

GIOVANNI CATAPANO

## L'idea di filosofia nel « primo » Agostino

*(Memoria presentata dal s. eff. Antonino Poppi nell'adunanza del 10 aprile 1999)*

*Estratto*

Atti e Memorie dell'Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti  
già dei Ricovrati e Patavina

Volume CXI (1998-99)

Parte III: Memorie della Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti



TIPOGRAFIA "LA GARANGOLA" PADOVA  
1999

GIOVANNI CATAPANO

## L'idea di filosofia nel "primo" Agostino

(Memoria presentata dal s. eff. Antonino Poppi nell'adunanza del 10 aprile 1999)

### I. LA CONTROVERSIA SUI "DUE AGOSTINI"

Sono passati ormai più di ottant'anni da quando Prosper Alfaric pubblicò uno dei libri destinati a suscitare maggior scalpore nella lunga storia degli studi agostiniani. Il libro, presentato come prima parte di una trilogia che non fu mai compiuta, si intitolava *L'evoluzione intellettuale di sant'Agostino*.<sup>1</sup> In esso l'Autore sosteneva che, contrariamente al racconto delle *Confessioni*, nel 386 Agostino si convertì, dal punto di vista sia morale sia intellettuale, non al Vangelo, bensì al neoplatonismo.<sup>2</sup> Egli passò dal materialismo manicheo, che lo costringeva a immaginare Dio stesso come qualcosa di corporeo, alla metafisica neoplatonica, che gli consentiva di pensare Dio come pura sostanza spirituale e il male come non-essere. La dottrina agostiniana contenuta negli scritti composti tra il soggiorno di Cassiciaco e il rientro a Tagaste (386-388), secondo Alfaric, era fondamentalmente plotiniana. Agostino certamente adattò la filosofia di Plotino all'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica (emblematica in tal senso fu l'interpretazione trinitaria delle ipostasi Uno-Intelletto-Anima), tuttavia trasformò ancor di più il cattolicesimo per accordarlo al plotinismo, e considerò la fede cristiana come una forma inferiore di sapienza, valida soltanto per le masse.<sup>3</sup> Solo in un secondo momento egli aderì sul serio alla fede cattolica, giungendo a capovolgere il suo primitivo giudizio sul neoplatonismo e a vedere nella speculazione filosofica niente più che un'illusione.<sup>4</sup>

La tesi di Alfaric, in realtà, non faceva che radicalizzare una tendenza critica sorta trent'anni prima in seguito ad alcuni studi di Gaston Boissier e

(<sup>1</sup>) Cfr. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I: *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918.

(<sup>2</sup>) Cfr. *ivi*, p. 399: «Moralement comme intellectuellement c'est au Néoplatonisme qu'il s'est converti, plutôt qu'à l'Évangile».

(<sup>3</sup>) Cfr. *ivi*, pp. 522-527.

(<sup>4</sup>) Cfr. *ivi*, pp. VIII-IX.

Adolf von Harnack. In maniera indipendente, i due grandi studiosi avevano sottolineato la differenza tra l'Agostino narrato nelle *Confessioni* e l'autore dei *Dialoghi* di Cassiciaco: da un lato, un uomo "penitente", pentito sino alle lacrime dei suoi trascorsi mondani e votato completamente alla preghiera e alla meditazione; dall'altro, un maestro di filosofia, che discute dei più ardui problemi speculativi secondo i metodi razionali e gli stili di vita caratteristici delle scuole filosofiche antiche.<sup>5</sup> Data per scontata la maggiore fedeltà storica dei *Dialoghi* rispetto alle *Confessioni* (scritte più di dieci anni dopo), e posta fuori discussione, d'altra parte, la buona fede di Agostino nel raccontare la propria "conversione", non restava altra scelta che ammettere una profonda evoluzione spirituale di Agostino stesso, la quale lo avrebbe spinto a proiettare inconsapevolmente sulla sua giovinezza idee e sentimenti acquisiti soltanto in età matura.<sup>6</sup> La conclusione che facilmente si imponeva a partire da tali premesse, e che Alfaric trasse sino in fondo, era quella di distinguere nettamente tra un "primo" Agostino, sostanzialmente filosofo neoplatonico, e un "secondo" Agostino, noto alla storia come uno dei massimi teologi del cristianesimo.

La corrente interpretativa iniziata da Boissier e Harnack e culminata nel lavoro di Alfaric suscitò ben presto forti reazioni. Ai sostenitori dell'"evoluzione", com'è noto, si contrapposero i sostenitori della "continuità", i quali ribadirono la correttezza della visione tradizionale della conversione e l'attendibilità del resoconto delle *Confessioni*. In particolare, i "tradizionalisti" – come li ha chiamati Pierre Courcelle<sup>7</sup> – fecero notare ai "critici" che la parola *philosophia*, negli scritti giovanili, non designa affatto la filosofia neoplatonica in contrasto con la fede cristiana, bensì il cristianesimo stesso,

(<sup>5</sup>) Cfr. G. BOISSIER, *La conversion de saint Augustin*, «Revue des Deux Mondes», LXXXV (1888), pp. 43-69 (ried., senza la conclusione, in ID., *La fin du Paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, I, Paris 1891, pp. 339-379; 1898<sup>3</sup>, pp. 291-325; tr. it. «La conversione di sant'Agostino», in ID., *La fine del mondo pagano*, a cura di C. Milanese, Milano 1989, pp. 152-170); A. VON HARNACK, *Augustins Confessionen. Ein Vortrag*, Giessen 1888 (ried. in ID., *Reden und Aufsätze*, I, Giessen 1904, pp. 49-79; tr. it. *Le Confessioni di S. Agostino*, in A. HARNACK, *Le Confessioni di S. Agostino e il discorso sulle relazioni che passano tra la storia ecclesiastica e la storia universale*, Piacenza 1914, pp. 153-208).

(<sup>6</sup>) Cfr. BOISSIER, «La conversione di sant'Agostino», tr. it. cit., p. 153: «Per quanto si faccia, il presente dà la sua impronta al passato e, quando è trascorso un certo tempo, riusciamo a cogliere la nostra vita precedente solo attraverso le nostre opinioni e impressioni attuali»; HARNACK, *Le Confessioni di S. Agostino*, tr. it. cit., pp. 177-178: «Molte cose che vennero in lui a maturità solamente nel corso di quei dodici anni [sc. tra la conversione e la stesura delle *Confessioni*], egli le ha trasferite inconsciamente al momento della sua conversione».

(<sup>7</sup>) Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968<sup>2</sup>, p. 11.

anche se inteso sulla base di categorie neoplatoniche. Jules Martin asserì già nel 1898 che, «nelle opere composte a Cassiciaco, sant'Agostino usa sempre la parola "filosofia" nel senso di perfezione cristiana e di ascetismo».<sup>8</sup> Charles Boyer, autore della replica più sistematica alla tesi di Alfaric, gli fece eco dichiarando che, a un attento esame dei primi scritti agostiniani, il termine "filosofia" risulta essere un «sinonimo di vita cristiana, di contemplazione cristiana o semplicemente di cristianesimo».<sup>9</sup> In anni più recenti, il noto agostinologo Goulven Madec, pur ritenendo che per giustificare le affermazioni di Martin e Boyer sarebbe stato necessario un esame preciso di tutte le occorrenze di *philosophia* negli scritti giovanili, ha dato atto ai "tradizionalisti" che la nozione di filosofia aveva subito, presso i "critici", «una malaugurata restrizione di senso in distinzione o in opposizione alla fede o al cristianesimo».<sup>10</sup>

La controversia tra "critici" e "tradizionalisti" non si è ancora spenta, e con essa il problema dell'esistenza o meno di due "Agostini" relativamente al modo di concepire e valutare la filosofia. Un medievista come Kurt Flasch, ad esempio, sostiene ancora oggi che la dottrina della grazia, sviluppata da Agostino dal 396 in poi, rappresenta un radicale rovesciamento di valori rispetto all'ideale di saggezza filosofica delineato nei primi scritti,<sup>11</sup> mentre, sul fronte opposto, un agostinologo come Robert J. O'Connell giunge a ravvisare nella *Philosophia* personificata di Cassiciaco una figura di Cristo stesso.<sup>12</sup>

(<sup>8</sup>) J. MARTIN, *Saint Augustin à Cassiciacum. Veille et lendemain de sa conversion*, «Annales de philosophie chrétienne», XXXIX (1898), pp. 303-316; XL (1899), pp. 410-428, qui p. 308.

(<sup>9</sup>) C. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920 (1953<sup>2</sup>), p. 156.

(<sup>10</sup>) G. MADEC, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. État d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)*, in *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung, vom 12. bis 16. April 1987 im Schloß Rauischholzhausen der Justus-Liebig-Universität Gießen*, hg. von C. Mayer und K.H. Chelius, Würzburg 1989, pp. 9-25; ried. in ID., *Petites études agostiniennes*, préface de J. Pépin, Paris 1994, pp. 51-69, qui p. 56. Cfr. anche ID., *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*, «Revue des Études Augustiniennes», XXXII (1986), pp. 207-231, spec. pp. 228-229.

(<sup>11</sup>) Cfr. K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Nördlingen 1980 (Stuttgart 1994<sup>2</sup>); tr. it. *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna 1983, ad es. p. 183: «La teologia della grazia di Agostino si è resa possibile solo respingendo la metafisica della ragione, intesa alla maniera di Plotino e contenuta nei primi scritti».

(<sup>12</sup>) Cfr. R.J. O'CONNELL, *The Visage of Philosophy at Cassiciacum*, «Augustinian Studies», XXV (1994), pp. 65-76, ad es. p. 73: «*Philosophia* is a Some-One, a Some-One Who "liberates" us, "makes us free" – just as Christ Himself, Divine Wisdom Incarnate, promised us that He, as Truth, would "make us free"». Cfr. anche ID., *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York 1996, pp. 265-266.

## 2. IL LAVORO PIONIERISTICO DI JOSEPH GERCKEN

In tale contesto, pare che un contributo alla questione non possa più esimersi dall'affrontare il compito auspicato da Madec: analizzare *tutti* i testi in cui il giovane Agostino ha parlato della filosofia, per comprendere esattamente che cosa egli stesso pensasse che la *philosophia* fosse o dovesse essere, nel periodo in cui le sue energie intellettuali erano concentrate nella speculazione e nella meditazione, e non ancora assorbite negli oneri della *cura Ecclesiae*.

In verità, un primo tentativo in questa direzione fu compiuto da un francescano tedesco, Marcellus (Joseph) Gercken, nella sua tesi di laurea discussa presso l'Università di Münster e pubblicata nel 1939.<sup>13</sup> Gercken era persuaso che gli scritti composti da Agostino tra la conversione (386) e il battesimo (Pasqua 387) offrirono da soli «la possibilità di definire l'intero contenuto della parola “*philosophia*”, così come il concetto è stato adoperato originariamente da lui». <sup>14</sup> Come primo criterio metodologico della propria ricerca, egli pose lo studio di tutti i luoghi nei quali Agostino usa direttamente il termine *philosophia* o conduce manifestamente una discussione filosofica. Gercken esaminò le prime opere agostiniane come un tutto e non come una serie cronologica, evidentemente nella convinzione che un'evoluzione dottrinale nel giro di pochissimi mesi fosse impensabile. La sua indagine pervenne a quattro risultati principali:<sup>15</sup> 1) la filosofia, per il giovane Agostino, non è una fredda conoscenza teorica, bensì il desiderio di una sapienza capace di rendere l'uomo felice; 2) per raggiungere il proprio obiettivo, la filosofia deve fondarsi sull'autorità della fede e cercare di penetrarne razionalmente il contenuto; 3) solo la conoscenza del mondo intelligibile

<sup>(13)</sup> Cfr. *Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät der westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, vorgelegt von Joseph GERCKEN aus Balve i.W., Osnabrück 1939. Così recita il frontespizio della copia conservata nella biblioteca dell'*Institutum Patristicum Augustinianum* di Roma, dalla quale cito. Diverso il frontespizio dell'esemplare che ho reperito presso la *Universitätsbibliothek* di Münster: *Inhalt und Aufgabe der Philosophie in den Jugendschriften Augustins*, von P. Dr. Marcellus GERCKEN, O.F.M., Osnabrück 1939. Ne deduco che “Marcellus” sia il nome da religioso dell'Autore, mentre “Joseph” quello di battesimo, come sembra confermare anche il *Lebenslauf* che si legge a p. 111 della copia “romana”. Inoltre, l'esemplare di Münster dev'essere uscito *dopo* quello di Roma, anche se non dovrebbe trattarsi di una seconda edizione, ma semplicemente della *pubblicazione* vera e propria della tesi, presentata a stampa già in origine. Per il resto, le due copie (entrambe edita dalla *Buchdruckerei und Verlag Friedrich Obermeyer*) sono perfettamente identiche, anche nella numerazione delle pagine.

<sup>(14)</sup> J. GERCKEN, *Inhalt und Aufgabe der Philosophie* cit., p. 7.

<sup>(15)</sup> Cfr. *ivi*, pp. 107-108.

può soddisfare il desiderio di felicità da cui muove la filosofia; la prima realtà spirituale che la filosofia dovrà conoscere sarà l'anima, dalla quale essa passerà finalmente alla conoscenza di Dio; 4) il buon esito della ricerca della verità richiede che il filosofo soddisfi tre condizioni: la devozione verso il Dio che illumina le menti, il distacco morale dal sensibile e la preparazione metodica nelle discipline liberali. In sintesi: «La filosofia dunque vuol dire, secondo Agostino, che un uomo *religioso, moralmente buono, accurato nell'indagare, seguace della luce della fede*, ascende, al di sopra della conoscenza della *propria anima*, alla conoscenza di *Dio*, cioè della vera Sapienza, e con ciò alla *felicità*». <sup>16</sup>

La tesi di Gercken passò quasi inosservata e non incise granché sul corso successivo degli studi. Essa però possedeva alcuni pregi che le avrebbero meritato una maggiore attenzione. Innanzitutto, essa dimostrava la piena legittimità dello studio dell'idea di filosofia nel “primo” Agostino e ne giustificava la rilevanza in ordine alla comprensione del pensiero agostiniano.<sup>17</sup> In secondo luogo, prospettava correttamente alcune strategie metodologiche, quali l'analisi lessicografica e l'utilizzazione delle informazioni biografiche.<sup>18</sup> Infine, poneva in evidenza le dinamiche concettuali che strutturano la nozione agostiniana di filosofia, ossia i nessi tra beatitudine e sapienza, ragione e fede, psicologia e teologia.

D'altro canto, nonostante i meriti che è doveroso riconoscere all'opera del francescano tedesco, non si può fare a meno di notarne anche i limiti: a parte la restrizione del campo d'indagine ai soli scritti anteriori al battesimo (con l'esclusione quindi dei rari ma importanti passi metafisici contenuti in opere “giovanili” quali il *De moribus Ecclesiae catholicae* e il *De uera religione*), alcune occorrenze di termini appartenenti alla famiglia di *philosophia* erano completamente trascurate;<sup>19</sup> l'interpretazione dei passi esaminati, anche se ricca di spunti tuttora validi, sfruttava ben poco le risorse messe a disposizione dalla storiografia (per tacere ovviamente degli enormi progressi che questa ha compiuto in seguito); insufficienti erano anche i riferimenti alle possibili fonti filosofiche ed ecclesiastiche. Se si vuole davvero conoscere il rapporto tra filosofia, neoplatonismo e cristianesimo nel pensiero agostiniano degli anni immediatamente successivi alla conversione, occorre sviluppare un'indagine più completa, approfondita e aggiornata di quella di Gercken.

<sup>(16)</sup> *Ivi*, p. 108 (corsivi dell'Autore).

<sup>(17)</sup> Cfr. *ivi*, spec. p. 7.

<sup>(18)</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>(19)</sup> Per la precisione: *C. Acad.* I, vii, 19; II, vi, 15; III, iii, 5; viii, 17; ix, 19-20; xii, 27; *De ord.* I, ii, 5; iii, 8; *Sol.* II, xiii, 23; *Epist.* I, ii; III, ii.

## 3. ALCUNI RISULTATI DI UNA RICERCA IN FIERI

A una tale esigenza di riesame delle prime affermazioni metafilosofiche agostiniane ho cercato di rispondere in una tesi dottorale da poco ultimata.<sup>20</sup> In essa ho proposto un commento storico-filologico, corredato di una traduzione personale, di tutte le occorrenze dei termini *philosophia*, *philosophor* e *philosophus* dal *Contra Academicos* al *De uera religione* (386-390).<sup>21</sup> Considero questa analisi solo un momento propedeutico ad una discussione del problema più precisa ed obiettiva che in passato. Un'interpretazione esaustiva del concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino, infatti, dovrebbe esaminare anche tutti i giudizi agostiniani sui singoli filosofi e sulle loro teorie; dovrebbe inoltre studiare le tecniche argomentative e le soluzioni dottrinali elaborate da Agostino stesso, nella misura in cui erano concepite come espressione e frutto di un'attività filosofica; dovrebbe infine collocare tutti questi elementi nel loro contesto storico-culturale, chiarendo i tanti lati oscuri dei loro rapporti con le filosofie e le metafisiche precedenti e contemporanee.

Le pagine che seguono intendono semplicemente esporre nel modo più sintetico possibile i principali risultati ottenuti grazie all'analisi dei testi esplicitamente metafilosofici. Ciò dovrebbe essere comunque sufficiente per farsi un'idea non troppo approssimativa del senso e del valore della filosofia secondo il giovane Agostino.<sup>22</sup>

Un primo dato si impone subito all'evidenza: Agostino non ha mai parlato tanto della filosofia quanto nei mesi che seguirono a quegli eventi dell'estate 386 che passano sotto il nome di "conversione". Più della metà delle occorrenze del lemma *philosophia* nelle sue opere è contenuta negli scritti composti tra il 386 e il 390, in stragrande maggioranza nei *Dialoghi* di Cassiciaco.<sup>23</sup> Ma sia a Cassiciaco, sia a Roma e a Tagaste, "filosofia" ha per lui

<sup>(20)</sup> Cfr. G. CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino*, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Filosofia, Dottorato di ricerca in Filosofia, ciclo XI, 1998. La dissertazione è stata svolta sotto la guida del prof. Antonino Poppi, che desidero qui ringraziare.

<sup>(21)</sup> Cfr. *ivi*, pp. 361-627.

<sup>(22)</sup> Riprendo qui quanto enunciato nella conclusione della tesi (cfr. *ivi*, pp. 629-633).

<sup>(23)</sup> V. Appendice. Con 588 occorrenze complessive di lemmi appartenenti alla famiglia di *philosophia*, Agostino è l'autore della letteratura latina che attesta maggiormente questo tipo di terminologia dopo Cicerone (le cui opere filosofiche e retoriche contengono circa 700 occorrenze di *philosophie* [avv.], *philosophor*, *philosophia* e *philosophus*: cfr. H. MERGUET, *Lexicon zu den Schriften Cicero's, mit Angabe sämtlicher Stellen*. Zweiter Teil: *Lexicon zu den philosophischen Schriften*, III, Jena 1894, pp. 74-84; K.M. ABBOTT-W.A. OLDFATHER-H.V. CANTER, *Index uerborum in Ciceronis rhetorica, necnon incerti auctoris libros ad Herennium*, Urbana [Illinois] 1964, p. 150. Poche le oc-

un solo significato fondamentale: l'amore e il desiderio della sapienza. Agostino assume da Cicerone quella che era una semplice esplicazione terminologica e la fa assurgere al rango di vera e propria definizione.<sup>24</sup> Se ne serve esplicitamente per dimostrare la sorellanza tra filosofia e amore della bellezza, per confutare lo scetticismo accademico, per introdurre Monica nella schiera degli autentici filosofi, per interpretare correttamente l'atteggiamento delle Scritture nei confronti della filosofia e per stabilire l'identità tra filosofia e religione.<sup>25</sup> Anche quando non è dichiarata, essa funge da presupposto basilare delle affermazioni agostiniane sulla filosofia e i filosofi.

Le accezioni di *philosophia* sono tante, quanti i modi di intendere la *sapientia* che essa ricerca. La sapienza si può distinguere in umana e divina. La sapienza umana è, secondo una definizione stoica ripresa anch'essa da Cicerone, la scienza delle cose umane e divine.<sup>26</sup> "Scienza" significa una conoscenza vera, certa e indubitabile.<sup>27</sup> Agostino dimostra che una conoscenza di questo tipo è possibile all'uomo,<sup>28</sup> anche se è ostacolata da vari generi di impedimenti, i peggiori dei quali sono la sfiducia di trovare la verità e il vano desiderio di gloria.<sup>29</sup> Il possesso della scienza non dipende soltanto dalle capacità umane, ma anche da condizioni di vita favorevoli, che devono essere impetrate dalla divina provvidenza.<sup>30</sup> Le "cose umane e divine" che costituiscono l'oggetto della scienza filosofica sono riassunte originariamente da Agostino in due problemi essenziali: l'anima e Dio.<sup>31</sup> Conoscere l'anima vuol dire conoscere se stessi; conoscere Dio vuol dire conoscere la

correnze nelle orazioni e nelle lettere: cfr. H. MERGUET, *Lexicon zu den Reden des Cicero, mit Angabe sämtlicher Stellen*, III, Jena 1882, p. 626; W.A. OLDFATHER-H.V. CANTER-K.M. ABBOTT, *Index uerborum Ciceronis epistularum*, Urbana [Illinois] 1938, p. 404). Seguono a distanza Seneca (226 occorrenze: cfr. *Concordantiae Senecanae*, curaertunt R. BUSA, A. ZAMPOLLI, t. II, Hildesheim-New York 1975, pp. 983-984) e Apuleio (103 occorrenze: cfr. W.A. OLDFATHER-H.V. CANTER-B.E. PERRY, *Index Apuleianus*, Middletown [Connecticut] 1934, p. 322). Agostino sventa di gran lunga anche sugli autori cristiani: in Ambrogio, ad esempio, le *sententiae* contenenti il lemma *philosophia* sono solo 55, in Tertulliano 30 e in Mario Vittorino 12 (cfr. i dati immagazzinati nel CD-Rom CLCLT-3: *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Version 3.0, Vniuersitas Catholica Louaniensis, Louanii Noui 1996).

<sup>(24)</sup> Cfr. *Conf.* III, iv, 8; *Cic. De leg.* I, xxii, 58; *De off.* II, ii, 5; BOETH. *De diff. top.* 2 = *Cic. Hort.* fr. 93 Grilli.

<sup>(25)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, iii, 7; III, ix, 20; *De ord.* I, xi, 32; *De mor.* I, xxi, 38; *De uera rel.* v, 8.

<sup>(26)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, vi, 16; *Cic. Tusc. disp.* IV, xxvi, 57; *De off.* I, xliii, 153; II, ii, 5.

<sup>(27)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, vii, 19; *De quant. an.* xxx, 58.

<sup>(28)</sup> Cfr. *C. Acad.*, *passim*.

<sup>(29)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, iii, 8; II, i, 1; III, ix, 18-20; xiv, 30; *De b. uita* i, 3; *De ord.* I, iv, 10; xi, 30; *Epist.* I, *passim*.

<sup>(30)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, i, 1; III, ii, 2.

<sup>(31)</sup> Cfr. *Sol.* I, ii, 7.

propria origine. La conoscenza dell'anima precede e introduce la conoscenza di Dio, in cui consiste la felicità.<sup>32</sup> La conoscenza di Dio, e quindi la vita beata, per quanto ardua è possibile anche durante l'esistenza terrena.<sup>33</sup> Il principio metodologico fondamentale che guida alla conoscenza dell'anima e di Dio è la completa astrazione dal sensibile: l'anima e Dio sono sostanze puramente spirituali, perciò al loro pensiero non dev'essere associato nulla di corporeo.<sup>34</sup> Al filosofo si richiede pertanto la conversione dal sensibile all'intelligibile: egli deve rientrare in se stesso, spezzando ogni vincolo affettivo che lo lega al mondo dei corpi e purificando i propri costumi; quindi deve abituare la propria mente a pensare oggetti sovrasensibili, seguendo il ciclo di istruzione costituito dalle arti liberali.<sup>35</sup> Grazie all'addestramento effettuato nelle *disciplinae*, il filosofo scoprirà l'esistenza di rapporti proporzionali (*numeri*) puramente intelligibili e sarà aiutato a riconoscere il ruolo fondante dell'Uno, la Misura suprema che è il principio divino di tutta la realtà.<sup>36</sup> Esercitando finalmente la riflessione filosofica, egli capirà che la Misura suprema genera la Verità ed è in relazione inscindibile con essa.<sup>37</sup>

A questo punto il desiderio della sapienza umana si salda con l'amore per la sapienza divina. La Verità figlia della Misura è infatti Intelletto, Bellezza e Sapienza sussistente. Agostino combina gli attributi della seconda ipostasi plotiniana con le denominazioni del Figlio di Dio di *Gv* 14, 6 e *I Cor* 1, 24.<sup>38</sup> Solo la filosofia che sfocia nella conoscenza del Verbo è, in ultima analisi, "vera" filosofia, perché solo essa rimane fedele sino in fondo alla propria vocazione di *amor sapientiae*. La filosofia "verissima" è una filosofia del mondo intelligibile, ossia dell'Intelletto divino; essa non ha nulla a che vedere con la "filosofia di questo mondo", che Paolo giustamente condanna in *Col* 2, 8.<sup>39</sup> La "vera e genuina" filosofia, in questo senso, non ha altro compito che insegnare la concezione del divino annunciata nel mistero cristiano della Trinità. Il suo modo di procedere, tuttavia, è differente da quello della fede: esso consiste nell'indagine razionale, non nell'adesione a un'autorità degna di fiducia.<sup>40</sup>

Vie d'uscita dalla *rerum obscuritas* indipendenti ed autonome sul piano del diritto, *ratio* filosofica e *auctoritas* religiosa si trovano alleate e complementari sul piano dei fatti. La storia dimostra che i sostenitori del siste-

<sup>(32)</sup> Cfr. *De ord.* II, xviii, 47.

<sup>(33)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 3; *De ord.* II, xix, 51; *Sol.* I, vii, 14.

<sup>(34)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 3; *De b. uita* i, 4.

<sup>(35)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, ii, 5; iii, 7-8; III, xix, 42; *De ord.* I, i-ii, 3; viii, 24; *Epist.* II, i.

<sup>(36)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, ii, 4; *De ord.* II, v, 14; xvi, 44; xviii, 47.

<sup>(37)</sup> Cfr. *De b. uita* iv, 34-35.

<sup>(38)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, i, 1; iii, 7; *De b. uita* iv, 34; *De ord.* I, xi, 32.

<sup>(39)</sup> Cfr. *C. Acad.* III, xix, 42; *De ord.* I, xi, 32; *De mor.* I, xxi, 38.

<sup>(40)</sup> Cfr. *De ord.* II, v, 16.

ma filosofico più vicino alla "vera" filosofia, i platonici, non sono riusciti a convincere gli uomini dell'esistenza di un mondo superiore a quello sensibile, anzi hanno dovuto occultare la loro dottrina per non essere sopraffatti dagli attacchi del materialismo.<sup>41</sup> Essi stessi non sono vissuti in conformità alle verità che avevano scoperto, continuando a praticare gli stessi culti religiosi degli altri. Dove i platonici hanno fallito, lì è riuscito invece il cristianesimo. L'annuncio cristiano ha convertito popoli interi ai beni spirituali e al culto dell'unico vero Dio.<sup>42</sup> Ciò è stato possibile perché l'*auctoritas* su cui si fonda la religione cristiana è quella divina dell'Intelletto, che il sommo Id-dio, nella sua misericordia, ha piegato fino all'assunzione della natura umana.<sup>43</sup> Gli uomini sono potuti accedere alla verità e alla sapienza, perché la Verità e la Sapienza si è fatta uomo. L'autorità di Cristo garantisce dunque una base sicura, perché efficace, da cui partire nella ricerca della sapienza. Monica è una dimostrazione vivente delle potenzialità filosofiche della fede: le sue intuizioni, sorte da un animo costantemente rivolto a Dio, raggiungono con sorprendente rapidità e senza impacci le medesime conclusioni cui Cicerone, il principe riconosciuto dei filosofi latini, era pervenuto dopo lunghe e tortuose argomentazioni.<sup>44</sup> D'altra parte, la fede non fornisce immediatamente l'intelligenza certa del proprio contenuto; per comprendere i misteri è necessaria la ragione, ed è qui che il platonismo può fornire un valido aiuto.<sup>45</sup>

Alla comprensione razionale delle verità rivelate Agostino tributa i più alti elogi: essa è l'impegno più nobile e importante dell'uomo, è il genere di vita preferibile ad ogni altro, l'unico che consente di essere davvero felici già su questa terra.<sup>46</sup> Filosofia è paragonata a una donna più bella di Venere, a una nutrice pronta ad allattare ogni spirito assetato di verità, a una madre che offre accoglienza e rifugio nel calore del proprio grembo.<sup>47</sup> Filosofia è raffigurata anche come un uccello che vola nei cieli della bellezza intelligibile.<sup>48</sup> Filosofia promette, cura, insegna, libera, ammonisce.<sup>49</sup> Agostino esorta amici, discepoli e parenti ad abbracciarla.<sup>50</sup> Egli stesso si propone come esempio di amante della filosofia, narrando il viaggio che lo ha portato nel *philosophiae portus*. Iniziato a diciott'anni con la lettura dell'*Hortensius*

<sup>(41)</sup> Cfr. *C. Acad.* III, xvii, 38-xix, 42.

<sup>(42)</sup> Cfr. *De uera rel.* i, 1-vii, 12.

<sup>(43)</sup> Cfr. *C. Acad.* III, xix, 42.

<sup>(44)</sup> Cfr. *De b. uita* ii, 10; iv, 27; *De ord.* I, xi, 31-32; II, i, 1.

<sup>(45)</sup> Cfr. *C. Acad.* III, xx, 43; *De ord.* II, xvi, 44-xvii, 46.

<sup>(46)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, ii, 4; III, i, 1; *De ord.* I, iii, 9.

<sup>(47)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 3; II, ii, 6; iii, 7; *De b. uita* i, 4; *De ord.* I, viii, 21; *Epist.* I, iii.

<sup>(48)</sup> Cfr. *C. Acad.* II, iii, 7.

<sup>(49)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 1; i, 3; iii, 9; *De ord.* II, v, 16.

<sup>(50)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 1; II, ii, 3; iii, 8; iv, 10; *De ord.* I, xi, 31-32.

di Cicerone, esso conobbe prima le nebbie dello scrupolo fideistico, i falsi astri del manicheismo e le secche dello scetticismo accademico; poi la stella polare dello spiritualismo predicato da Ambrogio e da Manlio Teodoro, l'entusiasmo suscitato dai trattati plotiniani e dalla comparazione con le lettere paoline, e infine la spinta provvidenziale del *pectoris dolor*.<sup>51</sup> Agostino è entrato finalmente in filosofia quando ha potuto realizzare, all'interno della propria fede cristiana e con l'apporto della metafisica neoplatonica, la coerenza teorico-pratica nell'amore della sapienza. L'approfondimento intellettuale della fede, nel ritiro di Cassiciaco, si esercita nel tempo libero da occupazioni professionali e da preoccupazioni familiari, nel contesto di una comunità di persone che discutono insieme mosse unicamente dal desiderio di conoscere e capire la verità.<sup>52</sup>

L'ideale di filosofia cui Agostino si è consacrato nel 386 è perfettamente definito negli scritti anteriori al battesimo (Gercken aveva visto giusto); forse anche per questo le opere del periodo 387-390 sono quasi del tutto prive di affermazioni metafisologiche, se si escludono le puntualizzazioni del *De moribus* su *Col 2, 8* e del *De uera religione* sul rapporto tra teologia filosofica e culto religioso.<sup>53</sup> Confrontando opere del periodo episcopale, quali le *Confessioni*, la *Lettera 118* e la *Città di Dio*, non ho riscontrato grosse differenze né sostanziali novità rispetto alla metafisologia di Cassiciaco. Bisognerebbe naturalmente esaminare anche le restanti occorrenze dei termini della famiglia di *philosophia* negli *opera omnia* per avere una conferma esplicita; è comunque significativo che i sondaggi effettuati si esprimano a favore della continuità tra il "primo" Agostino e l'Agostino maturo per quanto riguarda la nozione della filosofia. Si tratta in definitiva di una concezione che assume dal pensiero antico l'idea capitale del necessario connubio tra conoscenza teorica e condotta pratica, e fa leva su di essa per decretare il fallimento dei filosofi antichi e la trasformazione della filosofia in interpretazione razionale del contenuto della fede cristiana. La filosofia dovrà allearsi a quella fede che ha mostrato, alla prova dei fatti, la sua efficacia nell'orientare l'esistenza umana verso il mondo intelligibile, cioè nel realizzare concretamente l'amore per la sapienza. Da questo punto di vista, un dialogo giovanile come il *De ordine*, finalizzato alla comprensione della dottrina dell'ordine provvidenziale degli eventi proclamata negli *oracula* delle Scritture,<sup>54</sup> appartiene allo stesso genere di speculazione filosofica di un'opera matura come il *De Genesi ad litteram*, espressamente dedicata all'esegesi di un testo biblico. Ugualmente, il *De Trinitate* risulta un trattato "filosofico"

a pieno titolo nell'accezione agostiniana, perché compie quell'operazione di intellesione del *mysterium* della Trinità che in *De ord.* II, v, 16 è assegnato come unico compito alla *uera et germana philosophia*.

Diventa lecito allora chiedersi se l'Agostino esegeta, "teologo" o apologeta sia davvero un "secondo" Agostino rispetto all'Agostino "filosofo", oppure sia lo stesso Agostino filosofo che esercita la filosofia secondo il suo modo di intenderla. Un modo che, di fatto, dominerà il successivo pensiero occidentale almeno fino al XIII secolo, quando la distinzione scolastica tra filosofia e teologia inaugurerà una nuova maniera di pensare; di ciò l'interprete moderno di Agostino dev'essere consapevole, se non vuole commettere fuorvianti anacronismi.<sup>55</sup>

<sup>(51)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 3; II, ii, 4-5; *De b. uita* i, 4; *De ord.* I, ii, 5.

<sup>(52)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 3; i, 4; ix, 25; II, ii, 4; III, i, 1; *De ord.* I, ii, 4.

<sup>(53)</sup> Cfr. *De mor.* I, xxi, 38; *De uera rel.* i, 1; v, 8; vii, 12. V. Appendice, fig. 1.

<sup>(54)</sup> Cfr. *C. Acad.* I, i, 1.

<sup>(55)</sup> Per le trasformazioni subite dal concetto di filosofia in epoca scolastica, cfr. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, tr. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998, pp. 242-250; J. DOMAŃSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une préface de P. Hadot, Fribourg Suisse-Paris 1996, pp. 31-59.

## APPENDICE

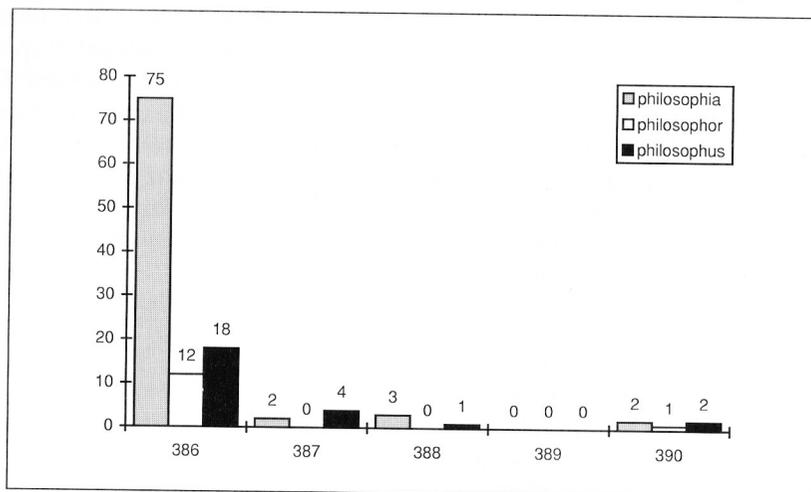


FIG. 1 - Occorrenze dei lemmi *philosophia*, *philosophor* e *philosophus* negli scritti del periodo 386-390 (fonte: *Thesaurus Augustinianus*, Turnhout 1989).

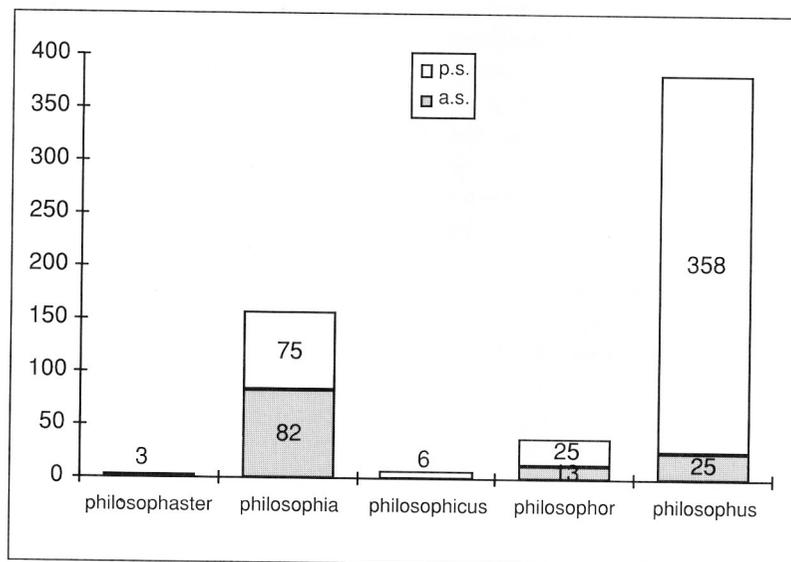


FIG. 2 - Occorrenze dei termini della famiglia di *philosophia* nelle opere composte prima (a.s.) e dopo (p.s.) l'ordinazione sacerdotale (gennaio 391; fonte: *Thesaurus Augustinianus*, Turnhout 1989).