

# *Al Percorsi Agostiniani*

**Rivista  
degli Agostiniani  
d'Italia**

**Studi agostiniani:**

**Filosofia**

**Teologia**

**Letteratura**

*a cura di*

*Vito Limone*

*Enrico Moro*

**Centro Culturale Agostiniano  
Roma**

## Percorsi Agostiniani

Rivista Semestrale degli Agostiniani d'Italia

Anno XV, n° 29 - 2022

ISSN 1974-5249

Aut. Trib. di Roma, n. 54/08 del 20 febbraio 2008

Iscrizione al ROC, n. 45/08 del 14 febbraio 2008

**Direttore:** *Pasquale Grossi*

**Responsabile di redazione:** *Pasquale Cormio*

**Comitato di redazione:** *Giuseppe Caruso,  
Donatella Pagliacci, Pio Pistilli, Roberto Tollo*

**Collaboratori:** *Giovanni Catapano, Alberto Garzoni  
Vincenzo Lomiento, Giulio Malavasi, Enrico Moro*

### **Redazione e Segreteria:**

Centro Culturale Agostiniano onlus

Via della Scrofa, 80 - 00186 Roma

Tel./Fax: 06.68.75.995

[www.centroculturaleagostiniano.it](http://www.centroculturaleagostiniano.it)

mail: [info@centroculturaleagostiniano.it](mailto:info@centroculturaleagostiniano.it)

Abbonamento: Italia € 15,00; Estero € 20,00; Sostenitore € 30,00

*Bonifico bancario intestato a:*

Centro Culturale Agostiniano onlus, via della Scrofa, n. 80 - 00186 Roma

Coordinate: IT 15 I 07601 03200 000084879303

Codice BIC: BPPITRRXXX

*Conto corrente postale intestato a:*

Centro Culturale Agostiniano onlus, via della Scrofa, n. 80 - 00186 Roma

Conto n. 84879303

## PROLEGOMENI A UNO STUDIO DELLA FILOSOFIA NEGLI SCRITTI ANTIMANICHEI DI AGOSTINO

### 1. Tre ragioni per studiare filosoficamente gli scritti di Agostino contro il manicheismo

26

**N**on esiste ancora, a mia conoscenza, uno studio sistematico dedicato alla filosofia negli scritti antimanichei di Agostino. Esistono vari studi globali, o ampie raccolte di studi particolari, su questi testi agostiniani in ottica non filosofica, per ricavarne informazioni sulla religione manichea specialmente nel contesto africano, oppure indagare la natura del rapporto di Agostino con essa, in chiave sia biografica sia retorica e dialettica.<sup>1</sup> Esistono poi studi su singoli temi filosofici legati alla critica agostiniana del manicheismo, come ad esempio quelli di Cornelius Mayer sulla terminologia semitica e quelli di Franco De Capitani sull'idea di *corruptio*.<sup>2</sup> Esistono infine studi su singoli scritti antimanichei, quali il *De vera religione* e il *De natura boni*, che ne prendono in considerazione anche gli aspetti

---

<sup>1</sup> Cf. ad es. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris 1970; Id., *L'Afrique manichéenne (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 voll., Paris 1978; M. Erler, *Augustinus' Gesprächsstrategie in seinen antimanichäischen Disputationen*, in *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, hrsg. von G. Vogt-Spira, Tübingen 1990, 285-311; *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*, ed. by J. Van Oort, O. Wermelinger & G. Wurst, Leiden 2001; J.D. BeDuhn, *Augustine's Manichaean Dilemma*, vol. 1: *Conversion and Apostasy*, 373-388 C.E., Philadelphia 2010; vol. 2: *Making a "Catholic" Self*, 388-401 C.E., Philadelphia 2013; V.H. Drecoll - M. Kudella, *Augustin und der Manichäismus*, Tübingen 2011; *Augustine and Manichean Christianity. Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*, ed. by J. van Oort, Leiden-Boston 2013; J. van Oort, *Mani and Augustine. Collected Essays on Mani, Manichaeism and Augustine*, Leiden 2020; M. Kudella, *Der antimanichäische Augustin. Zeuge und Polemiker*, Paderborn 2022.

<sup>2</sup> Cf. C.P. Mayer, *Die antimanichäischen Schriften Augustins. Entstehung, Absicht und kurze Charakteristik der einzelnen Werke unter dem Aspekt der darin verwendeten Zeichen-termini*, in *Augustinianum* 14 (1974), 277-313; Id., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II. Teil: Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974; F. De Capitani, «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 72 (1980), 640-669; 73 (1981), 132-156, Id., «*Corruptio*» negli scritti antimanichei di S. Agostino. III. L'origine della corruzione, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 73 (1981), pp. 264-282.

filosofici.<sup>3</sup> Non esiste però, almeno nella letteratura critica degli ultimi sessant'anni, uno studio complessivo di tutti questi scritti dal punto di vista specifico della filosofia. A mio giudizio, un progetto di ricerca che si proponesse di realizzare uno studio di questo tipo potrebbe portare a risultati di notevole rilievo.

Le ragioni che mi inducono a pensarlo sono almeno tre. La prima è di ordine quantitativo: il gruppo delle opere antimanichee è uno dei più numerosi all'interno del *Corpus Augustinianum*. Sono sicuramente antimanichei:

- il *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*;<sup>4</sup>
- il *De Genesi contra Manichaeos*;<sup>5</sup>
- il *De duabus animabus*;<sup>6</sup>
- gli *Acta contra Fortunatum Manichaeum*;<sup>7</sup>
- il *Contra Adimantum*;<sup>8</sup>
- il *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*;<sup>9</sup>
- il *Contra Faustum Manichaeum*;<sup>10</sup>
- il *Contra Felicem Manichaeum*;<sup>11</sup>

<sup>3</sup> Cf. ad es. G. Reale, *Un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano. Analisi dei concetti basilari e interpretazione storico-filosofica del "De natura boni" di Agostino*, in Aurelio Agostino, *Natura del bene*, Milano 1995, 11-103; I. Bochet, «Le firmanent de l'Écriture». *L'herméneutique augustiniennne*, Paris 2004, 333-385 (su filosofia e religione nel *De vera religione*). Per quanto concerne il *De vera religione*, è significativo che ben quattro edizioni italiane dell'opera nel giro di un decennio siano state curate da filosofi o storici della filosofia (A. Lamacchia e P. Porro, Bari 1986; M. Vannini, Milano 1987; O. Grassi, in *Il filosofo e la fede*, Milano 1989, 153-232; A. Pieretti, in NBA 6/1, Roma 1995, 15-157).

<sup>4</sup> Ed. J.B. Bauer, CSEL 90, Wien 1992, 3-156; trad. it. *I costumi della Chiesa Cattolica e i costumi dei Manichei*, a cura di A. Pieretti, NBA 13/1, Roma 1997, 19-199.

<sup>5</sup> Ed. D. Weber, CSEL 91, Wien 1998, 67-172; trad. it. *La Genesi contro i manichei*, a cura di E. Moro, in *Agostino, Commenti alla Genesi*, Milano 2018, 43-207.

<sup>6</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Praha-Wien-Leipzig 1891, 51-80; trad. it. *Le due anime*, a cura di A. Pieretti, NBA 13/1, Roma 1997, 209-259.

<sup>7</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Praha-Wien-Leipzig 1891, 83-112; trad. it. *Contro Fortunato*, a cura di A. Pieretti, NBA 13/1, Roma 1997, 269-319.

<sup>8</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Praha-Wien-Leipzig 1891, 115-190; trad. it. *Contro Adimanto*, a cura di C. Magazzù, NBA 13/2, Roma 2000, 103-227.

<sup>9</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Praha-Wien-Leipzig 1891, 193-248; trad. it. *Contro la lettera di Mani detta del fondamento*, a cura di A. Cosentino, NBA 13/2, Roma 2000, 299-387.

<sup>10</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Praha-Wien-Leipzig 1891, 251-797; trad. it. *Contro Fausto manicheo*, a cura di U. Pizzani - L. Alici - A. Di Pilla, NBA 14/1-2, Roma 2004.

<sup>11</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/2, Praha-Wien-Leipzig 1892, 801-852; trad. it. *Contro Felice manicheo*, a cura di A. Cosentino, NBA 13/2, Roma 2000, 417-499.

- il *De natura boni*;<sup>12</sup>
- il *Contra Secundinum Manichaeum*.<sup>13</sup>

L'*Indiculum* di Possidio<sup>14</sup> include negli scritti *contra Manichaeos* anche:

- gli *Unde malum et de libero arbitrio libri tres*, cioè il dialogo *De libero arbitrio*;<sup>15</sup>
- quindici questioni reperibili nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*;<sup>16</sup>
- una lettera ad Onorato, di problematica identificazione;<sup>17</sup>
- cinque sermoni.<sup>18</sup>

All'elenco possiamo aggiungere il *De vera religione*<sup>19</sup> e il *De utilitate credendi*,<sup>20</sup> entrambi inseriti da Possidio tra gli scritti *contra paganos*<sup>21</sup> e invece finalizzati esplicitamente a difendere la religione cattolica dalle accuse dei manichei. Senza contare singole questioni, lettere e sermoni, si giunge così a ben tredici tra le novantatré opere riviste nelle *Retractationes*. Di queste tredici, quattro sono anteriori all'ordinazione sacerdotale di Agostino,<sup>22</sup> quattro risalgono al periodo del presbitera-

---

<sup>12</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/2, Praha-Wien-Leipzig 1892, 855-889; trad. it. *La natura del bene*, a cura di L. Alici, NBA 13/1, Roma 1997, 347-407.

<sup>13</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/2, Praha-Wien-Leipzig 1892, 905-947; trad. it. *Contro il manicheo Secundino*, a cura di C. Magazzù, NBA 13/2, Roma 2000, 531-609.

<sup>14</sup> Possid., *indic.* 4 (ed. A. Wilmart, in *Miscellanea Agostiniana*, vol. 2, Roma 1931, 165-167).

<sup>15</sup> Ed. W.M. Green, CCSL 29, Turnhout 1970, 211-321; trad. it. *Il libero arbitrio*, a cura di G. Catapano, in *Aurelio Agostino, Tutti i dialoghi*, Milano 2006, 885-1209.

<sup>16</sup> Ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44/A, Turnhout 1875, 11-249; trad. it. *Ottantatré questioni diverse*, a cura di G. Ceriotti, NBA 6/2, Roma 1995, 25-261. Per le questioni nello specifico, si veda la nota 11 di E. Zocca in *Possidio, Vita di Agostino. Catalogo di tutti i libri, sermoni e lettere del vescovo Sant'Agostino*, Milano 2009, 321, a cui si aggiunga la corrispondenza tra il n. 13 e la q. 22.

<sup>17</sup> Cf. la nota 14 di E. Zocca in *Possidio. Vita di Agostino*, 323.

<sup>18</sup> Tra questi, sono facilmente riconoscibili i *Sermones* 1 (CCSL 41, 3-6) e 50 (CCSL 41, 625-633). Sono espressamente antimanichei anche i *Sermones* 153 (CCSL 41/Ba, 49-72) e 182 (CCSL 41/Bb, 706-714).

<sup>19</sup> Ed. K.-D. Daur, CCSL 32, Turnhout 1962, 187-260; trad. it. a cura di N. Cipriani, Brescia 2022.

<sup>20</sup> Ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Praha-Wien-Leipzig 1891, 3-48; trad. it. *Utilità del credere*, a cura di A. Pieretti, NBA 6/1, Roma 1995, 169-241.

<sup>21</sup> Possid., *indic.* 1 (ed. Wilmart, 161).

<sup>22</sup> *De moribus* (387/388-389), *De libero arbitrio* (388-395), *De Genesi contra Manichaeos* (388-389), *De vera religione* (390).

to<sup>23</sup> e cinque sono posteriori all'ordinazione episcopale;<sup>24</sup> la loro composizione copre un arco cronologico che va dal 388 al 405 circa. I libri antimanichei costituiscono, dunque, una porzione consistente della produzione scritta di Agostino nel primo ventennio successivo alla sua conversione ed esprimono uno dei suoi impegni intellettuali maggiori prima delle grandi battaglie sui fronti dell'apologetica antipagana e del contrasto al pelagianesimo, che caratterizzeranno l'ultimo ventennio della sua vita.

La seconda ragione per cui ritengo che gli scritti antimanichei di Agostino meritino uno studio globale sul piano filosofico concerne il modo in cui il loro autore ha concepito il manicheismo e la maniera in cui ha polemizzato con esso. Agli occhi di Agostino, il manicheismo era un'eresia,<sup>25</sup> basata su una visione complessiva della realtà (il dualismo dei principi)<sup>26</sup> e dotata della pretesa di poter giustificare razionalmente tale visione senza esigere una previa adesione di fede.<sup>27</sup> Questi due tratti da un lato avvicinano il manicheismo alla filosofia come specifica forma del sapere, anche se Agostino non ha mai attribuito ad esso il titolo di *philosophia* e non ha mai annoverato i manichei tra i filosofi, e dall'altro lato oppongono il manicheismo alla religione cattolica, nella misura in cui la *Weltanschauung* manichea è incompatibile con la *fides catholica* sia nei suoi contenuti distintivi sia nella negazione del ruolo fondamentale della fede. La polemica di Agostino con il manicheismo, dunque, va a toccare temi che sono vicini, se non identici, ad alcune questioni importanti della ricerca filosofica, quali l'origine dell'universo e dell'uomo, la natura del bene e del male, il rapporto ontologico tra l'anima e Dio, il libero arbitrio. La maniera in cui questi temi sono affrontati privilegia il ricorso ad argomenti di ragione, vuoi perché gli avversari non riconoscevano il valore dell'*auctoritas*, come nel *De*

<sup>23</sup> *De utilitate credendi* (391), *De duabus animabus* (392), *Acta contra Fortunatum* (392), *Contra Adimantum* (394).

<sup>24</sup> *Contra epistulam Manichaei* (396), *Contra Faustum* (400-402), *Contra Felicem* (404), *De natura boni* (400-405?), *Contra Secundinum* (403-405?).

<sup>25</sup> Ad esso egli dedica il lungo cap. 46 del *De haeresibus* (CCSL 46, 312-320).

<sup>26</sup> Cf. *ibid.* 46.2 (CCSL 46, 313; trad. it. M. Falcioni, NBA 12/1, Roma 2003, 99): «Costo eretico ha congiunto due principi diversi e contrari (*duo principia inter se diversa et adversa*) e, in pari tempo, eterni e coeterni, cioè che sarebbero esistiti da sempre; ed ancora sentenziò che ci sarebbero due nature e, più precisamente, sostanze, cioè quella del bene e quella del male, seguendo gli altri eretici antichi. La lotta e la mescolanza vicendevole di queste due sostanze, la separazione del bene dal male, e la dannazione eterna del bene che non si sarà potuto separare dal male sono le dottrine che costoro professano e sulle quali cianciano diffusamente».

<sup>27</sup> Cf. Aug., *util. cred.* 1, 2 (CSEL 25/1, 4).

*moribus*,<sup>28</sup> vuoi perché il pubblico esigeva di lasciare da parte le citazioni scritturistiche, come nel caso della disputa pubblica con il manicheo Fortunato.<sup>29</sup> L'apologetica antimanichea di Agostino ha un carattere spiccatamente razionale, che al palato epistemologico di noi lettori del XXI secolo assume un sapore più filosofico che teologico, per quanto la nostra distinzione tra filosofia e teologia fosse sostanzialmente sconosciuta ad Agostino.<sup>30</sup> La pretesa razionalistica dei manichei, inoltre, non soltanto ha costretto il nostro autore a intraprendere percorsi argomentativi che non si avvalessero di indicazioni provenienti da assunti di fede, ma anche gli ha fornito l'occasione per evidenziare i limiti di un simile procedere e per teorizzare esplicitamente l'utilità del credere, come nel trattato dal titolo omonimo. Questa teorizzazione non è meno interessante filosoficamente di quei percorsi argomentativi puramente razionali.

La terza ragione per cui lo studio filosofico sistematico degli scritti antimanichei di Agostino mi pare promettente ha a che vedere con il ruolo che la filosofia svolse nei confronti del manicheismo nella vicenda biografica del giovane Agostino. Come raccontano le *Confessiones*, fu per un motivo filosofico che Agostino entrò nel manicheismo e fu per un motivo filosofico che ne uscì. Vi entrò sull'onda dell'entusiasmo suscitato dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, che accese nel suo animo l'amore per la sapienza: da neofita della filosofia, Agostino fu attratto dalla promessa manichea di spiegare la verità sapienziale in termini razionali.<sup>31</sup> Quando col passare degli anni si persuase che i manichei erano incapaci di mantenere la promessa e, per giunta, si accorse che le loro dottrine sul mondo fisico erano smentite dal sapere scientifico, il suo graduale distacco intellettuale dal manicheismo divenne definitivo.<sup>32</sup> La delusione di Agostino nei confronti del manicheismo fu dunque, in questo senso, una disillusione filosofica, che rischiò di tramutarsi in una disperazione scettica circa la capacità umana di ottenere risposte certe in merito alle grandi domande della filosofia.<sup>33</sup> Il

---

<sup>28</sup> Aug., *mor.* 1, 2, 3 (CSEL 91, 5-6).

<sup>29</sup> Id., *c. Fort.* 19 (CSEL 25/1, 96).

<sup>30</sup> «Il est généralement admis que la doctrine augustinienne se prête mal à la distinction de la philosophie et de la théologie» (G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris 1996, 15).

<sup>31</sup> Aug., *conf.* 3, 4, 7 - 6, 10 (CCSL 27, 29-32).

<sup>32</sup> *Ibid.* 5, 3, 3; 5, 5, 8 - 7, 13; 5, 15, 25 (CCSL 27, 58; 60-64; 71-72). Cf. G. Catapano, *Augustine and the Philosophers in Confessions, Book V: A Metaphilosophical Analysis*, in *Augustiniana* (in corso di stampa).

<sup>33</sup> Cf. Aug., *util. cred.* 8, 20 (CSEL 25/1, 24-25); *conf.* 5, 10, 19 (CCSL 27, 68).

rischio fu evitato grazie ai fattori che spinsero Agostino alla sua conversione sul versante intellettuale: l'ascolto dell'esegesi praticata da Ambrogio nelle sue omelie, che mostrò ad Agostino la legittimità di un'interpretazione del Dio biblico non antropomorfa e quindi non insostenibile razionalmente,<sup>34</sup> e la lettura dei *Platonicorum libri*, che gli fornì gli strumenti per pensare metafisicamente Dio in termini compatibili con le Scritture cristiane, come supremo essere incorporeo e principio unico di tutta la realtà.<sup>35</sup> Gli scritti antimanichei di Agostino sono opera di un autore che ha trovato altrove, cioè nella *fides catholica* interpretata e pensata nel modo più ragionevole possibile, quella via di progresso filosofico nell'amore della sapienza e nella ricerca della verità che aveva cercato invano nel manicheismo, il quale si era rivelato invece una strada senza uscita. L'apologetica antimanichea di Agostino pone l'accento sulla ragionevolezza del cattolicesimo contrapponendola all'irragionevolezza del manicheismo, e probabilmente non è un caso che proprio in un testo antimanicheo, il *De vera religione*, si legga la celebre identificazione agostiniana tra *vera religio* e *vera philosophia*.<sup>36</sup> Il confronto polemico tra la *vera religio* cattolica e la *superstitio* manichea è anche, da questo punto di vista, lo scontro implicito tra una filosofia vera e una filosofia falsa, e quindi la posta che in esso è messa in gioco ha pure una dimensione filosofica.

31

## 2. Due suggerimenti metodologici

Per queste ragioni, penso che gli scritti antimanichei di Agostino contengano parecchio materiale filosoficamente interessante e che per farlo emergere in piena luce sarebbe opportuno sottoporli a uno scavo sistematico di tipo filosofico. Nel mio profilo di Agostino per la collana "Pensatori" di Carocci, del 2010, ho disegnato una prima mappa dei temi e degli argomenti che possono attirare l'attenzione di un lettore interessato alla filosofia.<sup>37</sup> Occorrerebbe procedere su questa strada in maniera più dettagliata ed esaustiva. A questo fine, oserei suggerire almeno un paio di indicazioni.

---

<sup>34</sup> Aug., *conf.* 5, 14, 24; 6, 3, 4 - 4, 5 (CCSL 27, 71; 76-77).

<sup>35</sup> *Ibid.* 7, 9, 13 - 16, 22 (CCSL 27, 101-106). Cf. G. Catapano, *Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, ed. by T. Toom, Cambridge 2020, 191-207.

<sup>36</sup> Aug., *vera rel.* 5, 8 (CCSL 32, 9-10). Cf. G. Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De vera religione*, Roma 2001, 280-283.

<sup>37</sup> G. Catapano, *Agostino*, Roma 2010, 57-85.

In primo luogo, potrebbe essere utile precisare preliminarmente il criterio sulla base del quale effettuare un censimento il più possibile completo degli elementi filosofici presenti nei testi agostiniani finalizzati a contrastare il manicheismo. Che cosa dobbiamo intendere come “filosofico” in questo caso? Quello che è considerato tale al giorno d’oggi, quello che era ritenuto tale ai tempi di Agostino, o entrambi? Personalmente propendo per quest’ultima opzione, che è la più inclusiva. Ad esempio, il rapporto tra male e provvidenza, che è uno dei punti principali trattati nel *De vera religione*, oggi è considerato una sfida più per i teologi che per i filosofi, mentre all’epoca di Agostino era ritenuto una questione tipicamente filosofica, intorno alla quale si confrontavano le diverse risposte di platonici, peripatetici e stoici.<sup>38</sup> Viceversa, nessuna di queste grandi tradizioni filosofiche antiche contemplava nella propria agenda il tema della moralità della guerra, che invece impegna Agostino nel *Contra Faustum Manichaeum*<sup>39</sup> e che oggi è discusso in filosofia del diritto, filosofia morale e filosofia politica. Adottare un criterio inclusivo non comporta tuttavia classificare come filosofico tutto ciò che si legge negli scritti antimanichei di Agostino. Per esempio, il problema delle presunte contraddizioni tra Antico e Nuovo Testamento, alla cui soluzione è dedicato il *Contra Adimantum*,<sup>40</sup> a quei tempi non era meno estraneo all’orizzonte della filosofia di quanto lo sia oggi.

32

In secondo luogo, bisognerebbe osservare con precisione le variazioni argomentative sviluppate da Agostino sullo stesso tema “filosofico” in opere antimanichee differenti tra loro. Alcuni temi, infatti, ricorrono frequentemente da un’opera all’altra, *in primis* quello della natura e dell’origine del male. L’intento di fondo di Agostino è sempre lo stesso, cioè quello di respingere il sostanzialismo dualistico manicheo; tuttavia, gli argomenti a cui egli ricorre per raggiungere il proprio obiettivo confutatorio non sono necessariamente i medesimi. In un contributo per un volume miscelaneo sul problema mente-corpo nella tarda antichità, ho raccolto e analizzato ben diciassette argomenti formulati da Agostino in sei diverse sue opere per dimostrare l’incorporeità dell’animo umano.<sup>41</sup> È solo un esempio di quello che mi sembra essere un modo abituale nella maniera agostiniana di argomentare.

---

<sup>38</sup> Cf. ad es. A. Magris, *Il concetto di provvidenza nella filosofia ellenistica e la sua ricezione in ambito biblico-cristiano*, in *Segni e comprensione* 36 (2022), 32-57.

<sup>39</sup> Aug., *c. Faust.* 22, 74-78 (CSEL 25/1, 671-680).

<sup>40</sup> Cf. Aug., *retr.* 1, 22(21), 1.

<sup>41</sup> G. Catapano, *Augustine*, in *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, ed. by A. Marmodoro and S. Cartwright, Cambridge 2018, 343-363.

Agostino, nonostante le apparenze, non è un autore ripetitivo. È raro che egli ritorni su un certo tema senza variare qualcosa, non tanto nelle sue idee (benché anche questo accada talvolta) quanto piuttosto nel modo di esprimerle e di giustificarle. Esaminare se e in che misura ciò si verifichi anche nel contesto della confutazione del manicheismo ci aiuterebbe a conoscere e a comprendere meglio il suo stile generale di pensiero e di discorso. Inoltre, comparare tra loro le versioni di argomenti che vertono sullo stesso oggetto e hanno lo stesso obiettivo antimanicheo ci farebbe percepire nitidamente le loro note peculiari e ci consentirebbe di discernere con chiarezza le costanti e le variabili. Infine, realizzare questo confronto seguendo l'ordine cronologico dei testi ci metterebbe nella condizione di capire se e come la strategia argomentativa di Agostino contro il manicheismo si sia evoluta nel corso del tempo e ci permetterebbe di valutare l'apporto originale di ogni singola opera.

Prendiamo ad esempio uno degli argomenti più micidiali che Agostino abbia opposto al mito manicheo delle origini. La paternità dell'argomento non è sua, dato che nelle *Confessiones* egli ci informa che l'amico Nebridio era solito avanzarlo «sin dai tempi di Cartagine». <sup>42</sup> Si tratta di un dilemma controfattuale riassumibile nei seguenti termini: se Dio si fosse rifiutato di reagire all'assalto della "stirpe delle Tenebre", sarebbe stato danneggiato da quest'ultima sì o no? Se sì, allora la natura di Dio non è incorruttibile. Se invece no, allora perché Dio ha reagito, costringendo alcuni frammenti di sé a restare intrappolati nelle Tenebre? Agostino si serve di questo argomento dalla sua prima opera espressamente antimanichea, il *De moribus*, <sup>43</sup> sino all'ultima, il *Contra Secundinum*. <sup>44</sup> Ogni volta però lo sviluppo dell'argomento dipende dalle repliche degli avversari, che non sono affatto identiche: nel *De moribus*, la replica è costituita dalla teoria di un ignoto manicheo cartaginese che distingueva tra Dio, inviolabile, e regno della Luce, violabile; <sup>45</sup> nel *Contra Fortunatum*, invece, troviamo la tesi del manicheo Fortunato per cui Dio ha inviato le anime nella natura del male per imporre ad essa una misura; <sup>46</sup> nel *Contra Secundinum*, infine, il bersaglio è l'idea

<sup>42</sup> Aug., *conf.* 7, 2, 3 (CCSL 27, 93). Cf. E. Bermon, *Saint Augustin. La Correspondance avec Nebridius (Lettres 3-14)*, Leiden-Boston 2022, 18-20.

<sup>43</sup> Aug., *mor.* 2, 12, 25 (CSEL 90, 110).

<sup>44</sup> Id., *c. Sec.* 20 (CSEL 25/2, 935-938). Cf. *c. Fort.* 7 (CSEL 25/1, 87); *c. Fel.* 1, 19 (CSEL 25/1, 824-825).

<sup>45</sup> Id., *mor.* 2, 12, 26 (CSEL 90, 110-111).

<sup>46</sup> Id., *c. Fort.* 33-34 (CSEL 25/1, 111).

del manicheo Secondino secondo la quale Dio, nella sua santità, non poteva non reagire all'ingiusta invasione del suo regno.<sup>47</sup> È come se Agostino giocasse delle partite a scacchi attaccando inizialmente allo stesso modo avversari che, pur partendo da un'uguale disposizione dei pezzi, si difendono in maniera differente, suscitando così nuove serie di mosse da parte sua per dare loro scacco matto.

### 3. Un esempio testuale

Concludo questi brevi prolegomeni dando un saggio diretto del rilievo filosofico dell'argomentare antimanicheo di Agostino. Lo tratto dal *De duabus animabus*, un breve trattato databile al 392 nel quale l'autore prende di mira la dottrina manichea delle due anime per spiegare che cosa avrebbe potuto e dovuto replicare ai manichei anziché allontanarsi per causa loro dalla religione in cui era stato educato da fanciullo.

34 Nei paragrafi da 14 a 18, Agostino anzitutto definisce le nozioni di volontà e di peccato e poi dimostra in base ad esse sia che le anime malvagie non sono tali per natura, sia che le anime buone non sono della stessa sostanza di Dio. La *voluntas* viene definita come «il movimento dell'animo, senza che nessuno lo costringa, finalizzato vuoi a non perdere, vuoi a ottenere qualcosa (*animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*)»,<sup>48</sup> mentre il peccato viene definito come «la volontà di mantenere o di conseguire ciò che la giustizia vieta, e da cui ci si può liberamente astenere (*voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere*)».<sup>49</sup>

Si tratta di definizioni la cui evidenza per Agostino è accessibile a chiunque. Vediamo in particolare come egli argomenti per mostrare la facile comprensibilità della definizione di volontà:

«Era forse difficile vedere che il nolente (*invitum*) è il contrario del volente (*volenti*), però nel senso in cui diciamo che la sinistra è il contrario della destra e non nel senso in cui diciamo che il nero è il contrario del bianco? Infatti, mentre la stessa cosa non può essere nello stesso tempo e nera e bianca, invece un uomo, posto in mezzo a due, è alla sinistra dell'uno e alla destra dell'altro. Un solo uomo dunque occupa simultaneamente l'una e l'altra posizione, ma in nessun modo le occupa simultaneamente in rapporto ad un solo identico uomo. Così, un solo animo può essere contemporaneamente nolente (*invitus*) e volente (*volens*), ma

---

<sup>47</sup> *Secund., epist.* (CSEL 25/2, 900).

<sup>48</sup> *Aug., duab. an.* 10, 14 (CSEL 25/1, 68).

<sup>49</sup> *Ibid.* 11, 15 (CSEL 25/1, 70).

non può nello stesso tempo non volere (*nolle*) e volere (*velle*) una sola ed identica cosa. Quando infatti un uomo fa qualcosa nolente (*invitus*), se gli domandassi se vuole farla, egli direbbe di non volerla fare (*nolle*); allo stesso modo, se gli domandassi se vuole non farla, risponderebbe di sì. Così lo troverai nolente rispetto al fare (*invitum ad faciendum*), volente invece rispetto al non fare (*ad non faciendum autem volentem*), cioè troverai un solo animo che dispone nello stesso tempo di entrambe le possibilità, che però si riferiscono ciascuna ad un oggetto diverso. Perché dico queste cose? Perché, se chiediamo di nuovo per quale causa faccia ciò nolente (*invitus*), dirà che è stato costretto. Infatti, chiunque agisce nolente (*invitus*), è costretto e chiunque è costretto, se agisce, non lo fa se non nolente (*invitus*). Resta da esaminare come colui che vuole sia libero da costrizione, anche se qualcuno pensa di essere costretto. In questo caso infatti ognuno che agisce volente (*volens*), non è costretto, e ognuno che non è costretto, o agisce volente (*volens*) o si astiene dall'agire. Queste cose la natura stessa le proclama in tutti gli uomini che possiamo interrogare in modo sensato: dal bambino al vecchio, da colui che frequenta la scuola elementare fino a colui che ricopre la cattedra del sapiente. Perché allora io non dovrei vedere che la definizione della volontà deve includere l'assenza di costrizione (*cogente nullo*), come appunto ora, in modo assai prudente, ho provveduto a precisare a motivo, per così dire, di una maggiore esperienza? Ma se ciò è manifesto ovunque ed è visibile a tutti non per istruzione ma per natura (*non doctrina, sed natura*), che cosa rimane ancora di oscuro se non che per caso a qualcuno è ignoto che quando vogliamo, vogliamo qualche cosa, e verso tale cosa è mosso il nostro animo, e tale cosa o l'abbiamo o non l'abbiamo, e, se l'abbiamo, vogliamo conservarla mentre, se non l'abbiamo, vogliamo acquisirla? Perciò chiunque vuole, o vuole non perdere qualche cosa o vuole acquisire qualche cosa. Se dunque tutto ciò è più chiaro di questa luce, come lo è, e, per la liberalità della verità stessa (*veritatis ipsius*), non è stato affidato alla mia conoscenza soltanto ma a quella del genere umano, perché mai a quell'epoca non avrei potuto dire: la volontà è un movimento dell'animo senza che nessuno la costringa in vista o di non perdere una cosa o di acquisirla?». <sup>50</sup>

Questa giustificazione della definizione di *voluntas* è interessante per più di un aspetto. L'aspetto che vorrei sottolineare qui è che Agostino non solo non fa appello alle Scritture e quindi all'*audivitas* divina, ma neppure a un'*audivitas* umana quale che sia: che la definizione debba includere l'assenza di costrizione (*cogente nullo*) – e lo stesso può ripetersi per gli altri elementi concettuali che la compongono –, è palese a tutti *non doctrina, sed natura*. Gli scolastici medievali avrebbero detto che si tratta di un'evidenza coglibile dalla ragione naturale, cioè dalla capacità

<sup>50</sup> Aug., *duab. an.* 10, 14 (CSEL 25/1, 68-70; trad. Pieretti modificata).

cognitiva di cui ogni essere umano è dotato in quanto tale. Agostino, che ha un'epistemologia diversa ad esempio da quella tomista,<sup>51</sup> ritiene che si tratti di un'evidenza donata alla conoscenza dell'intero genere umano dalla *veritas ipsa*, cioè da quella Verità che, pur essendo ontologicamente superiore alla mente umana, abita *in interiore homine* e, nell'interiorità, illumina la mente insegnando come unico autentico maestro.<sup>52</sup>

Per respingere il manicheismo, basta tener conto di ciò che ogni mente può leggere presso di sé come iscritto per effetto di questa Verità divina (*divinitus conscriptum*), come Agostino ripete subito dopo a proposito della definizione di peccato.<sup>53</sup> Una volta acclarato che il peccato implica la volontà e che la volontà implica l'assenza di costrizione, ne segue anzitutto che non si può essere malvagi per natura, ma solo per volontà, e dunque che non esistono anime naturalmente malvagie. Se poi non esiste un genere di anime dalla natura malvagia, allora i manichei dovranno ammettere che le anime che peccano appartengono al genere dalla natura buona; e se esse peccano nella misura in cui acconsentono al peccato senza esservi costrette, cioè non nolenti ma volenti, come è richiesto dalla congiunzione delle definizioni di peccato e di volontà, allora vuol dire che

36

queste anime non sono della stessa natura del bene supremo. Un paio di definizioni giustificate ricorrendo a evidenze elementari e universali è bastato in questo caso ad Agostino per spingere la visione manichea in uno *Zugzwang* fatale. Che una simile strategia sia collegata in qualche modo con la filosofia, è assai difficile negarlo, se solo si pensa alla rilevanza filosofica di un concetto come quello di volontà e all'importanza dell'evidenza come criterio filosofico della verità. Gli scritti antimanchei di Agostino sono ricchissimi di casi filosoficamente interessanti come questo. Sarebbe ora di cominciare a studiarli tutti e a studiarli bene.

GIOVANNI CATAPANO

Università di Padova

giovanni.catapano@unipd.it

---

<sup>51</sup> Cf. ad es. G. Madec, *Philosophia: secundum Ambrosium – secundum Augustinum*, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 28 (2003), 7-16: 13-14.

<sup>52</sup> Cf. Aug., *vera rel.* 39, 72 (CCSL 32, 235); *mag.* 11, 38; 14, 46 (CCSL 29, 195-196; 202). Sulla dottrina dell'interiorità della verità nei Dialoghi di Agostino, cf. G. Catapano, *The Epistemological Background of Augustine's Dialogues*, in *Der Dialog in der Antike. Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, hrsg. von S. Föllinger und G.M. Müller, Berlin-Boston 2013, 107-122. Sul concetto agostiniano di verità, cf. Id., *Veritas, verum*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 5, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, Basel (in corso di stampa).

<sup>53</sup> Aug., *duab. an.* 11, 15 (CSEL 25/1, 70).