

Il pensiero antropologico di S. Agostino¹

The anthropological thought of St. Augustine

di Giuseppe Fidelibus

Abstract: L'articolo tratta dell'antropologia di sant'Agostino, prendendo come punto di partenza le idee di Mazzarella. Presenta i diversi momenti della vita di sant'Agostino e le sue fonti antropologiche, sia latine che greche. L'importanza odierna dell'antropologia di sant'Agostino si basa sul suo atteggiamento performativo e sulla perenne situazione di crisi in cui ha dovuto vivere tutta la sua vita.

Abstract: The article deals with St. Augustine's anthropology, taking as point of departure Mazzarella's ideas. It presents the different moments of St. Augustine's life and his anthropological sources, both Latin and Greek. The nowadays importance of St. Augustine's anthropology is based on his performative attitude and the perennial situation of crisis in which he had to live all his life.

Parole chiave: Agostino (sant') - antropologia - esperienza - Io - Mazzarella Eugenio - platonismo - ragione - Varrone

Keywords: anthropology - Augustine (St.) - experience - Mazzarella Eugenio - Platonism - reason - Varro

¹ L'articolo era stato pubblicato in Spagnolo su "Augustinus" (*El pensamiento antropológico de san Agustín*, "Augustinus" 61 (2016), .111.128.

*«A me piace piuttosto sentire un maestro
che essere ascoltato come maestro»²*

(Ep. 166, 9)

1. Una provocazione dal presente

In un suo recente saggio E. Mazzarella segnalava l'emergenza antropologica odierna equiparando la baumaniana "modernità liquida" alla concretezza di una "modernità impaurita": «Ma – aggiunge – dire "modernità impaurita" è parlare in astratto. Chi si è impaurito è "l'individuo", l'individuo sotto assedio delle sue troppe possibilità; non le categorie, ma i tanti comuni mortali che sono "io": "io sono" è sempre meno un presupposto, e sempre più una domanda: "chi sono io?" [...] ciò che è venuto meno sono proprio i quadri di riferimento identitari dell'eroe della modernità, l'individuo affrancato per se stesso – per la realizzazione della sua libertà [...]. La destrutturazione, la frammentazione, la disarticolazione dell'io, può anche venire dall'eccesso di opportunità, dall'assedio delle scelte sugli scaffali dell'esperienza» (Mazzarella 2011: 395-396). L'urgenza di " riguadagnare i fondamenti" viene qui indicata come il fulcro di una questione antropologica sempre più accesa nel mezzo di una crisi che, se è dei sistemi economici e politici, si profila come crisi socio-culturale che investe l'uomo come tale. Riaccendere, oggi, i riflettori della riflessione filosofica sull'esperienza di Agostino può – a nostro sommo avviso – costituire motivo di approvvigionamenti sorprendenti e proficui per un pensiero che voglia far sul serio con se stesso e col mondo. La sua stessa vicenda umana, descritta nelle *Confessioni*, si profila come quella di un «individuo sotto assedio» dentro la sua avventurosa ricerca della verità; un uomo che convive reiteratamente con forme diversificate di "crisi" (interne ed esterne) che la lunga gestazione della sua conversione non chiude ma trasforma, dentro vicende storiche di destabilizzazione: la caduta di Roma "assediate" dai Goti, le crisi di una Chiesa assediata dalle molteplici forme di eresia (ariana, gnostica, donatista, pelagiana) – tutte vissute in prima persona e in prima linea – fino all'assedio della sua Ippona proprio a ridosso della sua morte. Agostino, si può dire, è l'uomo della crisi: il suo cammino attraverso le diverse forme di crisi è sempre come uno "stare a casa propria"; in ciò risiede la sua sconcertante attualità nel senso storico esistenziale come anche in quello teoretico-culturale. Nel suo percorso di ricerca, una moltiplicazione all'infinito di risposte parziali non riesce a ricomprendere l'intero orizzonte

²Per le citazioni agostiniane si è fatto riferimento alle *Opere di Sant'Agostino* [Nuova Biblioteca Agostiniana] a cura della "Cattedra Agostiniana" presso l'«Augustinianum» di Roma; per quanto attiene alle fonti si è adottata la lezione del Migne nella *Patrologia Latina* (PL).

esigenziale che ne anima la ragione e ne detta i singoli passi. Proviamo a rintracciarne innanzitutto i fattori originari.

2. *Il contesto vitale originario*

«*Initium ergo ut esset, creatus est homo, antem quem nullus fuit*» (Agostino 1988: 203; PL: 372). Questo passaggio dal libro XII del *De civitate Dei* ha catalizzato l'attenzione di H. Arendt nel rileggere perfino l'increscioso fenomeno totalitario che ha sconquassato, in lutti e sciagure, la vita di milioni di uomini nel XX secolo. Agostino situa così l'ingresso del primo uomo nella vita del mondo creato: la condizione originaria dell'uomo nel mondo è contrassegnata come facoltà del "dare inizio". Riguardare i fondamenti antropologici significa, per lui, fare i conti con una tale collocazione vertiginosa del fenomeno umano in senso genuinamente ontologico: l'esserci stesso di un uomo introduce nell'universo creato la trasgressione dello stato incipiente dell'essere dal-nulla e nel-nulla. L'esistenza di ogni uomo ripresenta e rappresenta in sé questa implicazione "principiante" dell'essere come un atto irriducibile ad ogni "presupposto" (*ante quem nullus fuit*): Agostino contesta così criticamente, per via antropologica, la pretesa ricomprensiva delle dottrine elleniche relative ai cicli dell'eterno ritorno. Dar vita ad un *novum* caratterizza la vita e l'operare di Dio nel tempo: l'esserci stesso di un uomo ne è l'irriducibile attestazione ontologica – per l'appunto, tutt'altro che un "presupposto". L'incipit delle *Confessioni* documenta un tale orizzonte di pensiero: «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. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te» (Agostino 1965: 5; PL: 660). Con questa *aliqua portio creaturae tuae* Agostino mette in campo un fattore della *physis* nel quale l'essere non si dà come presupposto ma come moto ad un termine che ne segna l'*initium*. L'*inquietum cor* agostiniano connota, perciò, in senso performativo e non preventivo il dato ontologico di questo "inizio umano" dell'essere; *ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te...donec requiescat in te*: le forme verbali transitive rendono conto di questa connotazione del "dato" come moto a senso (*te-ad te-in te*). Lo stesso termine personale del divino vi si trova esperito nelle forme performanti del "excitare", del "laudare" e del "dilettere". Un tale approccio – vivo e dinamico – alla questione antropologica, nell'opera del neoconvertito sviluppa tutto un percorso i cui tratti risultano difficilmente riconducibili ad una fredda presa speculativa: è la tessitura narrativa che ce ne dà la vera portata al cospetto del pensiero, interpellato per via di

esperienza diretta. Così, rimeditando sulla sua adolescenza, nel secondo libro, il noto episodio del furto delle pere, l'autore s'avvede di essere «diventato per me stesso una ragione di miseria» (*factum sum mihi regio egestasis*) (Agostino 1965: 53; PL: 682); la stessa esperienza giovanile viene rivisitata drammaticamente alla luce della morte del caro amico: «*Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam et nihil noverat respondere mihi*»³ (Agostino 1965: 91; PL: 697). Anche qui «Chi si è impaurito è “l'individuo”» non appena un concetto o un'idea: l'uomo di cui tratta Agostino non è un'anima generica bensì quello concretamente situato e, proprio in quanto situato, pensa sperando se stesso problematicamente (*magna quaestio*) ed interrogativamente (*interrogabam animam meam*). L'approccio agostiniano alla questione antropologica ci si prospetta entro valenze di metodo ben precise, con connotazioni personali ed esistenziali la cui forma originaria si pronuncia in senso eminentemente interrogativo. Quel «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*» assume l'orizzonte problematico di una domanda in relazione alla quale si vede condotto oltre sé, senza presupposti: «*interrogabam animam meam et nihil noverat respondere mihi*». L'inizio di cui parla Agostino coincide con questo sbilanciamento problematico-interrogativo oltre sé e al di là del precostituito – *ante quem nullus fuit*. Così anche l'acuta e matura tematizzazione del fenomeno della memoria (termine che potrebbe richiamare strutturalmente il “pre-costituito” nella vita del pensiero), nel decimo libro dell'opera, fa riemergere la disposizione problematico-interrogativa di quell'inizio: *Ego certe Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factum sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*⁴ (Agostino 1965: 321; PL: 789). Il *cor inquietum* si fa sentire problematicamente anche dentro la fatica di non riuscire a venire a capo nel ripensare la propria esperienza. L'antropologia agostiniana nasce e vive come “lavoro antropologico”: tutt'altro che un pensiero bell'e fatto. La collocazione dell'uomo nell'universo costituisce, infatti, per sant'Agostino, un *novum/initium* in quanto si presenta strutturalmente segnata da questa apertura performativa la cui cifra è propriamente il “non-bastare-a-se-stesso”. Il suo “lavoro” precipuo quanto all'universo non è riducibile alle forme dell'investigazione ma si dischiude in quelle tipiche dell'invocazione: «*Quid mihi es? Miserere, ut loquar [...] Quid tibi sum ipse*»⁵ (Agostino 1965: 9; PL: 663). Anche Agostino sembra qui aver attraversato le peripezie dell'eroe moderno: “io sono” è sempre meno un presupposto, e sempre più una domanda: “chi

³«Io stesso ero diventato per me un grande problema, e chiedevo alla mia anima perché fosse così triste e perché mi rendesse così turbato, ma nulla sapeva rispondermi».

⁴«Io almeno, Signore, mi arrovello dentro di me. Sono diventato per me un terreno aspro e che mi fa sudare abbondantemente».

⁵«Che cosa sei tu per me? Abbi misericordia affinché possa parlare [...] Che cosa sono io stesso per te».

sono io?”. La sua *confessio* appare essere antropologicamente più radicale: qui non solo quello dell’uomo (“io sono”) ma anche – addirittura! – l’essere stesso di Dio non può darsi “per” presupposto, né “come” presupposto. Fin dalle sue prime mosse il pensiero antropologico dell’Ipponate “attenta” ed osa, per via interrogativa, le riserve ontologiche della stessa vita divina: “che cosa sei tu per me?...che cosa sono io stesso per te?”. Le mappe economiche di una tale antropologia appaiono sin dall’inizio nella loro propria “pretesa”: laddove l’uomo fallisce è Dio stesso un fallito nella sua creatura e, correlativamente, il “fallimento” di Dio costituisce il motivo più pertinente del fallimento dell’uomo. Agostino ne sa qualcosa proprio sul terreno acuminato dell’esperienza personale! Egli si lascia mettere in crisi dalla vita, attingendo da ciò approvvigionamenti considerevoli nel ripensare le problematiche antropologiche. Il suo essere esistenzialmente “situato” non è un depauperamento bensì una risorsa del pensiero. Il “lavoro antropologico” prosegue e s’accresce, così, in ragione anche ed ancor più nel bel mezzo del “vizio”: situato tra il pericolo del piacere e l’esperienza dei suoi affetti salutari (libro 10) anche quello dell’ormai presbitero e vescovo della Chiesa mendica ed urge il coinvolgimento personale di altri e la pietà compassionevole da Dio: «Ecco il mio stato. Piangete dunque con me e per me piangete voi che in cuore avete con voi del bene e lo traducete in opere: perché voi che non ne avete, non vi sentite toccare da queste parole. E tu, Signore Dio mio, esaudiscimi, guarda e vedi e commisera e guariscimi. Sono diventato per me sotto i tuoi occhi un problema, e questa è appunto la mia debolezza» (Agostino 1965: 345; PL: 800). Non si coglie a pieno – lo vogliamo dire come una salutare scoperta – la portata ed il senso dell’antropologia di Agostino se non si è disposti a lasciarsi sorprendere e toccare in-prima-persona dal suo grido di domanda *Flete mecum et pro me flete*; si perdono le sue risposte se non si raccolgono, come proprie, le sue domande. Il suo pensiero antropologico, insieme ad una connotazione performativa, ne ha anche una ostensiva: è vita vissuta, un pensiero vivente che non smette di farsi proposta all’interlocutore per un comune cammino di ricerca, al di là di ogni forma di cristallizzazione speculativo-concettuale: in questo senso si tratta di “lavoro antropologico” come “lavoro uni-versale”, che fa, cioè, universo con “altri”, come disposizione ad un rapporto cooperante. L’universo, che quell’*initium* antropologico dischiude, travalica infatti – senza censurarlo – il mondo della *physis* interpellando le vie umane e divine del *logos*. Diciamo pure che l’antropologia agostiniana ha in questa dischiusura originaria il suo contesto vitale originario: proprio la sua “debolezza” ne costituisce la forza penetrativa. Il *cor inquietum* la segnerà lungo tutto l’arco del suo percorso esistenziale e speculativo: la problematica antropologica coincide in toto con quella dell’uomo Agostino. Si è spesso

voluta relegare questo suo approccio alle questioni antropologiche nel dominio dell'edificante (in senso spirituale o sentimentale, poetico-letterario o psicologico-religioso) col risultato di vederci precluse le vie per ogni possibile "comprensione". Le sue *Confessiones* contestano, invece, una tale riduzione e reclamano il terreno vitale dell'attività pensante della ragione che conosce sperimentando; c'è da dare credito a von Balthasar quando, introducendo l'opera dell'Ipponate, sottolinea il fatto che «molti amici [...] lo accompagnano lungo la strada. Le filosofie non hanno l'ultima parola, ma gli esempi viventi. E così le *Confessioni* non sono in ultima analisi un resoconto delle 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. Ha compreso ciò che di più essenziale è in esse colui che vi si sente mosso a questa preghiera comunitaria» (von Balthasar 1985: 29). Chiediamoci ora: a quali riserve di pensiero si è appoggiato Agostino per un sì arduo lavoro antropologico che mette in campo tutte le energie vitali del pensiero?

3. Riferimenti antropologici alla tradizione antica e loro metabolizzazione teoretica

Da buon retore a cavallo fra IV e V secolo d.C. Agostino si può permettere – anche in concomitanza della sua conversione – un utilizzo a piene mani della produzione letteraria e filosofica di matrice greca e romana; lo stesso racconto delle *Confessioni* ce lo documenta agli inizi del suo episcopato, quando la sua produzione ha già raggiunto una fecondità decisamente ragguardevole. Essa si presenta costantemente attraversata dalla tematica antropologica. Il suo *Deum et animam scire cupio* (Agostino; PL 32: 872) ne costituisce il manifesto programmatico, rivolto applicativo del «Che cosa sei tu per me?... Che cosa sono io stesso per te?...». Il suo interesse alla filosofia, esploso con l'*Hortensius* di Cicerone, trova presto modi, spunti ed occasioni per un prezioso contatto con la tradizione antica. La sua quasi decennale esperienza manichea, insieme ad una grande delusione, gli varrà – dopo e grazie alla conversione – un prolifico approfondimento dei temi quali la ragione e la libertà (unitamente ad una considerevole mole di testi, scritti per mettere mano alle evidenti aporie che quelle dottrine presentavano proprio nelle loro ricadute antropologiche: vedi la presenza dell'uomo nell'ordine della creazione). La deriva scettica presa con la temporanea militanza accademica non ne fiacca lo slancio nella ricerca della verità. La lettura dei *libri platoniorum* lo rianimano catalizzandolo sulla scoperta della collocazione sovrasensibile della vita divina. Tutto questo bagaglio di conoscenze sarà a sua volta metabolizzato da Agostino in ragione del suo ricreante incontro con Ambrogio ed il vecchio Simpliciano: i nuovi rapporti e la scoperta delle Sacre Scritture costituiscono per lui una svolta ermeneutica di orientamento del

pensiero, in un rinnovato slancio di ricerca che lo accompagnerà fino alla fine dei suoi anni e della sua produzione matura. Proviamo ora a verificare le grandi istanze antropologiche che in questo paragone serrato con la tradizione egli trattiene come patrimonio di pensiero da lui metabolizzato ed assunto: nella conversione infatti egli si trova cambiata la radice del pensiero più che neanche le forme della devozione. Scopriamo infatti che il dialogo con la cultura pagana rappresenta per lui un tratto della caratteristica performativa della sua antropologia come della sua produzione bibliografica. In questo primo decennio del nuovo millennio (ma già in precedenza) si segnalano – per documentazione filologica esibita e per rigore metodologico-scientifico praticato – gli studi di N. Cipriani sulle fonti del pensiero antropologico agostiniano, considerato fin dal nucleo bibliografico della produzione giovanile. Rispetto ai precedenti studi sull'argomento quelli di Cipriani hanno completato il quadro degli innumerevoli apporti (fonti) di cui si correda l'antropologia dell'Ipponate. Dopo aver accertato gli influssi teologici del retore M. Vittorino (neoplatonico illustre convertito al cristianesimo) veniamo così a sapere da questi innovativi studi filologici che tale antropologia è poliprospectica nelle sue stesse fonti e non univocamente costruita attorno al nucleo centrale dell'annuncio cristiano. In dialogo con manichei e neoplatonici l'Agostino del *De vera religione* (390) mostra come quell'annuncio coincida con la soddisfazione (fine ultimo) della natura umana concepita come integrata da anima e corpo, bisognosa di essere purificata dalle sue riduzioni peccaminose (vizi) e, soprattutto ancorata ad un'apertura originaria alla socialità come fattore “indispensabile per raggiungere il fine ultimo”. Analogamente, la ricognizione della cosiddetta anagogia dei tre vizi (*voluptas, superbia, curiositas*: cfr. capp. 39-51) sancisce che questi non sono altro che derivate patologiche e riduttive della libertà di quelle che sono le tre tendenze fondamentali (*appetitus*) della natura umana: la salute del corpo e dell'anima (*sensus incolumitatis*), l'azione (*appetitus agendi*) e la conoscenza (*appetitus cognoscendi*). Cipriani ci rende inoltre un servizio prezioso svelandoci, col rigore filologico che lo contraddistingue, le varie fonti di un simile coacervo di elementi antropologici. Il Cicerone del *De finibus*, con le dottrine ispirate dai peripatetici e dall'antica Accademia di Antioco d'Ascalona, sta all'origine dei tre appetitus naturali; quello del *De officiis* – con ispirazioni eclettiche paneziane – risulta determinante nell'ispirare ad Agostino lo schema dei tre vizi, schema che troviamo ripreso anche nel libro X delle *Confessiones*. Ma sulla prospettiva antropologica agostiniana Cipriani registra un sostanzioso influsso ad opera di un pensatore romano i cui testi ci sono giunti in gran parte grazie ai numerosi ed espliciti richiami di cui sono oggetto da parte di Agostino e concentrati principalmente nel suo *De civitate Dei*: si tratta di M. Terenzio Varrone, pensatore pagano – anch'egli di ascendenze

eclettiche – per il quale spende parole di sincera ammirazione, qualificandolo ripetutamente come *auctor acutissimus atque doctissimus*. In sua compagnia (soprattutto col suo *De philosophia* andato perduto per noi) Agostino rivisita non solo le dottrine – di marca aristotelica – relative all’anima dell’uomo: essa si segnala nel mondo per il suo *animus, in quo intelligentia praeminet*, unitamente alla sua potenza vegetativa ed a quella sensitiva, ma anche quelle relative alla virtù e alla natura umana come tale. Essa viene presentata come «un insieme di facoltà ed un principio di tendenze, orientate verso fini ben determinati, che devono essere esercitate secondo il finalismo naturale, evitando i vizi, per essere portate a perfezione» (Cipriani 1998: 185). Da Varrone egli eredita anche la visione integrata dell’uomo, per cui l’uomo non è «né il solo corpo né la sola anima, ma l’uno e l’altra insieme» (Agostino 1991: 19; PL: 626) sebbene gerarchicamente correlati. Da ultimo, spiega ancora Cipriani, «la perfezione di ciascuna tendenza (virtù), come pure di tutta la natura umana, consiste nel raggiungimento della quiete o pace» (Cipriani 1998: 185-186): beatitudine intesa come attività senza difficoltà. Agostino ritrova in Varrone (ed il suo maestro Antioco) un alleato nella sua polemica *contra paganos*, facendo valere, ne *De civitate Dei*, quelle dottrine per le quali le esigenze elementari della natura umana dischiudono questa come un moto di soddisfazione nel quale essa si trova impegnata secondo la totalità delle dimensioni originarie (*primigenia*) e nel coinvolgimento unitario di anima e corpo. «Sono dottrine di fondamentale importanza – conclude Cipriani – per capire l’antropologia e l’etica agostiniana. Senza di esse l’antropologia del *De vera religione* resta incomprendibile. La natura dell’uomo non raggiungerà la perfezione e la felicità, se non quando tutti i suoi appetitus saranno ordinatamente e perfettamente acquistati. I filosofi pagani erano convinti che un tale traguardo potesse essere raggiunto dall’uomo già nella vita terrena e facendo affidamento solo sulle proprie forze. Il cristiano Agostino si oppone a questa pretesa, giudicandola frutto di superbia e contraria alla realtà. Tuttavia spogliandola degli errori ne condivide la concezione di fondo» (Cipriani 1998: 192). La ricognizione di altri tra i primi scritti di Agostino confermeranno questo giudizio: passaggi del secondo libro del *De ordine* (386), importanti tratti antropologici del *De moribus* (388) ma anche le osservazioni contenute nel *De quantitate animae* e del *De libero arbitrio* (387-388) consentono – stando agli studi di Cipriani – di rilevare come, attraverso Varrone, siano potuti giungere al neoconvertito «elementi aristotelici e stoici (eclettici) che lo aiutarono, se non a eliminare del tutto, almeno a ridurre fortemente le espressioni dualistiche. Si tratta di un significativo, ancorché parziale, distacco dal neoplatonismo, maturato in forza della fede cristiana, con l’accentuazione dell’unità del composto umano e con una maggiore valutazione dei valori del

corpo e della vita sociale» (Cipriani 1996). Stando così le cose, si deve riconoscere che il fenomeno della conversione abbia coinciso per Agostino con una prolifica capacità di dialogo con la filosofia antica di marca pagana e con un'aperta e feconda metabolizzazione delle variegate valenze antropologiche in essa contenute. La rimeditazione dell'antropologia varroniana contenuta nel libro XIX del *De civitate Dei* approda ad una sintesi della natura umana, considerata nella integralità delle sue dimensioni (storiche, corporee, affettive e cognitive), come desiderio di felicità: quel *cor inquietum* di cui s'è detto. Le istanze antropologiche – integralità delle dimensioni e sintesi eudemonistica della natura umana – identificano, in buona sostanza, il *tèlos* stesso della filosofia; la chiusa di Agostino asseconda lo sforzo ricapitolativo di Varrone: «Se infatti non v'è per l'uomo altra ragione del filosofare che essere felice, ciò che lo rende felice è il fine del bene; quindi sola ragione del filosofare è il fine del bene» (Agostino 1991: 15; PL: 623). Già in precedenti passi dell'opera (libro IV) Agostino ha fatto valere contro il politeismo pagano la portata sintetica di quella che i romani hanno provveduto a deificare (la dea Felicità) nel *maremagnum* delle divinità che popolavano il loro cielo teologico. Quanto alla felicità – fa egli osservare – «Nulla sarebbe mancato se ella non fosse mancata». Se è irrazionale, sul piano teologico, la pretesa di divinizzarla in modo da confonderla con altre divinità, è tuttavia assurda, sul piano antropologico, la pretesa di confonderla con qualcosa che l'uomo possa costruire da sé (*a se ipsi fieri beatos putantibus*) e consumarla, riducendone l'orizzonte, entro i ristretti limiti della vita intramondana (*hic se habere finem boni*). La deriva relativistica e soggettivistica risulta così inevitabile; sulla felicità *tot capita tot sententiae*. Il vescovo di Ippona, rivisitando con Varrone la produzione filosofica sull'argomento, ravvisa ben 288 possibili teorie nel contesto del pensiero dell'epoca. È proprio qui che s'attesta, ora, lo snodo sul quale si erge l'importanza degli apporti che l'Ipponate trae dal suo dialogo coi platonici/neoplatonici. La rivisitazione della storia del pensiero filosofico precedente con cui s'apre l'ottavo libro del *De civitate Dei*, dopo aver registrato l'esito soggettivistico e relativistico dell'antropologia e dell'etica socratiche, ci offre un primo elogio del pensiero platonico i cui guadagni vanno dalla collocazione sovrasensibile della vita divina alla triplice polarizzazione teologica dei tre ambiti della filosofia (logica, etica, fisica): in Dio – unico, trascendente il mondo e l'uomo, immutabile – risiede la felicità dell'anima in quanto senso dell'essere, del bene e del vero. Con i platonici Agostino guadagna, teoreticamente, la polarizzazione teologica della problematica antropologica come anche la storica svolta antisoggettivistica con la fuoriuscita dallo scetticismo degli accademici: il Dio trascendente identifica ora il *tèlos* della natura umana come desiderio di felicità, di qui l'esaltazione della sostanziale prossimità alle posizioni

cristiane. Ora, la mossa critica cui il vescovo d'Ippona dà vita in questo passaggio merita di essere seguita non solo per confermare l'impostazione performativa del suo pensiero antropologico ma per considerarne anche la capacità di metabolizzare criticamente al suo interno domande, aporie e problemi individuati nelle dottrine più affinate della tradizione antica. Egli, più che le risposte, fa suoi i problemi, le criticità e le domande del platonismo. Come? Rileggendone un testo che egli trae da quella tradizione di pensiero, perché pertinente allo *status quaestionis*. Il medioplatonico africano Apuleio lo aiuta ad individuare il problema sul piano propriamente antropologico.

Se «nessun dio s'immischia con l'uomo» ...*factus sum mihi regio egestatis...Flete mecum et pro me flete*: qui Agostino non applica uno schema preconstituito ma rivive, con commozione, col conterraneo Apuleio, il suo personale dramma antropologico-esistenziale. Questa volta egli vede consumarsi “la destrutturazione, la frammentazione, la disarticolazione dell'io”, non per via di incoerenza etica ma «dall'assedio delle scelte» teologiche sugli scaffali dell'esperienza religiosa. La polarizzazione teologica dell'antropologia platonica sta, ora, in capo a questa debilitazione dell'umano nel mondo antico. I fondamenti teologici platonici hanno inevitabili ed inescusabili – poiché nefasti – riflessi antropologici. La divisione metafisica della natura in umana e divina (dualismo) consacra e giustifica come principio teoretico-normativo della ragione filosofica quella destrutturazione dell'io, consegnando l'uomo alle logiche strumentali del potere. Agostino accusa, in tale situazione, un'infelicità asservita che sovrintende anche alle scelte più teologicamente ispirate: le pratiche magiche in Apuleio, quelle idolatriche giustificate nell'ermetismo, le applicazioni teurgiche praticate da Porfirio. Il dualismo metafisico platonico esige, pertanto, una disposizione mediativa, anche cosmologicamente ed antropologicamente necessaria: la stessa mediazione demonologica, nel medioplatonismo apuleiano, si rivela come un'istanza teologicamente conseguente. La tripartizione dello spazio razionale in Dei-Demoni-uomini pone l'uomo in stato di asservimento e dominato dalle sue stesse invenzioni, disposte per ovviare all'incolmabile distanza metafisica che lo sovrasta irrazionalmente. Con non pochi risvolti profetici quanto a certa odierna esaltazione dei vantaggi della tecnica, Agostino commenta giudiziosamente le posizioni ermetiche nel richiamato libro VIII del *De civitate* (Agostino 1978: 593-599; PL: 247-249).

E ribadisce successivamente: «L'uomo è un miracolo più grande di qualsiasi miracolo che si compie mediante l'uomo» (ivi: 715; PL: 291). Quanto al pensiero antropologico Agostino, lo si può dire ora a ragion veduta, non ha superato il platonismo “contro” il platonismo (o “nonostante” esso ed in sua contestazione) bensì lo ha superato assumendone, come sue, le

problematiche e le criticità metabolizzandone le domande – prima che sottoscrivere acriticamente le risposte – in modo da sorprendere così la corrispondenza e pertinenza ragionevole dell’esperienza della fede cristiana alle istanze interrogative ultime dell’uomo, nel pensiero filosofico antico. È andando fino in fondo al platonismo che egli scopre l’urgenza del cristianesimo – Dio fatto uomo – senza fondamentalismi precostituiti e senza connivenze compromissorie. È alquanto significativo registrare come sant’Agostino, proprio nella sua opera “*contra paganos*”, si sia laicamente deciso per un dialogo fecondo con il mondo della filosofia pagana che non, piuttosto, con quello ecclesiastico della religione, col piano della ragione anziché con quello mitopoietico del religioso. Tuttavia, il dualismo metafisico sancito dalla teologia platonica è sofferto da lui come un dualismo funesto per l’esercizio della ragione: l’intero mondo idolatrico e mitico-religioso del paganesimo antico ne ha tratto motivo di giustificazione ideologica anziché un apporto critico costruttivo; il marxiano adagio “religione oppio dei popoli” vi trova una sua sorprendente documentazione, per di più aggravata da una connivente giustificazione per via teologico-speculativa. Umano e divino restano in regime di incomponibile alternativa di principio: come anche anima e corpo, tempo ed eternità, finito ed infinito, natura e sovrannatura: di qui la centralità del tema medio (e neo) platonico della “mediazione”. In tale divisione, infatti, la filosofia platonica sembra accontentarsi di un approccio puramente dialettico-speculativo al rapporto tra uomo e Dio; ma il *cor inquietum* di Agostino fa ancora sentire la sua voce. Nel pieno della sua lettura dei *libri platoniorum* accusa su se stesso il disagio di una riduzione insuperbita del sapere sotto quell’approccio: «[...] e non piangevo (*et no flebam*), ero anzitutto tronfio della mia sapienza»; per di più le certezze che gli fornisce su Dio (verità incorporea, infinito, immutabile, immutabile e identico a se stesso) gli fanno dire con insoddisfazione: «di questo ero certo, ma anche troppo debole per goderti (*tamen infirmus ad fruendum Te*)» (Agostino 1965: 211; PL: 746-747). La disarticolazione antropologica dell’io (*infirmitas*) – una certezza teologica antropologicamente insoddisfacente per la ragione – non poteva essere meglio espressa. Egli, avendone sofferto di persona, si ritrova a riconoscere in ciò una rinnovata occasione per riandare, con ragguardevoli dotazioni di pensiero e di esperienza, all’origine della pretesa cristiana. In sintonia con reminiscenze antropologiche varroniane il suo *cor inquietum* osa sperare, ora, la felicità (beata vita) – addirittura! – come *gaudium de veritate* (Agostino 1965: 331; PL 794). Le vie antropologiche della iniziale “terra di miseria” esibiscono adesso le loro rigeneranti ragioni sul piano di quell’esperienza: la metabolizzazione teoretica dei riferimenti antropologici dal pluridimensionale mondo del pensiero antico è frutto notevole della sua conversione sul piano della ragione. Il fenomeno

conversione coincide col percorso umano attraverso il quale Agostino ha “ri guadagnato i fondamenti” del suo pensiero antropologico, potenziandone – e non racchiudendone – la sua iniziale disposizione performativa ed ostensiva. La sua antropologia può essere considerata come risultante di un felice e puntuale incontro tra l’apertura interrogativa della ragione antica e la laicità delle vie della “grazia” dentro l’alveo storico dell’esperienza della fede cristiana.

4. Profitti ed aperture

La spaccatura dualistica del mondo della ragione tra natura divina e natura umana è sorpresa da Agostino unitamente alla scoperta adulta e cosciente di Cristo – quel “nome succhiato, nel tenero cuore, già col latte materno” (cfr. Agostino 1965: 63; PL: 686) – non come ideale mediazione dialettica ma come persona attestata alla radice ontologica di quel *initium ergo ut esset* per il quale *creatus est homo*. Egli lo scopre vieppiù come *interior meo et superior summo meo* (“più intimo a me di me stesso e più elevato della mia parte più alta”). Non vogliamo indugiare sulle valenze teologiche di questa scoperta di cui la parola agostiniana “grazia” riassume anche gli aspetti storico-esistenziali e financo affettivi su cui si è biograficamente decisa. Di certo dobbiamo dire che con essa il pensiero antropologico di Agostino inverte il suo moto: egli, attraversata la platonica polarizzazione teologica del problema antropologico, ora si ritrova – quanti fatti, incontri di amici hanno cooperato a questa inversione di moto! – dentro quel movimento di polarizzazione antropologica che identifica la presenza vivente di un Dio fatto uomo, Cristo. Esso catalizza, rigenerandole a nuova forma, la totalità delle dimensioni naturali del vivere umano nel neoconvertito. Il centro dinamico su cui converge questa totalità vivente di fattori è espresso agostinianamente col termine “amor”: «*pondus meum amor meus, eo feror quoquaque feror* – il mio peso è il mio amore; esso mi porta dovunque mi porto» (Agostino 1965: 459; PL: 849). Se l’uomo è ciò che ama, in tal atto egli si áncora al suo originario principio normativo: il suo essere ad immagine e somiglianza di Dio, «al tempo stesso una legge di incremento e di fondazione» (von Balthasar 2018: 92). In essa prendono consistenza e vita storica le singole scelte, i soggetti individuali come i corpi sociali: in essa si concretizza anche la polarizzazione antropologica della vita divina (Cristo). Tutte le istanze antropologiche (l’unità di anima e corpo, l’esigenza di felicità della natura umana, le esigenze originarie – appetitus – che ne connota il moto, la stessa propensione ai valori della socialità) acquisite da Agostino vi trovano incremento e fondazione. Il *De civitate Dei* ne attesta la portata teoretica e la fecondità antropologica. Selezioniamo solo tre aspetti per noi rilevanti di questa fecondità: innanzitutto la rilettura del fenomeno *civitas*. Il noto passo del libro XIV riporta

sinteticamente la sua connotazione duale al seguito della prospettiva coniugazione dell' "amor": «Due amori dunque diedero origine a due città. Alla terrena l'amore 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» (Agostino 1988: 361; PL: 436). Scelte, individui e società trovano esplicazione all'interno di questa fondamentale istanza antropologica: per Agostino essa non funge da principio preventivo alla vita dei rispettivi soggetti ma questi stessi ne attuano – col loro essere, vivere e conoscere – la paternità normativa nelle forme storiche più disparate di cui si rendono protagonisti. "Amor" non dice, dunque, una riserva privata – sentimentale, affettiva o speculativa – alla realtà, al mondo dei rapporti, alla storia, bensì la disposizione (anche qui) performativa con cui gli uomini si dispongono a viverle attivamente, arrischiandovi tutta la loro libertà. L'*ordo amoris* è, per Agostino, da riconquistare liberamente ad ogni passo (scelta, azione, pensiero, rapporti): come fattore conferitore di senso la sua coniugazione duale, a sua volta, l'identifica. In tale logica si offre un criterio di fattiva cittadinanza all'individuo non più racchiuso in una identificazione precostituita sulla base di beni da consumare o di appartenenze stereotipate in cui alienarsi. Egli vi è chiamato in causa come libero cooperatore della sua stessa identità nell'ordine dei rapporti in cui si ritrova socialmente e storicamente situato. La partita dei "due amori" non è mai chiusa poiché non rinserrabile nell'ambito di parametri trascendentalmente predefiniti: *transcende te ipsum*, incalza Agostino. La duplice flessione dell' "amor" non può essere confusa neppure con un'astratta teoria "etica" dei valori ma costituisce l'asse portante del suo pensiero sull'uomo intero. Anche l'istanza politica vi è, a pieno titolo, coinvolta: gli stati ed i rispettivi popoli vi trovano il fattore identificante (v. l'importante dibattito che Agostino apre con Cicerone nei libri V e XIX sul concetto di "cosa del popolo", *res publica*). I due amori e le rispettive *civitates* (degli uomini e di Dio) sono per Agostino i modi con cui gli uomini – individualmente e socialmente – e Dio fanno la storia: essi dicono la tensione drammatica delle rispettive libertà in rapporto, tra il potere e la grazia. Un simile orizzonte antropologico – c'è da dirlo – se ha nella Scrittura una sua autorevole fonte, costituisce tuttavia, per il vescovo di Ippona, un orientamento pertinente, riconoscibile e vantaggioso per la ragione in quanto tale; tanto che egli lo propone alla considerazione ragionevole del mondo pagano. Già in un nostro recente saggio⁶ abbiamo documentato come il pensiero antropologico di Agostino sia essenzialmente un "pensare *de-civitate*".

⁶(Fidelibus 2012).

Un secondo aspetto (cfr. Agostino 1988: 289-299; PL: 403-408) è la ricaduta antropologica che la concezione agostiniana delle due *civitates/amores* implica quanto al vivere secondo verità e/o menzogna. L'opposto di ogni forma di moralismo: a) l'anima e non la carne identifica la sede propria di ogni imputabilità: dunque niente demonizzazione della dimensione fisico-corporale del composto umano e nessuno spiritualismo agostiniano. La stessa componente corporale dell'uomo vi viene assunta nella sua destinazione "risorta" nel termine ultimo della vicenda storico-temporale. b) L'uomo vive contro se stesso quando vive "secondo sé", vale a dire a prescindere dalla sua originaria relazione costitutiva. c) Il contrario/opposto di "verità" non è "falsità" bensì "menzogna" implicante danno per l'uomo sotto l'azione di una sorta di eteronomia dei fini: «se avviene che si è felici, ne deriva piuttosto che si è infelici o se avviene che si è più felici ne deriva piuttosto che si è più infelici» (Agostino 1988: 297; PL: 407); la verità è coesistente alla felicità per l'economia stessa dell'amore.

Un terzo aspetto riguarda un fenomeno molto sentito nel pensiero pagano antico come anche in quello di ambito patristico: parliamo delle "passioni" (*affectiones*) – vero nucleo infocato dell'etica stoica, epicurea ed anche neoplatonica. (cfr. Agostino 1988: 303-319; PL: 410-417): a) come si può vedere, per Agostino esse trovano la loro consistenza antropologica proprio nella loro "inessenzialità" rispetto al contenuto dell'*amor*; diventano un valore nella misura della consistenza soddisfacente dell'*amor*; (valenza ontologica). b) In esse l'*amor* funge da principio propulsore nell'uso della *ratio* (*recta ratio*): "si conosce solo ciò che si ama". Attraverso le *affectiones* l'*amor* dispone realisticamente la ragione in incondizionata apertura alla realtà in modo da poterla riconoscere: «una cosa non è retta perché rigida, né sana perché insensibile» (Agostino 1988: 319; PL: 417); le *affectiones* disarmano la *ratio* da ogni pretesa misura preventiva sulla realtà (valenza gnoseologica). c) Esse sono vere in quanto assunte nell'ambito dell'esperienza umana della persona di Cristo, la verità fatta carne (valenza oblativa). Nell'antropologia agostiniana la ragione, centrata sull' "amor" e da cui è mossa, è letteralmente "appassionata" alla realtà tutta e non apaticamente (stoicismo) immunizzata dal suo contatto.

Concludendo, riprendiamo con Agostino il suo pensiero antropologico ripercorso fin qui. La controversia pelagiana ce ne dà l'occasione; in essa la connotazione oblativa dell'*amor* viene fatta valere nel suo motivo performativo dominante: la grazia. Senza di essa la natura umana appare priva di ogni possibilità di profitto, puramente ripiegata in una ripetizione di se stessa e segnata dalla paura della morte anziché dal *cor inquietum*. A tal proposito, in polemica con i monaci pelagiani di Nizza ed Adrumeto Agostino tocca, a nostro avviso, il

vertice dell'apertura performativa del suo pensiero antropologico (Agostino 1981: ; PL 44: 203). La consistenza dell'uomo, per il santo di Ippona, non risiede nella sua riuscita o nel suo essere riconosciuto bensì nel suo essere totalmente ed incondizionatamente amato. Due spunti per concludere. È il grido più "agostiniano" di uno degli uomini più "riusciti" della storia, il quale – nella sua vita avviata al tramonto – esclama interrogativamente: «Ma che poss'io, Signor, s'a me non vieni coll'usata ineffabil cortesia?» (Buonarroti: 286). Gli fa eco uno dei massimi studiosi del pensiero di Agostino nel nostro tempo di crisi, J. Ratzinger. Scrive: «Con un'acuta conoscenza della realtà umana, sant'Agostino ha messo in evidenza come l'uomo si muova spontaneamente, e non per costrizione, quando si trova in relazione con ciò che lo attrae e suscita in lui desiderio. Domandandosi, allora, che cosa possa ultimamente muovere l'uomo nell'intimo, il santo vescovo esclama: "Che cosa desidera l'anima più ardentemente della verità?". Ogni uomo, infatti, porta in se l'insopprimibile desiderio della verità, ultima e definitiva. Per questo, il Signore Gesù, "via, verità e vita" (Gv. 14, 6), si rivolge al cuore anelante dell'uomo, che si sente pellegrino e assetato, al cuore che sospira verso la fonte della vita, al cuore mendicante della Verità. Gesù Cristo, infatti, è la Verità fatta Persona, che attira a sé il mondo» (Benedetto XVI: 2).

Riandando alla provocazione iniziale di Mazzarella: l'individuo moderno che "si è impaurito", l'individuo sotto assedio delle sue troppe possibilità può non essere più solo "tra gli scaffali" della sua esperienza nel mondo. L'immagine di Agostino, nella sua Ippona assediata dai Vandali, si staglia come un simbolo su di noi, spesso assediati dalla "barbarie" delle nostre infinite possibilità di scegliere. L'anagramma agostiniano medievale sintetizza e ripropone suggestivamente per noi il locus del pensiero antropologico di Agostino: *quid est veritas? Vir qui adest*. La verità della vita è l'avvenimento di un uomo presente, di *quell'uomo* presente. *Hic phisica...hic ethica...hic logica...hic...rei publice salutis* (Agostino; PL 33: 524). Questo nuovo inizio accade? Di certo il suggerimento del santo di Ippona non è, appena e genericamente, per l'uomo odierno, ma per quegli uomini che siamo noi, qui ora!

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Benedetto XVI. 2007. *Sacramentum caritatis*. Roma

Buonarroti, Michelangelo. 1960. *Gl'infinite pensier mie d'error pieni*, in *Rime*. Bari

Carena, Carlo (ed.). 1965. Agostino. *Le Confessioni*. Roma (Nuova Biblioteca Agostiniana. Vol. I)

Carrozzi, Luigi. (ed.). 1971. Agostino. *Lettere* [124-184/A]. Roma (Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. XXII)

Cipriani, Nello. 1996. *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: 369-400

Cipriani, Nello. 1998. *Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione. Antropologia soggiacente e fonti*, in *Augustinianum* 38, I. Roma: 157-195

Fidelibus, Giuseppe. 2012. *Pensare de-civitate. Studi sul De civitate Dei*. Roma

Gentili, Domenico (ed.). 1978-1988-1991. Agostino. *La città di Dio*. Roma (Nuova Biblioteca Agostiniana. Voll. V/1-V/2-V/3)

Mazzarella, Eugenio. 2011. *Identità e integrazione tra religione e democrazia*, in *Logica, ontologia ed etica. Studi in onore di Raffaele Ciafardone*. Milano: 394-412

Volpi, Italo. (ed.). 1981, *Agostino. Spirito e lettera*, in *Natura e grazia I*. Roma (Nuova Biblioteca Agostiniana. Vol. XVII/1)