritturistica: un terreno evidentemente estraneo alla razionalità in uso tra gli interlocutori pagani. In realtà, anche su un tale argomento egli gioca una carta la cui efficacia egli stesso ha potuto trovare vincente, verificandola su di sé, nell'esperienza della sua pluridecennale ricerca del vero e documentata nella sua *confessio*. Proprio mentre prova a farsi una ragione della precedenza cronologica della sua lettura dei *libri Platoniorum* rispetto alla scoperta delle Sacre Scritture – già ripudiate, ad un primo approccio, come "assurde" (*absurda*)²⁴⁷ – si trova a riconoscere che «la ragione, per cuiolesti che

²⁴⁶ *De civ. Dei* 14, 27; PL 41, 436.

²⁴⁷ *Conf.* 6, 4, 6; PL 32, 722. Già in precedenza egli racconta di aver tentato una lettura delle Scritture comparate con i testi di Cicerone e col seguente risultato: «Ebbi

m'imbattessi in quelli prima di meditare le tue Scritture (*priusquam Scripturas tuas considerare*), fosse d'incidere nella mia memoria le impressioni che mi diedero, così che, quando poi i tuoi libri mi avessero ammansito e sotto la cura delle tue dita avessi rimarginato le mie ferite, sapessi discernere e rilevare la differenza che intercorre fra la presunzione e la confessione (*quid interesset inter praesumptionem et confessionem*), fra coloro che vedono la meta da raggiungere, ma non vedono la strada, e la via che invece porta alla patria beatificante (*inter videntes, quo eundum sit, nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam*), non solo per vederla, ma anche per abitarla (*non tantum cernendam sed et habitandam*). Plasmato all'inizio dalle tue sante Scritture, assaporata la tua dolcezza nel praticarle e imbattutomi dopo in quei volumi, forse mi avrebbero sradicato dal fondamento della pietà; oppure, quand'anche avessi persistito nei sentimenti salutari che avevo assorbito, mi sarei immaginato che si poteva pure derivarli dal solo studio di quei libri (*putarem etiam ex illis libris eum posse concipi*)»²⁴⁸. L'Agostino delle *Confessiones* si avvede della stessa differenza fatta valere poi nel *De civitate* proseguendone l'economia di pensiero: è la differenza tra una proiezione di un sapere "da quei libri" (*putarem etiam ex illis libris eum posse concipi*) priva di accesso metodologico e il disvelamento di ciò che si vede (*non tantum cernendam*) in quanto si rende altresì oggetto di una sua esperibilità "abitativa" (*sed et habitandam*). Se la *praesumptio* rileva una disposizione proiettiva della ragione per la quale essa si accontenti del prevenire, presumendolo *ex illis libris*, il contenuto veritativo del suo termine, la *confessio* non anticipa in pretesa ma riconosce l'opera per la quale la verità si lascia esperire nell'atto del suo disvelarsi al soggetto che l'accoglie "abitandola". Dio stesso, nel primo caso, costituisce il termine estremo della disposizione proiettiva dell'autocinesi della ragione (*praesumptio*), nel secondo (*confessio*) la Sua presenza sovrintende al riconoscimento da parte della ragione nell'atto stesso del suo sottomettersi all'esperienza che lo rivela. Ad una disposizione proiettiva "della" e "dalla" ragione succede così una dinamica rivelativa nell'esperienza per la quale il

piuttosto l'impressione di un'opera indegna del paragone con la maestà tulliana (*visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem*)» (*Conf.* 3, 5, 9; PL 32, 686).

²⁴⁸ *Conf.* 7, 20, 26; PL 32, 747.

vero è veicolato al cospetto di una ragione chiamata a riconoscerlo. Nel primo caso è la ragione che "garantisce" della verità quanto al suo *cernendam* (essere vista), nel secondo è la verità medesima che provvede alla via per il suo "essere abitata" (*habitandam*). Da una parte v'è una ragione che presume di sé (*praesumptio*) quanto all'essere nella verità, dall'altra sta un atto di riconoscimento (*confessio*) con cui la ragione si dispone a ricevere (in posizione beneficiaria) dalla verità la dinamica del suo disvelamento. Entrambe queste flessioni dell'esperienza sono state provate da Agostino: esse non costituiscono perciò un'alternativa tra soggetti, così come le rispettive "città" cui ineriscono non indicano il puro fenomeno di popoli e nazioni. La loro portata pertiene – secondo un'antecedenza normativa – al costituirsi stesso della vita del soggetto: la loro dualità, rilevabile sul piano storico, trova preminenza all'interno del soggetto che ne rappresenta, per così dire, il primo "campo di battaglia". In essa siamo portati, perciò, a far luce di conoscenza sull'interiorità stessa della personalità che ne vive "soffrendola". Nel quadro tridimensionale con cui Agostino ci descrive la struttura del soggetto la presente distinzione risulta pertinente, dunque, alla dimensione del *nosse*. Va detto che la sua *confessio* indica l'atto ricettivo con cui il soggetto si dispone a ricevere (*gratia*) il disvelamento della realtà che ha luogo nell'esperienza; ciò che la *praesumptio* attende dalla sua autocinesi proiettiva, la *confessio* l'attende dal rendersi nota della realtà nell'esperienza. Agostino imposta la questione in modo tale che *praesumptio* e *confessio* ineriscano alla dimensione conoscitiva (*nosse*) sia sul piano del soggetto (io) che su quello dell'oggetto (realtà). In questo senso esse costituiscono una prima flessione duale dell'esperienza, coniugata secondo i due ordini della *civitas*: ciò stabilisce la pertinenza del suo pensare *de-civitate* alla realtà di rapporti obiettivi oltre a quelli di ordine soggettivo, tanto che la divisione tra i due ordini appare ormai priva di senso. Alla luce di questa prima flessione duale dell'esperienza il vescovo d'Ippona può rileggere criticamente il dualismo epistemico platonico-porfiriano (verità/felicità) con la sua "pregiudiziale speculativa": questa non costituisce altro che una specificazione della *praesumptio* – per la quale egli stesso è passato – e come tale rappresenta un epifenomeno del "vivere *secundum carnem*", ovvero della *civitas terrena-hominis* nel cui ordine di pensiero trova, conformemente, legittimo "diritto di cittadinanza".

La distinzione tra *praesumptio* e *confessio* identifica, comunque, la statura conoscitiva del soggetto (a tal proposito, ci siamo sempre adoperati, nel corso del presente saggio, per evitare la facile confusione della *confessio* agostiniana con lo spazio estetico di una generica letteratura edificante: essa assume invece una calibratura di suprema portata conoscitiva). A tale titolo, dunque, essa sta in capo al duplice fenomeno del vivere "secondo l'uomo" (*secundum carnem*) e/o vivere "secondo Dio" (*secundum Deum*): il testo del *De civitate* ne sottolinea quest'ultimo significato preferendo al termine *confessio* il termine *tuitio* (protezione) che, però, rafforza a sua volta la sottolineatura del testo delle *Confessiones* quanto alla *habitatio* del vero nella dinamica del suo disvelamento. Ciò che ci appare ora più chiaro è che sia la *confessio* agostiniana che la forma duale della *civitas* non risultano da una disposizione proiettiva della ragione ma incarnano una modulazione della sua sottomissione all'esperienza. È nell'orizzonte teoretico di questa modulazione della ragione che il dualismo epistemico platonico-porfiriano potrà risultare agostinianamente superato, vedendo rimossa la pregiudiziale speculativa che l'origina.

b) Superbia/humilitas

Il testo appena citato del *De civitate Dei* prosegue e conclude con una chiosa di non trascurabile rilievo e che evidenzia subito la seconda coppia di termini come ulteriore flessione duale di esperienza/*civitas*: «è temerario credere o pensare che Dio non avesse la possibilità d'impedire che l'angelo e l'uomo cadessero nel peccato, ma ha preferito non sottrarre la decisione alla loro possibilità e così mostrare (*ostendere*) quanto male comportasse la loro superbia, quanto bene la sua grazia (*quantum mali eorum superbia et quantum boni sua gratia valeret*)»²⁴⁹. *Superbia* e *gratia*, entrambi questi termini sono oggetto di provata esperienza (*ostendere*) da parte di Agostino; egli ne conosce bene la differenza di significato, avendone battuto le rispettive strade. Il suo stesso approccio alla filosofia, nella forma più autorevole quale quella platonica, contribuisce, nel merito, a renderlo "esperto" (*peritus*):

²⁴⁹ *De civ. Dei* 14, 27; PL 41, 436.

«però allora, dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici (*lectis Platoniorum illis libris*), da cui imparai a cercare una verità incorporea; dopo aver scorto quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato, e aver compreso a prezzo di sconfitte quale fosse la verità che le tenebre della mia anima mi impedivano di contemplare, fui certo che esisti, che sei infinito senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo, anziché divenire un altro o cambiare in qualche parte o per qualche moto; mentre tutte le altre cose sono derivate da te, come dimostra questa sola saldisima prova, che sono (*hoc solo firmissimo documento, quia sunt*). Di tutto ciò ero dunque certo, ma troppo debole ancora per goderti. Cianciavo, sì, come fossi sapiente; ma, se non avessi cercato la tua via (*viam tuam quaererem*) in "Cristo nostro salvatore", non sapiente ma morente sarei stato (*non peritus, sed periturus essem*) ben presto. Mi aveva subito preso la smania di apparire sapiente (*coeperam velle videri sapiens*), mentre ero ricco del mio castigo e non ne avevo gli occhi gonfi di pianto, ma io invece insuperbivo e gonfiavo per la mia scienza (*insuper et inflabar scientia*). Dov'era quella carità che edifica (*aedificans caritas*) sul fondamento dell'umiltà, ossia Gesù Cristo (*a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus*)? Quando mai quei libri avrebbero potuto insegnarmela (*quando illi libri me docerent eam*)?»²⁵⁰. Qui, l'alternativa del vivere *secundum carnem* (secondo l'uomo) e vivere *secundum Deum* (secondo Dio) si ripropone nella flessione duale di *superbia* e *humilitas*, dove nel primo caso s'indica la pretesa di consistere in un proprio sapere (*insuper et inflabar scientia*), nel secondo la sorpresa fondativa di una persona (*a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus*). Agostino vi ritrova chiaramente – come ha ben spiegato G. Madec – i termini del suo percorso di conversione, documentando come «l'esperienza della conversione abbia giocato un ruolo decisivo nello sviluppo della riflessione [...] sulla Trinità e sull'Incarnazione; ma bisogna certo vedere che il tema della Patria e della Via è ricompreso nell'opposizione tra *superbia* e *umiltà*, *presunzione* e *confessione*»²⁵¹.

²⁵⁰ Conf. 7, 20, 26; PL 32, 746-747.

²⁵¹ G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, cit., p. 44. Come per il caso della prima coppia di termini, non è nostro intento ricostruire con dettaglio filologico la varietà delle occorrenze di *superbia* e *humilitas* nelle due opere di Agostino. Dal punto di vista esegetico-critico riteniamo di poter

La corrispondenza della coppia *superbia-humilitas*, nelle *Confessiones*, a quella *eorum superbia-sua gratia* nel *De civitate* riconduce, ancora una volta, la questione alla lettura dei libri *Platoniorum* e al dialogo critico del vescovo d'Ipbona con Porfirio. In quest'ultimo contesto – già da noi preso in considerazione – dopo aver lamentato il rifiuto pregiudizievole da parte del filosofo neoplatonico dell'"universale messaggio di Cristo alla salvezza" e della "grazia" che questi impersona²⁵², Agostino prova a farsi una ragione di tutto ciò, esplicitamente tornando sulle tracce della sua esperienza (*coeperam velle videri sapiens... insuper et inflabar scientia*): «Per quale ragione (*quid est quod*) dunque ritenete che per essere felici si deve fuggire il mondo corporeo (*ut beati simus, omne corpus fugiendum*) tanto per dare a vedere che ragionevolmente rifiutate la religione cristiana? La ragione è quella e la ripeto (*quia illud est, quod iterum dico*): Cristo è umile, voi siete superbi (*Christus est humilis, vos superbi*). Vi vergognate forse di dovervi ricredere? Anche questo difetto è soltanto dei superbi. Come individui superbi vi vergognate appunto di diventare da discepoli di Platone discepoli di Cristo che col suo spirito ha insegnato a un pescatore a pensare e dire: "In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Questo era nel principio presso Dio" [...] Ma il Dio maestro è stato misconosciuto dai superbi (*sed ideo viluit superbis Deus ille magister*), perché il "Verbo si è fatto carne e abita in mezzo a noi" (*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*). In definitiva sarebbe poco per miserabili lo star male se per di più non insuperbissero nel loro male e non si vergognassero della medicina con cui potevano essere guariti. Perché non si comportano così per rialzarsi ma per perdersi più rovinosamente nella caduta»²⁵³. Agostino percepisce qui tutta l'azione corruttiva che ha (avendolo provato su se stesso e a suo discapito) la *superbia* sull'uso della ragione. Essa agisce sul soggetto come principio "ricomprensivo" rispetto all'azione

rimandare il lettore alla prospettiva ermeneutica presente nel saggio di Madec, con cui conveniamo.

²⁵² Torniamo volentieri sul testo agostiniano del *De civitate*: «Se tu avessi riconosciuto la grazia mediante il Signor nostro Gesù Cristo e la sua incarnazione, con cui ha assunto l'anima e il corpo dell'uomo, avresti potuto scorgere che vi è un sublime modello di grazia. Ma che dovrei fare? So che inutilmente sto parlando a un morto, per quanto riguarda te personalmente» (*De civ. Dei* 10, 29, 1; PL 41, 307).

²⁵³ *De civ. Dei* 10 29, 2; PL 41, 309.

“ostensiva” della grazia coincidente col *fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus*. Una tale duplice azione gioca a costituire, secondo la dimensione dell’*esse* (essere), una duplicità di forme del soggetto. La duplicità di orizzonti di pensiero tra cristianesimo e (neo)platonismo si erge qui in tutta la sua imponenza: essa riflette specularmente la dualità delle città e dell’esperienza correlata di cui il vescovo d’Ippona si rende testimone. *Superbia* e *humilitas* contassegnano rispettivamente le due *civitates*: nell’un caso “vivere *secundum carnem*” (secondo l’uomo) postula la necessità di “fuggire ogni corpo” (*omne corpus fugiendum*), com’è nel platonismo, nell’altro il “vivere *secundum spiritum*” (secondo Dio) principio dal gratuito accadere del rendersi “carne” – a *fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus* – dello stesso “logos” divino (*Verbum caro factum est*). Nel primo contesto la ragione lavora a prendere congedo dall’esperienza, nel secondo è lo stesso *Verbum* divino che, in certo qual senso, “prende congedo da sé” per rendersi esperibile dall’umana ragione, sottoponendosi alla sua verifica. Qui la pregiudiziale noetica platonico-manichea, col suo dualismo metafisico (anima-corpo), pone in essere un regime alternativo di “città” e di pensiero che, pur polarizzandosi su Dio, tratta teologicamente quest’ultimo come tappa terminale di un processo endogeno (dialettico) della ragione in fuga dalla realtà (*omne corpus fugiendum*)²⁵⁴. Nel confronto, la posizione ostensiva (*ostendere*) di *humilitas/gratia* comporta un regime di *civitas* che postula normativamente l’affermazione integrale della realtà

²⁵⁴ Condividiamo, perciò, l’orientamento ermeneutico delle posizioni di Madec a riguardo della critica radicale di Agostino alle posizioni platoniche in quanto riferite a se stesso: la coppia *superbia/humilitas* riferita alla conoscenza di Dio e alla “sua grazia” vi gioca il ruolo decisivo: «Se è vero – scrive il compianto studioso francese – che Agostino concede, ai platonici [...] e a se stesso quando leggeva i loro libri [...] una conoscenza autentica di Dio e del suo Verbo, egli non si mostra d’altra parte meno preoccupato di denunciare in essi [...] e in se stesso [...] la superbia e la presunzione che ne viziano il tentativo. Se egli riconosce una disposizione della Provvidenza nei suoi riguardi nel succedersi delle sue scoperte del neoplatonismo e della grazia, questo non è per giustificare una teoria secondo la quale la conoscenza della Trinità è possibile senza il Verbo incarnato, ma per insistere sul fatto che egli ha scoperto, per mezzo della grazia di Dio, le insufficienze e i danni del neoplatonismo. Il tema della Patria e della Via non deve dunque essere considerato come ultima istanza; è il rapporto con la *Via humilitatis* che è decisivo» (G. Madec, *La patria e la via*, cit., p. 44). Noi aggiungiamo solo che un tale rapporto, concepito fuori dal contesto d’esperienza relativo alla *civitas Dei*, finisce per non coincidere compiutamente e fedelmente col pensiero “confessato” di Agostino.

nel segno della sovranità del suo “logos” originario (*Dei*), costituendosi così in “corpo pensante”²⁵⁵. Sta in ciò la sua pertinenza alla ragion d’essere del vero in posizione ostensiva, rispetto all’insuperbirsi ricomprensivo di una sapienza – quella “teologica” platonica in particolare – che si corrompe così in *imperitissima scientia*²⁵⁶. Prospettiva ricomprensiva e prospettiva ostensiva si profilano così per il pensiero nella coppia di termini agostiniani: *superbia/humilitas*. In questa duplicità di prospettive, il “vivere *secundum spiritum/Deum*” descrive quello “stile di vita”

²⁵⁵ È in questa direzione di significato che va l’applicazione agostiniana del termine *civitas* secondo i significati in uso nel diritto romano. J. Ratzinger, nel suo ampio saggio su Agostino, lo documenta a partire dalle esplicitazioni presenti nel *Thesaurus linguae latinae* (III, 1229-1240): «*Civitas* vien detta: a) *corporaliter*, cioè in senso piuttosto spaziale; b) *de statu singulorum civium*, cioè in senso piuttosto giuridico. Non si può parlare in nessun caso di una netta separabilità di questi due significati [...] *Civitas* è comunità e come tale vien chiamata *corpus* [...] Può sembrare fortuito che il ponte qui preparato e che congiunge *civitas Dei* con *corpus Christi* non sia stato usato in genere nella letteratura latino-cristiana [...] I due passi addotti per ultimi indicano ancora una decisiva determinazione della *civitas*, intesa romanamente: il suo carattere giuridico. La *lex* per essa è *mens e animus*» (J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant’Agostino*, cit., pp. 266-267).

²⁵⁶ «*Plus enim erat amicos docere humilitatem, quam inimicis exprobare veritatem* (Era infatti più importante insegnare agli amici l’umiltà che sfidare i nemici con la verità)»; così Agostino in: *Serm.* 284, 6; PL 38, 1292. In una sua lettera a Dioscoro (datata tra il 410 e il 411) egli mette in guardia il suo collega sulle posizioni teologiche dei filosofi – in particolare dei platonici – laddove si può meglio cogliere la peculiarità dell’esperienza cristiana; ancora una volta troviamo lo stesso motivo: l’umiltà come condizione della verità del pensiero, la superbia come fattore privativo, poiché “alternativo”, di essa: «A Cristo, caro Dioscoro, vorrei che ti assoggettassi con la più profonda pietà e che, nel tendere alla verità e nel raggiungerla, non ti aprissi altra via che quella apertaci da lui il quale, essendo Dio, ha veduto la debolezza dei nostri passi. La prima via è l’umiltà, la seconda è l’umiltà e la terza è ancora l’umiltà: e ogni qualvolta tornassi a interrogarmi, ti risponderei sempre così. Non perché non ci siano altri precetti degni d’essere menzionati, ma perché la superbia ci strapperà senz’altro di mano tutto il merito del bene di cui ci rallegriamo, se l’umiltà non precede, accompagna e segue tutte le nostre buone azioni in modo che l’anteponiamo per averla di mira, la poniamo accanto per appoggiarci ad essa, ci sottoponiamo ad essa perché reprimi il nostro orgoglio. Poiché tutti gli altri vizi sono da temersi nelle azioni colpevoli; la superbia invece deve temersi anche nelle azioni buone, poiché le azioni per sé degne di lode vanno perdute se ispirate dall’amore della stessa lode [...] Proprio per insegnare quest’umiltà necessaria alla salvezza, nostro Signor Gesù Cristo umiliò se stesso (*ut doceret humiliatus est*): a questa umiltà s’oppone una (*maxime adversatur*), chiamiamola così, ignorantissima scienza (*imperitissima scientia*)» (Ep. 118, 3, 22-4, 23; PL 33, 442).

(come si esprime Agostino) che contravverrebbe alla sua norma statutaria se comportasse la delegittimazione dell'altro (invece: "date a Cesare"). È infatti prerogativa del "vivere *secundum carnem*" (*civitas hominis*) il costituirsi in posizione "ricomprensiva" rispetto alla prima (*civitas Dei*), seppure "in-nome-di-Dio". I rispettivi esordi delle due opere lo rilevano in posizione sinottica quanto al soggetto e quanto alle due *civitates*. Così recita l'incipit delle *Confessiones*: «...e l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato (*aliqua portio creaturae tuae*), che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato e la prova che tu resisti "ai superbi" (*quia superbis resistis*). Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettarsi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»²⁵⁷. Gli corrisponde in analogia quello del *De civitate Dei*, con richiamo sincronico all'autorevole pagano Virgilio e all'autorità delle Scritture: «...infatti il re e fondatore di questa città, di cui ho stabilito di trattare, nella scrittura del suo popolo ha rivelato un principio della legge divina con le parole: "Dio resiste ai superbi e dà la grazia agli umili" (*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*). Anche il trionfo sentimento dell'anima superba vuole presuntuosamente che gli si riconosca fra le glorie il potere, che è di Dio, di "usare moderazione con i soggetti e assoggettare i superbi" (*parcere subiectis et debellare superbos*). Perciò anche nei confronti della città terrena la quale, quando tende a dominare, è dominata dalla passione del dominare anche se i cittadini sono soggetti (*ipsa ei dominandi libido dominatur*), non si deve passare sotto silenzio, se si presenta l'occasione, ciò che richiede la ragione dell'opera in progetto»²⁵⁸. Da entrambi questi esordi delle due opere ci sentiamo tenuti a riconoscere in Agostino la contemporaneità per così dire "metafisica" della fondazione duale di soggetto e *civitas*, proprio in relazione a *superbia* e *humilitas*. L'una (*superbia/civitas terrena*) descrive il soggetto nell'atto del suo autolegittimarsi da cittadino, previa destituzione di ogni principio di sovranità d'origine "esterna", l'altra (*civitas Dei*) denomina la vita giuridica del soggetto che si dispone a ricevere direttamente dalla presenza normativa sovrana il suo legittimo diritto di cittadinanza. Fa così capolino, in

entrambi i contesti, l'accostamento alla presente coppia di termini della corrispondente: potere (*ipsa ei dominandi libido dominatur*) e grazia (*Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*)²⁵⁹. Quanto al primo dei due contesti, il soggetto vi s'insedia quasi a detrimento della sua come dell'altrui esperienza; il regime che, pertanto, vi s'istituisce vede diverse coniugazioni del "senza": anima senza corpo, verbo senza carne, pensiero senza rapporto, potere senza profitto, possesso senza grazia, io senza tu, l'una città senza l'altra. Il regime gnostico della "città unica" (fosse anche quella "in-nome-di-Dio") sembra agire qui in vista di uno svuotamento di ogni termine dall'esperienza che ne indichi il senso e/o dal contesto ordinamentale nel quale si possa rendere giuridicamente esperibile la forma della soggettività. A questa posizione di potere/*superbia* che abbiamo denominato di taglio ricomprensivo, succede quella che indichiamo come "ostensiva" di *gratia/humilitas*: in essa il soggetto attende dalla disposizione del principio normativo (*a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus*) l'opera della sua stessa "fondazione" (*civitas*). La coppia di termini *superbia/humilitas* è, per Agostino, flessione essenziale nella riconoscibilità, anche storica, delle due città: «dunque – spiega nel quattordicesimo libro del *De civitate Dei* – nella città di Dio e alla città di Dio esule nel tempo si raccomanda soprattutto l'umiltà e viene messa in grande rilievo nel suo Re che è il Cristo, ed è dottrina della Sacra Scrittura che nel suo rivale, che è il diavolo, domina il vizio contrario che è la superbia. Ne deriva la grande diversità per cui l'una e l'altra città, di cui parliamo, si differenziano, una cioè è società degli uomini devoti, l'altra dei ribelli, ognuna con gli angeli che le appartengono, in cui da una parte è superiore l'amore a Dio, dall'altra l'amore di sé»²⁶⁰. Al dualismo metafisico-antropologico (corpo-anima) della platonica pregiudiziale noetica succede questa unità duale che consta della forma relazionale delle due città secondo la flessione di significato indicata dalla coppia semantica *superbia/humilitas*. All'universo platonico ridistribuito secondo l'ordine dei quattro elementi fisici succede l'agostiniano cosmo popolato di soggetti, qualificantisi come cittadini di uno dei due ordini della *civitas* (*hominis/Dei*). Sta qui, a nostro sommo

²⁵⁷ Conf. 1, 1; PL 32, 660-661.

²⁵⁸ De civ. Dei 1, Praefatio; PL 41, 13-14.

²⁵⁹ Lo documentano meglio del nostro gli autorevoli contributi presenti nel volume: AA.VV., *Il potere e la grazia. Attualità di sant'Agostino*, Roma 1998.

²⁶⁰ De civ. Dei 14, 13, 1; PL 41, 421.

avviso, il forte potenziale filosofico delle posizioni agostiniane su *superbia/humilitas*, irriducibili al loro circostanziato portato antiplatonico; con esse, ci conferma G. Madec, «Agostino non ha di mira la filosofia in quanto tale, ma i pagani suoi contemporanei [...] Non dovevano attribuirsi ciò che essi non possedevano per se stessi, ma attribuirlo a colui da cui l'avevano ricevuto [...] La superbia, per Agostino, consiste nel vantarsi della propria sapienza come se non la si ricevesse da Dio: il suo castigo immanente è la stoltezza, l'accecamento dello spirito, il perversimento della conoscenza di Dio in idolatria. La superbia è così fatale alla filosofia, all'amore della Sapienza»²⁶¹. In realtà, l'Ipponate non lavora ad una definizione etica delle due, bensì ad una loro collocazione relazionale di ordine ontologico-giuridico: nella dimensione, cioè, dell'*esse* relativo alle due *civitates* e ai soggetti rispettivi. Averle esperite entrambe sul piano storico-esistenziale – prima ancora che su quello della pratica culturale – lo legittima a parlarne in correlazione, come storicamente *perplexae* e *permixtae* nella determinazione intrinseca dei soggetti: «infatti le due città non sono riconoscibili (*perplexae*) in questo fluire dei tempi e sono fra di loro commischiate (*invicemque permixtae*), fino a che non siano separate dall'ultimo giudizio (*donec ultimo iudicio dirimantur*)»²⁶². L'esperienza della sua *confessio* viene a coincidere con quell'opera di pensiero per la quale l'intera vicenda storica s'orienta in modo da essere attraversata dal giudizio quanto alla dualità delle *civitates*: *De civitate Dei* come *Confessiones* è una correlazione d'esperienza che, proprio a questo titolo, può essere – stante tutta la sua complessità – di pertinenza della ragione.

c) Civitates duas amores duo

*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! [...] Amor qui semper ardes et nunquam exstingueris, caritas, Deus meus, accende me*²⁶³; l'esperienza di cui racconta il testo delle *Confessiones* sembra essere ormai un'icona identificativa del santo d'Ipbona. Essa

²⁶¹ G. Madec, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, cit., pp. 45-46.

²⁶² *De civ. Dei* 1, 35; PL 41, 46.

²⁶³ *Conf.* 10, 27, 38-29, 40; PL 32, 795-796 (*passim*).

descrive infatti la radice sorgiva e pervasiva del suo pensiero. Gli sviluppi teoretici dell'ultimo libro dell'opera lo confermano con notevoli ricadute di ordine antropologico: «Il mio peso è il mio amore (*pondus meum amor meus*); esso mi porta dovunque mi porto (*eo feror quocumque feror*). Il tuo dono ci accende e ci porta verso l'alto (*dono tuo... ferimur*). Noi ardiamo e ci muoviamo»²⁶⁴. L'*amor* risulta già non solo ragion d'essere del soggetto ma, al contempo, legge del suo proprio moto di pensiero. Agostino conferma il portato di quell'esperienza nell'acuta argomentazione del libro undicesimo del *De civitate Dei*²⁶⁵. Quella legge – equivalente di *caritas* e *dilectio*²⁶⁶ – costituisce, come ripete Bardy, «le grand moteur des actes humains»²⁶⁷ in relazione anche all'essere e al conoscere (*esse, nosse*) del soggetto, assicurandone altresì la reciproca inerenza e l'unità di esperienza in relazione trascendentale con la complessità metafisico-cosmologica della realtà esterna²⁶⁸. In tale direzione di pensiero la dinamica dell'*amor* consente al soggetto, per così dire, di “assumere” la realtà cosmica e gli esseri in relazione al loro metafisico ordine originario di “esseri amati”. Implicato in una così irriducibile “vocazione”, il soggetto rinviene la cifra suprema del proprio “essere”: quella di costituire la sede preposta dove l'amore stesso si propone ad essere amato e, come tale, decidere della totalità delle relazioni universali; Agostino sorprende la portata, a suo modo, “transgressiva” (quanto all'essere e al conoscere) con cui una tale prospettiva s'insedia fin dal rapporto con esseri a noi inferiori, infatti: «Non si è parlato – scrive in questo passo che preferiamo citare per esteso, tanto è efficace nel portarci alla radice della questione – dell'amore con cui sono amati e se anche l'amore è amato (*et ipse amor ametur*). È amato certamente. Lo proviamo dal fatto che esso è amato di più negli uomini che sono più rettamente amati (*hinc probamus, quod in hominibus, qui rectius amantur, ipse magis amatur*). Non è giusto infatti considerare una persona buona quella che sa ciò che è bene ma quella che lo

²⁶⁴ *Conf.* 13, 9, 10; PL 32, 849.

²⁶⁵ *Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur* (*De civ. Dei* 11, 28; PL 41, 342).

²⁶⁶ Cf. *De civ. Dei* 14, 7.

²⁶⁷ G. Bardy, *Notes complémentaires* 39 – *Amour et charité*, in «Oeuvres de Saint Augustin», *La cité de Dieu*, 35, cit., p. 530.

²⁶⁸ Cf. *De civ. Dei* 11, 26.

predilige (*sed qui diligit*). Perché dunque non sentiamo di amare in noi stessi l'amore stesso con cui amiamo ogni bene che amiamo (*cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quo amamus quidquid boni amamus*)? Vi è infatti un amore con cui si ama anche un oggetto che non si deve amare (*est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est*) e l'uomo, il quale sceglie l'amore con cui si ama l'oggetto che si deve amare, odia in se stesso l'amore perverso. È possibile che si abbiano entrambi in una sola persona (*possunt enim ambo esse in uno homine*) ed è un bene per l'uomo che mentre l'amore buono aumenta, l'altro diminuisca fino alla completa guarigione e ogni atto della nostra vita diventi un bene [...] Noi siamo uomini creati a immagine del nostro Creatore che ha vera eternità, eterna verità, eterno e vero amore ed è egli stesso eterna vera amante Trinità senza commischiatura e senza separazione. Ma anche le cose a noi inferiori non esisterebbero nel loro limite [...] se non fossero create da lui che è, è sapiente, è buono al di là di ogni limite. Noi dobbiamo dunque, come percorrendo tutti gli esseri che ha creato con meraviglioso ordine fisso, cogliere le sue orme impresse dove più, dove meno. Ravvisando poi in noi stessi la sua immagine e rientrando in noi come il figliol prodigo del Vangelo, alziamoci in piedi e torniamo a lui, da cui ci eravamo allontanati peccando. In lui il nostro esistere non avrà fine, in lui il nostro conoscere non incorrerà nell'errore, in lui il nostro amare non incontrerà ripulsa²⁶⁹. Questa suggestiva ricognizione dell'*ordo amoris*²⁷⁰ rende ragione della pervasività di questo *ordo* come legge delle relazioni intrattenute dal soggetto: la dualità delle *civitates* vi è già contenuta come condizione trascendentale del soggetto stesso (*possunt enim ambo esse in uno homine*). La sua stabilità normativa non è fatta dipendere da coerenza etica (*est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est*) né da tenuta dottrinale, dato che «non è giusto infatti considerare una persona buona quella che sa ciò che è bene ma quella che lo predilige (*sed qui diligit*)»: sono invece questi elementi (etici e dottrinali) ad essere fatti dipendere da un tale *ordo*. Di esso il soggetto si rende "testimone" anche nell'atto del suo trasgredirlo o nel vano tentativo di

²⁶⁹ *De civ. Dei* 11, 28; PL 41, 341-342.

²⁷⁰ L'espressione è presente in *De civ. Dei* 15, 22. In tale contesto il termine *ordo* finisce per sostenere anche le specificazioni: *dilectionis-caritatis-civitatis*.

potersene impossessare per via speculativa: i suoi stessi atti ne segnalano l'eccedenza, la presenza e la pertinenza. In questa prospettiva di pensiero Agostino si pone come filosofo proprio, egli stesso, a titolo di "testimone". Correlativamente, il "pensare *de-civitate*" è, a rigore, il pensiero del testimone: quel soggetto la cui testimonianza ha origine nell'ordine della duplice versione dell'*amor*. L'atto stesso con cui il soggetto si trova ad "amare ciò che non si deve amare" attesta la precedenza normativa dell'*amor* nel cui ordine trova la stessa legittimità giuridica di quello con cui si ama "l'oggetto che si deve amare", sebbene a titolo non equivalente: l'uno come esigente la sua "guarigione", l'altro come "bene". È a questa condizione normativa duale dell'*amor* che, per Agostino, si deve la possibilità giuridica che «ogni atto della nostra vita diventi un bene». Sta in ciò la valenza "istituzionale" dell'*amor*; è sotto la sua azione normativa, infatti, che gli atti umani trovano la loro collocazione giuridica: essi, proprio a questo titolo, non la "producono" bensì la "incarnano". In ciò risiede altresì la verità sottoscrivibile del dire: l'amore non conosce la schiavitù. Per tale ragione «non sentiamo di amare in noi stessi l'amore stesso con cui amiamo ogni bene che amiamo». Inversamente, l'atto dell'amare "ogni bene che amiamo" è possibile solo in ragione della norma che presiede in noi a questo ordine: egli lo specifica con l'espressione lapidaria *et ipse amor amatur... amatur autem* (anche l'amore è amato... è amato certamente). Istituzione e *amor* sono così inscindibili, come anche i loro corrispettivi "coscienza" (*confessio*) e *civitas*. Proprio questa inscindibilità attesta come col suo "pensare *de-civitate*" il santo d'Ippona abbia attinto l'ordine della intrascendibilità formale del pensiero nella sua normatività sorgiva: non si può, cioè, pensare – tanto meno vivere – se non nell'ordine duale di *amor/civitas*. Nell'ottica di Agostino risulta così abbattuta la separazione per la quale si verifica nell'una (coscienza/*confessio*) una sorta di riserva "anarchica" all'altra (*civitas*), laddove questa suoni come impersonalmente e legalisticamente coercitiva rispetto a quella. Analogicamente, anche la tentazione di riservare all'amore una sorta di zona franca emotiva nell'ambito del "privato" per poi attribuire all'istituzione una sua esclusiva sul terreno del "pubblico/politico" viene a perdere di senso. Questa prospettiva teoretica, tutta agostiniana, finisce per coinvolgere e catalizzare al suo interno anche quel fenomeno che ha dato da pensare ai più grandi intellettuali e saggi di

epoca antica e tardoantica: quello delle "passioni". Per Agostino esse, considerate in se stesse, non hanno un loro portato etico-valoriale, se non nell'ordine fondativo delle due *civitates* (*Dei/hominis*), vale a dire all'interno delle rispettive flessioni dell'*amor*²⁷¹. Solo in questo ordine esse possono conseguire il loro valore etico, in bene o in male: seguono infatti il movimento stesso dell'amore a cui sono funzionali. Insomma, quanto alle "passioni", Agostino le ha inserite nell'ordine delle competenze del pensiero solo in quanto pertinenti all'istituzione della *civitas*: esse sono trattabili solo in quanto "passioni della città". A tale titolo e solo a tale condizione esse sono sottratte alla loro avalorialità etica. Con un simile risvolto, l'intero spazio vitale del pensiero viene così a coincidere con quello delle due *civitates* cosicché esso non si possa dare se non come un pensare *de-civitate*, secondo la forma duale dell'*amor*: «il male d'amore è male politico»²⁷², così Giacomo B. Contri ha contrassegnato questa coincidenza nelle posizioni di Agostino. Questi ripercorre drammaticamente l'esperienza del *sero te amavi* con la tagliente domanda: «perché dunque non sentiamo di amare in noi stessi l'amore stesso con cui amiamo ogni bene che amiamo (*cur ergo et in nobis ipsis non et ipsum amorem nos amare sentimus, quod amamus quidquid boni amamus*)?»²⁷³. Egli scopre nell'*ordo amoris* la simultaneità del principio di unità dell'esperienza con la condizione della sua polivalenza e creatività; la sorgente della stabilità e della certezza si trova a coincidere con la stessa legge per la quale la ragione si

²⁷¹ I capitoli 7-9 del libro quattordicesimo del *De civitate Dei* sono interamente dedicati alla discussione di tale argomento con particolare attenzione per le posizioni stoiche e ciceroniane. Nel paragrafo conclusivo, che reca l'eloquente titolo *Ex his effectibus duae civitates*, Agostino, trattando delle passioni nel contesto della *civitas hominis*, surclassa ogni forma di "moralismo" sull'argomento: essa, scrive infatti, «se la cittadini che all'apparenza danno una regola a tali sentimenti e quasi li riducono alla giusta misura, sono talmente boriosi e tronfi nell'empietà che in loro vi sono gonori più gravi anche se sofferenze più lievi. E se alcuni con frivolezza tanto più disumana quanto più rara amano in se stessi questo contegno da non lasciarsi né esaltare stimolare né deprimere e piegare da alcun sentimento, perdono piuttosto l'umana ignità anziché raggiungere la vera tranquillità. Una cosa non è retta perché rigida, né ana perché insensibile (*non enim quia durum aliquid ideo rectum, aut quia stupidum st ideo sanum*)» (*De civ. Dei* 14, 9, 6; PL 41, 416-417).

²⁷² G.B. Contri, *Il male d'amore come male politico*, in G. Fidelibus (a cura di), *Agostino non è (il) male*. Atti, Chieti 1998, p. 142.

²⁷³ *De civ. Dei* 11, 28; PL 41, 341.

vede esposta e aperta ad ogni relazione, urgendo questa il rischio dell'intera libertà: «Non c'è nessuno che non ami (*nemo est qui non amet*) – osserva Agostino in uno dei suoi discorsi – quel che si domanda è che cosa ami (*quid amemus*). Non ci si esorta a non amare ma a scegliere quel che amiamo. Ma cosa potremo noi scegliere se prima non siamo stati scelti noi stessi? In effetti, se non siamo stati prima amati, non possiamo nemmeno amare (*quia nec diligimus, nisi prius diligamur?*)»²⁷⁴. Tra il "non poter non amare" e il poter "scegliere quel che amiamo" sta il sovremenente nucleo fondativo dell'*ordo amoris*: l'esperienza di quell'amore stesso a motivo del quale amiamo ogni bene che amiamo, essa sarà l'esperienza dell'essere noi stessi destinatari di un amore che i nostri atti non attingono se non come – essi stessi – "dono suo" (*dono tuo... ferimur*).

L'*ordo amoris*, di cui ci parla Agostino, sottrae così il soggetto ad ogni regime di comando e lo consegna, costituendolo, alla sovranità di un rapporto spendibile e rintracciabile nella totalità delle relazioni possibili: esso non solo non sostituisce – né vanifica – l'esperienza, ma vi lega incontrovertibilmente le sorti del soggetto quanto all'essere, al conoscere e all'amare: né dogmatismo ideologico-religioso (neoplatonici), né dogmatismo scettico-relativistico (accademici); né "obiettivismo", né "soggettivismo" bensì legge di rapporto, regime di relazione.

Così, il pensare *de-civitate* di Agostino trova nella duplice flessione dell'*amor* la norma stessa della sua cogenza; in essa infatti il pensiero trova la sua tenuta di aderenza alla realtà del vero: la realtà non è gnoseologicamente attinta se non in quanto amata. Il dualismo gnoseologico tra ragione ed esperienza, indotto dal platonismo di Porfirio per via della sua pregiudiziale ideologica, si vede rimosso in Agostino – dopo averne egli stesso sofferto le contraddizioni – a causa dell'intervenuta esperienza di questo *dono tuo*. La sua concezione delle "due città" è da considerarsi pertanto filiazione diretta di questa e non di sapere preventivamente predisposto; la ragione, movendosi nell'orizzonte dell'*ordo amoris*, si scopre correlata all'esperienza secondo le due flessioni della *civitas*: quelle formulate nella coppia *secundum carnem/secundum spiritum vivere*, vale a dire "secondo l'uomo" e/o "secondo Dio". Il *De civitate Dei* consacra così i termi-

²⁷⁴ *Serm.* 34, 2; PL 38, 210.

ni – anche storici – della questione: «Due amori dunque diedero origine a due città (*fecerunt itaque civitates duas amores duo*), alla terrena l'amor di sé (*amor sui*) fino all'indifferenza per Iddio, alla celeste l'amore a Dio (*amor Dei*) fino all'indifferenza per sé. Inoltre quella si gloria in sé, questa nel Signore. Quella infatti esige la gloria dagli uomini, per questa la più grande gloria è Dio testimone della coscienza (*huic autem Deus conscientiae testis maxime est gloria*)»²⁷⁵. Le due flessioni dell'*amor* coincidono con quelle della *civitas* in corrispondenza formale con l'unità duale dell'*ordo amoris*, nel quale il soggetto trova unità normativa; entrambi i sentieri dell'*amor* sono stati battuti da Agostino in termini di esperienza, per questo può dire che *possunt enim ambo esse in uno homine*. L'intero suo percorso teoretico può essere riletto proprio come l'acquisizione della coincidenza della maturità della sua *confessio* con il suo pensare *de-civitate*. Soggetti individuali e popoli vi trovano, allo stesso titolo, diritto di cittadinanza. Come, infatti, il soggetto consiste "in" e di ciò che ama, per il fatto stesso di "amare", così popoli e nazioni si dispongono ad essere riconosciuti secondo il medesimo criterio normativo che consta della duplice flessione di *amor/civitas*²⁷⁶. Questa flessione duale di esperienza e *civitas* non è, infatti, storico-oggettiva meno che personal-soggettiva. In entrambe le flessioni il soggetto può rinvenire, comunque, la sua facoltà di amare solo a condizione – intrascendibile – del suo essere destinatario di amore; si è "soggetti" di *amor* solo nella posizione normativa di destinatari (qui la parola "oggetti" risulta piuttosto impertinente) di *amor*: «Chi ama? Chi è amato? Gli uomini amano Dio, i mortali l'immortale, i peccatori il giusto, i fragili l'immutabile, le creature l'artefice. Noi abbiamo amato. Ma chi ci ha dato questa facoltà? «Poiché egli ci ha amati antecedentemente». Cerca come possa l'uomo amare Dio: assolutamente non lo troverai se non nel fatto che egli ci ha amati per primo (*Quaere unde homini diligere Deum, nec inve-*

²⁷⁵ *De civ. Dei* 14, 28; PL 41, 436.

²⁷⁶ Sta qui il termine cui approda il dibattito di Agostino con Cicerone sullo Stato e sulla definizione di popolo: «il popolo è l'unione di un certo numero d'individui ragionevoli associati dalla concorde partecipazione di ciò che ama (*multitudinis rationalis rerum quas diligit concordia communione sociatus*). Quindi per stabilire di quali caratteristiche sia ciascun popolo, si deve tener presente ciò che ama» (*De civ. Dei* 19, 24; PL 41, 655, con nostra lieve modifica nella traduzione).

nies omnino, nisi quia prior illum dilexit Deus). Ci ha dato se stesso come oggetto da amare, ci ha dato le risorse per amarlo (*Dedit se ipsum quem dileximus, dedit unde diligereamus*)»²⁷⁷. Sotto l'azione di un tale contesto normativo di pensiero, il soggetto trova, dunque, la sua collocazione e la sua cittadinanza giuridica sul terreno della storia, secondo la dualità delle flessioni dell'*ordo amoris*. La *confessio* di Agostino approda così alla coincidenza dell'*ordo amoris* con la flessione duale della *civitas*. Essa, dunque, non s'introduce come riserva alla *civitas* o in mancanza di questa, bensì in conformità all'esperienza dell'*amor* nella quale questa è istituita. Per tale ragione, le vie della realizzazione del soggetto non passano per il suo congedo dalla *civitas* – in vista di divagazioni estetiche, avventure volontaristiche, astrazioni speculative, rifugi affettivi, slanci religiosi riservati alla cosiddetta "sfera del privato" – bensì per l'esplicito (pubblico) atto della sua conformazione al fenomeno della fondazione di essa: *ordo amoris*. Il pensare *de-civitate* profila, così, una dualità di prospettive per l'esercizio della ragione: una, che potremmo definire "alternativo-possessiva" (*amor sui*), l'altra, che qualificiamo come "oblativa" (*amor Dei*), entrambe legittimabili dall'unità della stessa legge/norma che vi sovrintende e indicata con l'espressione *quia nec diligimus, nisi prius diligamur*. Una legge, due ordinamenti giuridici. Con la sua *confessio* Agostino si rende edotto testimone di entrambe le flessioni, sia sul piano dell'esperienza storica che di quella personale; sinteticamente, ciò che abbiamo appena riletto può, con piena legittimità, restituirci al presente la situazione perenne di una soggettività e di una razionalità aperte: «poiché la nostra dote naturale per esistere ha come autore Dio, indubbiamente per avere la sapienza della verità dobbiamo averlo come maestro e per esser felici lo dobbiamo avere come datore della interiore capacità di amare»²⁷⁸. In questa flessione "oblativa" dell'*amor* – ulteriore a quella "possessiva-alternativa" – risulta verificabile, nella sua pensabilità, l'unità tra verità e metodo, fra patria e via, tra ragione ed esperienza. La stessa parola esperienza non sottolinea qui il momento di "presa" per parte della ragione, bensì il fenomeno

²⁷⁷ *Serm.* 34, 2; PL 38, 210. Agostino, nel *De civitate Dei*, indirizza ai platonici questo appunto analogo: «egli solo amandoci e amato da noi ci rende felici» (*De civ. Dei* 10, 17; PL 41, 296).

²⁷⁸ *De civ. Dei* 11, 25; PL 41, 339.

lativo che la introduce e ne stabilisce l'orizzonte di senso (paterni-). In tal modo, esso sovrasta ultimamente anche la prospettiva passiva con cui la ragione pretenderebbe disporre: Dio medesimo vi giura come vantaggioso "testimone della coscienza" (*huic autem Deus nscientiae testis maxime est gloria*). Il *De civitate Dei* "confessa" come esperienza pubblicamente correlata alla *civitas* l'accadere di un e orizzonte di pensiero: l'unità dell'esperienza vi si realizza come separabile dalla flessione duale dell'*amor*. Torna così esplicativo, a, il dire delle *Confessiones*: *quod inest plerumque occultum est, nisi perientia manifestetur*²⁷⁹.

Ciò che abbiamo verificato in questa triplice coppia di termini su i entrambe le opere di Agostino trovano motivo per soffermarsi è, ciascuno dei tre ambiti, una sostanziale inversione di metodo del/ l pensare: il succedere di una disposizione rivelativa (*confessio*) ad a d'impostazione proiettiva (*praesumptio*) nel primo; l'instaurarsi di a disposizione ostensiva (*humilitas*) a fronte di una pretesa di ricom- ensione (*superbia*) nel secondo; l'imporsi alternativo di una forma sessiva dell'*amor* (*amor sui*) a fronte del proporsi del suo fenomeno lativo (*amor Dei*). L'inversione di metodo che in essi si verifica lo si ò riscontrare nella diversa posizione in cui – nei tre ambiti – viene a rarsi alternativamente il soggetto stesso: alla sua posizione recettivo- neficiaria (*confessio-humilitas-amor Dei*) succede quella che lo vede plicarsi poieticamente a rimuovere, ricomprendere o possedere in prio ogni paternità normativa "data" (*praesumptio-superbia-amor*). L'assetto che ci presenta Agostino non si correda tuttavia secondo ioni etico-morali, bensì di un ordine teoretico-normativo. L'inversio- di metodo riguarda dunque il diverso rapporto che la ragione si tro- à ad intrattenere con l'esperienza: ad una ragione che le si sottomette : trarre profitto dalla verità esperita, si sovrappone quella che si vede liritto-dovere di conseguire un tale profitto sottoponendo l'esperien- ad una misura predeterminata, a prescindere da qualsivoglia forma relazione normativa riconosciuta preminente. La centralità dell'espe- rza nel fenomeno stesso della inversione di metodo risulta decisiva: di essa si decide il diverso assetto di pensiero da parte del soggetto, nque la sua propria tenuta normativa. Agostino, a tal proposito, non

si è trovato soddisfatto neppure dalla triplice polarizzazione teologica con cui il platonismo aveva concepito l'intero spettro del sapere filosofico (fisica, logica, etica); egli si è visto soddisfatto solo in ragione di un'esperienza di ciò; essa stabilisce la portata di quell'inversione di metodo: nel suo ordine, infatti, quella che era, platonicamente, la triplice polarizzazione teologica del sapere filosofico si rovescia nel fenomeno di una polarizzazione antropologica dello spazio teologico. L'esperibilità dell'annunciato *Verbum caro factum est* dice perciò di un'esperienza che non si limita ad essere via "alla" verità se non in quanto si propone come via storica "della/dalla" verità, sul limitare della facoltà pensante e deliberante del soggetto che ne viene a contatto: *civitas Dei peregrinans* dice anche del sincronico e reciproco costituirsi di *civitas* ed "esperienza", nel tempo e nell'ordine del verificarsi, segnatamente storico-esistenziale, di un simile "contatto" e dell'avvenuta relazione che ne scaturisce. La stessa correlazione di significato tra le due *civitates*, mentre segna il movimento stesso di quest'inversione di metodo: l'esperienza di cui è testimone Agostino copre l'intero arco duale (*civitates duas amores duo*) del suo pensiero proprio in quanto contiene e connota entrambe le direzioni inferite e diversificate da quella stessa inversione di metodo. A tale titolo egli è contemporaneamente il "convertito" e il *doctor gratiae*; a tale titolo noi lo consideriamo figura portante della ragione filosofica di sempre.

De civitate Dei come *Confessiones*: nella prima opera Agostino si ritrova a "confessare" pubblicamente (*contra paganos*) le ragioni che l'esperienza gli ha apportato e documentato con la seconda. Così, agostinianamente, l'esperienza si propone come autentico locus di ogni razionalità nel pensare: con ciò esso non potrà essere che un pensare *de-civitate*. Troviamo dunque illusorio sperare di poter leggere con filosofico profitto le due opere fuori o a prescindere da questa loro unità teoretica di fondo. Il pensare *de-civitate* del santo d'Ippona non è quello di un soggetto in fuga dalla *civitas*, ma la forma di quel soggetto che trova in essa il vero terreno della (e per) la sua istituzione, riconoscendosi di essa diretta e pertinente filiazione: *redeunt ad te et accedunt et illuminantur recipientes lumen, quod si qui recipiunt, accipiunt a te potestatem, ut filii tui fiant*.

²⁷⁹ *Conf.* 10, 32, 48; PL 32, 799.

Concludendo così quest'ultimo tratto del nostro percorso, ci troviamo a dover constatare la continuità teoretica che corre tra i due grandi capolavori del santo d'Ippona. Tale linea di continuità abbiamo scontrato nella permanenza della *confessio* all'interno dell'economia del pensiero che anima il *De civitate Dei*. Questa permanenza viene documentata come "matura" nell'*opus magnum et arduum* laddove – e per il fatto che – le ragioni fatte valere dall'autore nella controversia con i *paganos* risultano tratte dall'ordine dell'esperienza per la quale Dio le ha riconosciute all'altezza della dignità e dell'inquietudine del cuore di uomo. Inversamente, abbiamo potuto notare come la forma duale della *civitas* costituisce originariamente il nucleo normativo fondante di quell'esperienza. In questa forma egli ha sorpreso il suo pensiero, per così dire, "di tutta una vita" come fermamente ancorato, in tanto al problema della verità in astratto, ma alla questione della sua esperibilità esistenziale, vitale. Con una ragione saldamente sospesa all'esperienza, lo vediamo – al termine della sua vita – difendere la verità di questa esperibilità del vero al cospetto di monaci asceticamente impegnati (pelagiani), così come aveva già fatto al cospetto dei filosofi pagani: «Infatti anche il libero arbitrio non vale che a peccare, rimane nascosta la via della verità (*si lateat veritatis via*). E quando comincia a non rimanere più nascosto (*coeperit non latetere*) ciò che si deve fare (*quod agendum*) e dove si deve tendere (*quo nitendum*), anche allora, se tutto ciò non arriva altresì a dilettere e a farsi amare (*nisi am delectet et ametur*), non si agisce (*non agitur*), non s'intraprende (*non suscipitur*), non si vive bene (*non bene vivitur*)»²⁸⁰. La questione teologica del pensiero permane sospesa – storicamente non meno teoreticamente – alla possibilità della amabilità del vero. Se la storia – anche recente, quando non addirittura presente – ha ancora una buona ragione per conservare la pensabilità stessa del termine "filosofico" come *amor sapientiae*, è solo perché essa continua ad essere attratta e vissuta da uomini feriti dalla medesima questione posta dal pensare *de-civitate* di Agostino: pensare il vero in fedeltà alla forma la quale e per la quale esso si lascia esperire come godibile perché "amabile". Tornerà attuale il pensiero di Agostino – ci siamo convinti – non ancor di più scrivendo questo nostro contributo – nella misura

²⁸⁰ *De spir. et litt.* 3, 5; PL 44, 203.

in cui sarà attuale, cioè rinvenibile, nel tempo e nello spazio, l'esperienza, cioè la *civitas*, che lo ha generato. Se c'è da credere al monito di H.U. von Balthasar, il nostro tempo può essere ritenuto "di crisi" proprio in quanto caratterizzato dall'urgenza di una tale esigenza: «uno dei frutti del razionalismo moderno – scrive nel saggio più "filosofico" della sua sconfinata e prolifica produzione teologica – è stato quello di chiudere il campo della verità in un presunto isolamento puramente teoretico. Così il territorio del buono e del bello è finito al di fuori di ogni controllo conoscitivo ed è stato abbandonato all'arbitrio soggettivo comunque atteggiato, oppure a un mondo privato della fede o del gusto [...] Si parla quindi ancora di contenuti accessibili in genere, in ultima analisi senza importanza, mentre le questioni più profonde della verità, che non si possono attingere senza decisione e senza gusto, vengono affidate al falso pudore del silenzio. Se la verità è incapace di decisione, allora la decisione personale circa il mondo è senza verità. Un rapporto simile del dialogo circa la verità si confonde [...] con un annientamento della verità»²⁸¹. La sperabilità dell'agostiniano *gaudium de veritate* può ancora trarre ragioni – seppur negli interstizi inevitabili di una tale confusione, che determina la vita dell'odierna *civitas* con mezzi ben più potenti di quella tardoantica incipiente di barbarie – dall'esperienza del suo pensare *de civitate*? Le odierne città, nate spesso nel segno di un potere funzionale a quell'"annientamento della verità" (in alcuni casi con connivenza più o meno dichiarata da parte di intellettuali in cerca di successo!), possono, solo per questo, sentirsi immunizzate o sufficientemente protette dal rischio dell'accadere gratuito – negli spazi vissuti che le compongono – dell'esperienza di quella *civitas* "altra" «il cui re è la verità, la cui legge è l'amore, e la cui dimensione è l'eternità (*Cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas*)»²⁸²...?

Riaprire l'orizzonte della ragione filosofica, fuori da ogni devastante intellettualismo utopistico, può comportare attingere, con rinnovati e più urgenti motivi, dall'esperienza del pensiero *de-civitate* di Agostino; essa torna in quei testimoni d'ogni dove, mendicanti del

²⁸¹ H.U. von Balthasar, *Theologik*, vol. I. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985; tr. it. a cura di G. Sommariva, *Teologica*, vol. I. *La verità del mondo*, Milano 1989, p. 33.

²⁸² *Ep.* 138, 3, 17; PL 33, 533.

vero, che, segnati dalla verità così esperita, si ritrovino e riconoscano con-cittadini – “filosofi” a pieno titolo in questa loro legittima “appartenenza” – per i quali, come in origine, «ogni regione straniera è la loro patria, eppure ogni patria per essi è terra straniera»²⁸³.

INDICE DEI NOMI

- | | |
|--|---|
| Alarico: 16, 48, 98, 211 | Bosco D.: 191 |
| Alessandro Magno: 174 | Brown P.: 97, 98 |
| Alici L.: 27, 97, 117, 123, 132, 133, 154, 161 | Cadiou R.: 83 |
| Alipio: 136, 163, 300, 306, 319, 320, 322, 323, 327 | Carena C.: 195 |
| Allen W.: 7 | Carrozzi L.: 163, 175 |
| Ambrogio: 136, 192, 255, 289, 327, 343 | Cartesio: 115 |
| Antioco d'Ascalona: 55, 104, 105, 128, 292 | Casei O.: 63 |
| Antonio (eremita): 307, 310, 322 | Cassola M.: 136, 270 |
| Antonio il Grande: 327 | Catone: 127 |
| Apuleio (Lucio Apuleio Madaurense): 59, 67-70, 73, 199, 202-205, 241-244, 252, 291 | Cesare: 249 |
| Aristotele: 120, 127, 128, 134, 198, 290 | Cestari G.: 118 |
| Balthasar H.U. von: 96, 150, 327, 383 | Chiarini G.: 298 |
| Bardy G.: 17, 29, 41, 43, 48-50, 52, 79, 112, 192, 373 | Cicerone: 19, 53, 103-105, 107, 109, 111, 120, 125, 127, 128, 130-132, 136, 156, 162, 163, 165, 166, 170, 173, 179, 213, 214, 249, 291, 292, 316, 332-334, 337, 349, 362, 378 |
| Barra G.: 55 | Cipriani N.: 11, 24, 27, 37, 55, 72, 73, 76, 78, 79, 83, 257, 260, 275, 279, 292, 324, 328, 355 |
| Beschin G.: 100 | Claudio: 350 |
| Bettetini M.: 117 | Clemente Alessandrino: 58, 83 |
| Bochese A.: 145 | Cochrane Ch.N.: 233, 234 |
| Bodei R.: 42 | Colli G.: 16 |
| Bolgiani F.: 313 | Consenzio: 175 |
| Bonola G.: 241 | Contri G.B.: 376 |
| Borghesi M.: 354 | Costantino: 17, 211, 350 |
| | Costanzo (padre di Costantino): 350 |
| | Cotta S.: 108, 110, 134, 140 |
| | Couturier C.: 52, 53, 91 |

²⁸³ *Epistola ad Diognetum* 5; PG 2, 1173.

- Cranz F.E.: 192
 Cristiani M.: 51, 92
 Dahl N.A.: 192
 D'Avenia M.: 145
 De Capitani F.: 181
 Del Re R.: 69, 204
 Demostene: 15
 De Regibus L.: 17
 Derla L.: 17
 Devoto G.: 140
 Dioscoro: 369
 Dognini C.: 60, 61
 Dusini A.: 38
 Elena (madre di Costantino): 350
 Epicuro: 129
 Epitteto: 140
 Eusebio di Cesarea: 216
 Faleschini V.: 237
 Festo: 60
 Fidelibus G.: 15, 27, 31, 55, 57, 67, 68, 90, 97, 199
 Fidio P. de: 112
 Filone: 192
 Firmo: 34, 50
 Flasch K.: 105
 Freud S.: 155
 Grosini V.: 140
 Galeazzi U.: 191
 Gallino Michels D.: 234
 Gasti F.: 303
 Gennaro: 86
 Gentili D.: 18, 57, 65, 75, 102, 121
 Giacobbi A.: 38
 Gilson É.: 17, 29, 52, 98-100, 118, 125, 160, 170, 172, 184, 199, 238
 Giovanni (evangelista): 344
 Girolamo: 327
 Giuliano: 298
 Giustino: 26
 Goldstein E.: 112
 Guardini R.: 222, 223, 237, 290, 293, 341, 342, 346, 354
 Guerriero E.: 82
 Guittou J.: 284
 Guy J.-C.: 20, 50
 Holte R.: 20, 32
 Iossa G.: 17
 Kamlah H.: 193
 Lambot C.: 18, 34
 Leisegang H.: 192
 Leoní S.: 21
 Lettieri G.: 21, 32
 Lindroth D.: 209
 Livio T.: 53
 Lubac H. de: 82, 93, 99, 106, 182, 183
 Lugaresi L.: 58, 83, 252
 MacIntyre A.: 145
 Madec G.: 19, 21, 22, 28, 41, 51, 52, 84, 91, 193, 240, 264, 266, 297, 300, 366-368, 372
 Malvano M.V.: 98
 Marcellino: 17, 49, 99, 211
 Marco Regolo: 291
 Mario Vittorino: 41, 83, 296-298, 300-303, 305, 307, 308, 320, 322, 327, 332, 336, 338, 340, 343, 344
 Marrou H.I.: 136, 140, 141, 163, 270
 Martha J.: 120
 Marx K.: 7, 8
 Marzias: 350

- Mazzanti A.M.: 26, 47, 52, 63
 Migne J.P.: 69
 Milano A.: 78
 Miles M.R.: 260
 Monica: 41, 289, 323, 347
 Moretti P.F.: 303-305
 Nebridio: 332
 Neri M.: 303
 Nietzsche F.: 15-18, 29-31, 43, 187
 Oli G.C.: 140
 Pacioni V.: 55, 135, 145, 161, 342
 Padovese L.: 355
 Paolino di Nola: 327
 Paolo di Tarso: 53, 83, 89, 194, 219, 225, 304, 307
 Parmenide: 198
 Patrizio: 41
 Péguy C.: 10
 Pelagio: 275, 279, 324
 Perron D.: 222
 Piccolomini R.: 19, 27, 117, 161
 Pieretti A.: 27, 117, 161
 Pietro (apostolo): 247
 Pincherle A.: 220, 222, 229, 237, 249, 294
 Pizzolato L.F.: 221, 223-225, 297, 298, 307, 313, 319
 Platone: 67, 69, 72-74, 200, 201, 203, 205, 213, 242, 252, 268, 273, 275, 291, 355, 367
 Plotino: 105, 120, 213, 290, 327
 Poggi V.: 350
 Pompilio N.: 291
 Ponticiano: 297, 306, 307, 309-316, 319
 Porfirio: 23, 24, 26, 27, 38, 39, 67, 70-73, 76, 81, 91-93, 120, 169, 206, 213, 214, 257-261, 264, 266-270, 273, 275, 277, 278, 280-283, 285, 287-291, 294, 299, 344, 345, 347-350, 367, 377
 Ramelli I.: 52
 Ratzinger J.: 17, 19, 38, 47, 54, 58, 68, 80, 81, 92, 94, 98, 99, 168, 181, 193, 335-337, 369
 Reid J.S.: 128
 Ricciardi G.: 31, 55, 97
 Ricoeur P.: 150, 155, 156
 Rosenzweig F.: 241
 Roy O. du: 355
 Ruggieri G.: 17, 150
 Sallustio: 53, 166, 291
 Samek Lodovici E.: 116
 Scevola: 60, 291
 Scholz H.: 192
 Sciacca M.F.: 156
 Scipione: 162, 163
 Seneca: 54, 56-58, 60, 61, 66, 140, 291
 Simonetti M.: 298
 Simpliciano: 298, 300-302, 304, 305, 307, 320, 332, 340, 343, 344
 Sommavilla G.: 327, 383
 Sordi M.: 17, 42, 43, 48, 52, 53, 60, 350
 Stark R.: 209
 Storoni Mazzolani L.: 17
 Studer B.: 91
 Tantardini G.: 225, 344
 Tarulli V.: 232
 Tertulliano: 53, 61, 256, 257
 Tolomeo II Filadelfo: 200
 Tommaso d'Aquino: 102, 128, 170
 Tonoli G.: 209

apè A.: 34, 148, 192, 193	130, 132, 156, 168, 213, 214, 252,
ismegisto (Ermeto Trimegisto): 68,	291, 292
291, 339	Virgilio: 53, 113, 126, 220
Beltsch E.: 111, 112, 116	Volusiano: 17, 49, 75, 211
gnoli C.: 105	
	Walker Keyes C.: 163
lente F.: 52	Waugh E.: 350
ivo A.: 77	
ni Rovighi S.: 255	Xenocrate: 120, 127, 128
rone: 37, 53-56, 58-60, 62-67, 71,	Zarmati L.: 199
72, 75, 77, 85, 102-105, 125, 128-	

INDICE GENERALE

Nota introduttiva.	pag. 7
-------------------------	--------

PARTE PRIMA
PERLUSTRAZIONE

I. GRAZIA E STORICITÀ NEL DISEGNO DEL <i>DE CIVITATE DEI</i> : UN PERCORSO DI RAGIONE.	» 15
1. Premessa.	» 15
2. Felicità, città e vera religione: il contributo di un dibattito tito.	» 18
3. Ancoramento storico della grazia: mediazione e avveni- mento.	» 23
4. Le due città: unità duale di verità e metodo.	» 28
5. L'inveramento ecclesiologico della mediazione nel <i>De ci- vitate Dei</i> : un passo di ragione.	» 33
6. Accertamenti.	» 43

PARTE SECONDA
ORIENTAMENTI E PERCORSI

II. <i>MYSTERIUM</i> : RILEVANZE FILOSOFICHE NELLA POLEMICA CON- TRA PAGANOS.	» 47
1. Contestualizzazione per una verifica: intenti e metodo. ...	» 47
2. <i>Mysterium/Mysteria</i> e <i>res</i> : la razionalità filosofica alla prova	» 51
2.1. « <i>Per haec mysteria doctrinae ad Deum suum [...] nul- lo modo potuit pervenire</i> »: le sorti della <i>res</i> teologico-natu- rale nella testimonianza di Varrone e Seneca.	» 54

2.2. «Nullus Deus miscetur homini»: a proposito della tradizione platonica	pag. 66
2.3. «Est enim apud Deum sapientia, nec provenire homini potest»: la critica al pessimismo neoplatonico di Porfirio	» 70
Quale <i>res</i> per <i>mysterium/mysteria</i> ? Una diversa prospettiva di pensiero	» 75
3.1. Rilevanza storico-attuale	» 80
3.2. Rilevanza gnoseologico-educativa (antropologica)	» 85
3.3. Rilevanza socio-ecclesiale	» 89
PENSARE DE-CIVITATE: RIPERCORRENDO IL LIBRO XIX DELL'OPERA	» 97
La situazione critico-problematica di un rapporto e la verifica di un'eredità	» 97
<i>Pax</i> (soddisfazione) ovvero la questione del soggetto e della sua socialità	» 112
<i>Constitutio illa prima naturae</i> (Cicerone): l'istituzione agostiniana del soggetto e la paternità giuridica della legge di natura	» 127
Le due città: per un orientamento epistemico della ragione	» 159

PARTE TERZA RINVENIMENTI

IL GENUS LOCUTIONIS DELLA TRADIZIONE BIBLICA: ALL'ORIGINE DELLA FORMA DE-CIVITATE DEL PENSIERO DI SANT'AGOSTINO	» 191
dischiudersi di una feconda prospettiva di pensiero nella formulazione del <i>genus locutionis</i> biblico	» 193
la ragione di un dialogo critico, le ragioni di una tradizione	» 199
acquisizioni	» 208
NAMNESIS: ORGANIGRAMMA PER UNA MESSA A PUNTO	» 210
ontesto	» 210

2. La struttura	pag. 212
3. La concezione	» 213
4. Conclusione	» 218
VI. IL <i>DE CIVITATE DEI</i> COME <i>CONFESSIONES</i> . L'ESPERIENZA IN QUANTO <i>LOCUS</i> DELLA RAZIONALITÀ NEL PENSARE	» 220
1. L'esperienza nella sua valenza conoscitiva: aspetti metodologici ed epistemici	» 221
2. <i>Intellectus quaerens fidem</i> : una triplice pregiudiziale	» 249
3. L'unità dell'esperienza e i suoi "testimoni"	» 296
4. Connotati dell'esperienza: corrispondenze nel <i>De civitate Dei</i>	» 332
5. La triplice flessione duale di esperienza e <i>civitas</i> nelle <i>Confessiones</i> e nel <i>De civitate Dei</i> : prospettive teoretiche	» 360
INDICE DEI NOMI	» 385

Studi agostiniani

Trapè Agostino

S. Agostino: introduzione alla Dottrina della Grazia

Natura e Grazia, 1987

Grazia e Libertà, 1990

Trapè Agostino

Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera

Testi scelti, 1995

Alici Luigi

L'altro nell'io in dialogo con Agostino,
1999

Alici Luigi, Piccolomini Remo, Pieretti

Antonio (edd.)

Esistenza e libertà

Agostino nella filosofia del Novecento /1,
2000

Alici Luigi, Piccolomini Remo, Pieretti

Antonio (edd.)

Interiorità e persona

Agostino nella filosofia del Novecento /2,
2001

Alici Luigi, Piccolomini Remo, Pieretti

Antonio (edd.)

Verità e linguaggio

Agostino nella filosofia del Novecento /3,
2002

Pagliacci Donatella

Volere e amare

Agostino e la conversione del desiderio,
2003

Alici Luigi, Piccolomini Remo, Pieretti

Antonio (edd.)

Storia e politica

Agostino nella filosofia del Novecento /4,
2004

Saginario Giulietta

Monnica mia madre

biografia critica della madre di Agostino,
2005, 2009²

Alici Luigi, Piccolomini Remo, Pieretti

Antonio (edd.)

La filosofia come dialogo

a confronto con Agostino, 2005

Tantardini Giacomo

Il cuore e la grazia in sant'Agostino

distinzione e corrispondenza, 2006, 2007²

Benelli Giorgio

Mondo, essere e nulla

le radici filosofiche della spiritualità
agostiniana, 2007

Cipriani Nello

Molti e uno solo in Cristo

la spiritualità di Agostino, 2009

Tantardini Giacomo

Il tempo della Chiesa secondo Agostino

seguire e rimanere in attesa. La felicità
in speranza, 2010

Pagliacci Donatella (ed.)

Filosofia e dialogo

l'eredità moderna di Agostino, 2010

Volta Giovanni

Timore e speranza

la redenzione dalla morte in Agostino,
2011

107788

8994

