

**Potere della ragione e ragioni del potere I.**  
***Auctoritas e potestas nei Dialogi di Agostino***

**The power of reason and the reasons of power I.**  
***Auctoritas and potestas in Augustine's Dialogi***

di Riccardo Ruggero Conti

**Abstract:** La presente indagine costituisce il primo passo in direzione di un più ampio orizzonte di ricerca volto ad enucleare i capisaldi teoretici della visione agostiniana del potere (*auctoritas-potestas*). Nella fattispecie, in questa sede, si tenta di individuare il concetto di potere che emerge dai *Dialogi* di Cassiciaco (*Contra Academicos, De beata vita, De ordine*).

**Abstract:** This investigation constitutes the first step of a broader horizon of research aimed at enucleating the theoretical cornerstones of the Augustinian vision of power (*auctoritas-potestas*). In this case, we try to identify the concept of power that emerges from the *Dialogi* of Cassiciaco (*Contra Academicos, De beata vita, De ordine*).

**Parole chiave:** Agostino (Sant'); *auctoritas*; epistemologia; metodo; *potestas*

**Key words:** *Auctoritas*; Augustine (St.); epistemology; method; *potestas*

***1. L'analisi di Cochrane***

Il potere rappresenta un problema sempre attuale, un interrogativo che continuamente provoca la ragione e la mette in moto, perché si tratta di una questione che interessa la vita in

ogni suo aspetto; vi è chi, però, ha affermato che sebbene si tratti di un problema universale, capace di varcare lo spazio e il tempo, «in nessun periodo della storia esso si è presentato con maggiore urgenza ed insistenza come al tempo di sant'Agostino» (Cochrane 2017: 26)<sup>1</sup>. Indubbiamente potrebbe sembrare di trovarsi dinanzi ad affermazioni a dir poco surreali, eppure ci sembra che lo storico canadese C.N. Cochrane abbia avanzato una provocazione nient'affatto banale.

L'Ipponate può essere legittimamente chiamato l'uomo della crisi; la sua vita trascorse pressappoco lungo quello che fu l'ultimo secolo della storia di Roma, ultimo uomo dell'antichità e primo uomo del Medioevo (Marrou 2016<sup>2</sup>), assistette alla progressiva ed inarrestabile decadenza dell'impero e quando, nel 410, i Visigoti penetrarono nella Città eterna e la saccheggiarono, dovette affrontare le recrudescenze di atteggiamenti anticristiani da parte dell'aristocrazia pagana. Il *De civitate Dei* è, come è noto, la risposta di Agostino alle accuse dei pagani<sup>2</sup>. Ora, prendendo atto di questo contesto storico<sup>3</sup>, Cochrane tenta di individuare la radice ed il nucleo centrale della riflessione agostiniana che egli rapidamente prefigura nell'ipotesi di una *filosofia cristiana del potere* (Cochrane 2017: 32); l'ipotesi dello studioso è la seguente:

«Possiamo supporre (come suggerisce il testo del *De civitate Dei*) che il principale interesse di Agostino in quanto polemista risiedesse in quella che potrebbe essere chiamata l'idea classica dello Stato (*commonwealth*), o piuttosto nella sua pretesa di essere un mezzo, anzi il solo mezzo possibile (come sostenuto da almeno un'eminente autorità classica) per la τελείωσις o *perfectio*, un completo e compiuto sviluppo delle potenzialità umane. Di fronte alle pretese dell'ideale classico di Stato il compito di Agostino, in quanto cristiano, era quello di proporre la visione alternativa proposta dal cristianesimo. E il suo punto di partenza fu, senza dubbio, la cosiddetta indicazione cristiana di perfezione, avanzata dal Maestro stesso: *Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste* (Mt 5, 48); insieme alla promessa di una illuminazione e del potere da conferire ai fedeli» (Cochrane 2017: 35).

---

<sup>1</sup>Le traduzioni in italiano dall'originale in lingua inglese, qui e in seguito, sono nostre.

<sup>2</sup>Sul rapporto tra pagani e cristiani nel corso dei primi secoli si vedano: de Labriolle 1934; Bardy 2015; Sordi (a cura di), 2000; Sordi 2020<sup>3</sup>; Brown 1996; Brown 1995; Ratzinger 2009<sup>2</sup>; Gnilka 2020; Gnilka 1993; Gnilka 2005; Chiaradonna 2014: 37-79; Beatrice, 1997: 39-56.

<sup>3</sup>Cochrane 2017: 26-32.

Nell'ottica del *De civitate Dei* si porrebbe – secondo Cochrane – un problema eminentemente filosofico, giacché si tratta dell'uomo, del compimento della sua natura<sup>4</sup>. Da questa prospettiva è facile rendersi conto di come il cristianesimo abbia determinato, in primo luogo, una rivoluzione sul piano del pensiero (ivi: 36), ha cioè dato forma ad una diversa struttura della ragione, ad un diverso assetto della razionalità; innanzitutto introdusse un nuovo concetto di «natura», vale a dire dell'essere:

«Questa immagine era, certamente, derivata dalle Scritture, più precisamente dal libro della *Genesi*, accettata come la rivelazione dell'attività creatrice di Dio e, quindi, la base per una diversa cosmologia e una diversa antropologia. Queste, a loro volta, fungevano da punto di partenza per una nuova diagnosi della condizione umana, in particolare in riferimento al problema classico della *τελείωσις* o *perfectio*. Il risultato fu una completa riformulazione del problema rispetto a come esso era stato posto dal pensiero classico. Questa prevedeva una nuova concezione del fine (il classico *summum bonum*) ed una nuova analisi dei mezzi attraverso i quali conseguirlo, e delle condizioni che ne regolavano il conseguimento» (ibidem).

Dunque, una nuova visione della realtà, una diversa ontologia che determina un rinnovato rapporto con il tutto. Infatti, continua Cochrane,

«accettare la fede cristiana comportava un radicale cambiamento di prospettiva. Nella luce di quella fede diveniva evidente che quel problema, così come esso era stato posto dalla speculazione classica, era formulato in maniera tale da essere pressoché irrisolvibile; questo per l'ovvia e semplice ragione che ciò che la filosofia ricercava era impossibile da trovare: un *metodo* per raggiungere la perfezione in un mondo radicalmente imperfetto» (ivi: 38, corsivo nostro).

In altre parole, il pensiero pagano

«rifiuta la premessa maggiore della fede, cioè che Dio ha creato l'universo e che l'opera della creazione è compiuta. Rifiutando questa proposizione e pretendendo il diritto di perfezionare quella che ritiene essere l'imperfetta opera della natura, la superbia (secolare) arroga a sé la condizione e le prerogative di un dio» (ivi: 99).

---

<sup>4</sup>In ciò la tradizione classica ed Agostino sono perfettamente concordi: *nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni* (Agostino 1991: 14; PL 41: 623). Cfr. Marrou 2016<sup>2</sup>: 159.

Il potere, allora, si configura quale possibilità umana di realizzazione di sé in ordine alla strutturale imperfezione dell'essere; in tal modo esso non costituisce più neppure una proprietà dell'uomo in quanto tale, bensì qualcosa di estrinseco al soggetto, un artefatto di cui servirsi per immunizzarsi, per così dire, rispetto al male del mondo, alla necessità che governa la natura e all'imperfezione dell'essere. Su questo aspetto si costruisce l'idealismo filosofico antico, nello iato tra una perfezione astratta e a tratti onirica e «le cupe realtà della storia»: «Era piuttosto surreale, da parte del pensiero classico, trovare conforto nell'ipotesi che lo iato in questione potesse essere colmato nello “Stato perfetto”<sup>5</sup>, poiché questo implicava misconoscere le tensioni dell'effettiva esperienza storica» (ivi: 71). Proprio in questa sistematica delegittimazione della storia al cospetto della *ratio* – che si configura, in ultima istanza, come una delegittimazione del valore conoscitivo dell'esperienza – il pensiero si consacra alla superbia. Al contrario, secondo Cochrane Agostino riesce ad enucleare un nuovo paradigma del potere: esso non è un mero concetto politico-giuridico, ma costituisce un carattere ontologico che qualifica il soggetto divino ed umano (conferendogli dignità giuridica), e nella dinamica tra questi due poli si dispiega la libertà infinita che si fa incontro alla libertà finita che, a sua volta, liberamente risponde a questo farsi in-contro di Dio.

«Sostenere, in questo contesto, che l'uomo è un essere creato ad immagine della Trinità è affermare che, in base alla costituzione della sua natura, l'uomo è predestinato alla libertà ma in modo particolare, in senso analogo a quello in cui libertà e potere sono attribuiti a Dio in quanto Creatore e Primo Motore. Perché la libertà e il potere cui l'umanità è destinata sono la libertà e il potere della volontà, cioè dell'autodeterminazione attraverso un principio immanente al soggetto; e in questo fatto va scoperto tutto ciò che è peculiare e caratteristico dell'esperienza umana e della storia umana. [...] Ma dire che l'uomo è capace di esperienza nel senso che ho indicato è dire che lui soltanto è capace di storia» (ivi: 93).

In quest'ottica il modo in cui il potere viene concepito ed esercitato dall'uomo rappresenta la forma decisiva della questione del rapporto tra l'uomo e il suo Destino: «il problema del potere emerge come il problema cruciale della storia dell'uomo» (ivi: 101)<sup>6</sup>. Per questo nel tentativo di comprendere il «significato di Cristo come figura storica, la sapienza cristiana prese le mosse dall'affermazione che Lui fosse, *inter alia*, un uomo perfetto», e, d'altro canto,

---

<sup>5</sup>Cfr. ivi: 54s e 69s.

<sup>6</sup>Pertinenti ed estremamente interessanti rispetto a questa ipotesi sono le tesi avanzate sul tema del potere dal filosofo contemporaneo Romano Guardini: Guardini 2022<sup>13</sup>: 117-134.

ha altresì sostenuto che il suo «potere e la sua bontà non derivassero da alcun programma di ascesi o disciplina elaborato dall'uomo, bensì dall'intima relazione tra il Figlio ed il Padre» (ibid.). L'ineguagliata urgenza della questione del potere nel pensiero di Agostino, allora, non è derivata tanto dalla particolare situazione politica che dovette affrontare il vescovo d'Ipbona, quanto piuttosto dalla portata teoretica del lavoro che egli svolse: se il potere mette l'uomo di fronte al suo Destino, allora il potere è il problema decisivo per la ragione e questa decisività determina l'importanza fondamentale della riflessione paradigmatica di Agostino.

## ***2. I presupposti della visione agostiniana del potere***

Attraverso l'analisi di Cochrane abbiamo visto come il *saeculum* abbia la sua peculiare concezione del potere e, di conseguenza, secondo quali ragioni esso ne faccia esercizio; l'ingresso del cristianesimo nella storia stabilisce un nuovo concetto di potere (Brown 1995: 220-228), peculiare e non immediatamente riconducibile all'idea classica. Le prime tracce storiche di questa “contrapposizione” le troviamo nei Vangeli – nella fattispecie nella narrazione di Giovanni – nel racconto del processo contro Gesù. Non vogliamo qui addentrarci in una analisi teologica ma semplicemente attingere alle fonti originarie di quella contrapposizione sopra indicata. Ora, dal racconto dell'interrogatorio di Gesù, emerge la radice di quel cambiamento di prospettiva segnalatoci dallo studioso canadese. Pilato domanda: *Tu es rex* (βασιλεὺς nell'originale greco) *Iudaeorum?* (Gv 18, 33) e Gesù risponde: *Regnum* (βασίλεια) *meum non est de mundo hoc; si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei decertarent, ut non traderer Iudaeis; nunc autem meum regnum non est hinc* (Gv 18, 36). Pilato incalza: *Ergo rex es tu?* (Gv 18, 37) e a questa domanda Gesù dà una risposta sconvolgente: *Tu dicis quia rex sum. Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati; omnis, qui est ex veritate, audit meam vocem* (Ibid.). Giustamente è stato notato che

«Questa “confessione” di Gesù mette Pilato davanti ad una strana situazione: l'accusato rivendica regalità e regno (*basileia*). Ma sottolinea la totale diversità di questa regalità, e ciò con l'annotazione concreta che per il giudice romano deve essere decisiva: nessuno combatte per questa regalità. Se il potere, e precisamente il potere militare, è caratteristico per la regalità e il regno – niente di ciò si trova in Gesù. [...] Con queste parole, Gesù ha creato un concetto assolutamente nuovo di regalità e di regno mettendo Pilato, il rappresentante del classico potere terreno, di fronte ad esso» (Ratzinger 2011-2012: 213s).

Allora, il potere cui l'uomo è storicamente abituato, con il quale ha dimestichezza e che, quindi, conosce, non ha niente a che fare con quest'uomo sottoposto a processo penale. Ma, allora, di quale regalità e di quale potere Egli è detentore? Ebbene, va osservato che accanto «alla chiara delimitazione del concetto di regno (nessuno combatte, impotenza terrena), Gesù ha introdotto un concetto positivo, per rendere accessibile l'essenza e il carattere particolare del potere di questa regalità: la verità» (ivi: 214). Cristo *attribuisce alla verità un potere normativo* su cui si fonda la Sua regalità; la diretta conseguenza che possiamo dedurre da questa premessa è un allargamento dell'orizzonte di significato del concetto del potere<sup>7</sup>. Questa contrapposizione si fa ancor più evidente nel capitolo 19 del Vangelo di Giovanni, laddove Pilato domanda all'imputato: *Unde es tu?* (Gv 19, 10); non trovando risposta il prefetto soggiunge: *Mihi non loqueris? Nescis quia potestatem habeo dimittere te et potestatem habeo crucifigere te?* (Ibid.)<sup>8</sup>. Di nuovo, la risposta di Gesù risulta sconvolgente: *Non haberes potestatem (ἐξουσίαν) adversum me ullam, nisi tibi esset datum desuper* (Gv 19, 11). Come si può facilmente comprendere alla luce del primo dialogo tra i due, il *nisi tibi esset datum desuper* con cui Gesù replica all'affermazione di Pilato costituisce una specificazione circa quanto precedentemente emerso sulla normatività della *veritas*. Pilato sa bene che il suo è un potere che non possiede, in quanto gli è conferito dall'autorità politica suprema, ma Gesù si riferisce a tutt'altro ordinamento, ovvero la volontà del Padre. Ciò che merita di essere sottolineato, prima di abbandonare il testo evangelico per rivolgerci ad Agostino, è il fatto che sulla base delle affermazioni di Cristo – sia in riferimento al regno della Verità sia in riferimento al potere di Pilato – la potestà terrena di cui è detentore il prefetto romano non viene delegittimata dalla sovranità divina, non vi è tra la dimensione antropologica e quella teologica del potere una contraddizione che implica l'esclusione dell'uno a favore dell'altro, bensì emerge che il senso del potere terreno diviene intelligibile solo alla luce della sua originaria provenienza. Indi, dal punto di vista scritturistico il potere è conferito ed ordinato da Dio secondo il suo imperscrutabile e provvidenziale disegno. Ora, che Agostino abbia assunto e sempre tenuta presente questa forma evangelica del potere ci sembra alquanto indubitabile<sup>9</sup>, sicché possiamo affermare – pur rimanendo per ora inevitabilmente generici – che il potere, per Agostino, si configura, in primo luogo, come una

<sup>7</sup>Ci permettiamo di annotare che il tema della normatività della Verità, cioè dell'*auctoritas* della Verità, sarà fondamentale per la comprensione del primo scritto cristiano di Agostino, il *Contra Academicos*.

<sup>8</sup>Il termine *potestas* è qui adottato per rendere in lingua latina l'originale greco ἐξουσία che indica un potere ricevuto, conferito da un'autorità sovraordinata cioè, nella fattispecie, dall'imperatore.

<sup>9</sup>Non a caso l'autorevole studiosa francese Isabelle Bochet, nel redigere le voci *Potentia* e *Potestas* dell'AL, ha seguito il seguente schema: 1) *Potentia-Potestas* di Dio-Cristo; 2) P.-P. delle creature spirituali; 3) P.-P. dell'uomo. Cfr. Bochet 2002: 813-815 e 817-821.

proprietà della natura divina e che, di conseguenza, ogni potere che non si identifica con la *potestas* di Dio ha in Lui la sua origine ed il suo modello<sup>10</sup>; in secondo luogo il potere è una capacità propria delle creature (secondo la volontà di Dio). Emerge così che anche la questione del potere, così come ogni problema filosofico, viene trattato da Agostino a partire dal dinamismo e dalle relazioni che sussistono tra Dio e l'essere creato – in maniera particolare, però, esso può essere qualificato come categoria delle relazioni tra soggetti, dunque tra il Creatore e le creature razionali –; in questa fitta trama di relazioni possiamo scorgere una molteplicità di elementi che costituiscono la struttura della questione del potere nell'economia del pensiero filosofico agostiniano: dal problema metafisico della creazione al problema antropologico della natura umana e della libertà, dall'interrogativo sul rapporto tra *auctoritas* e *ratio* alla questione del rapporto tra l'uomo ed il suo fine, passando per la problematica legata al potere come facoltà dell'attività politica e al modo in cui questa è legata alla giustizia divina per cui nell'ordine dell'essere è compresente un *ordo* dei poteri (Dio-angeli-uomini)<sup>11</sup>. La domanda sulla natura del potere nella filosofia di Sant'Agostino si pone all'incrocio di tutte queste questioni e ne rappresenta, nello stesso tempo, e il minimo comun denominatore e il massimo comun divisore. Allora, alla luce di ciò, si presenta con ancor più urgenza la necessità di procedere nella nostra indagine seguendo un criterio che ci permetta di prestare attenzione a tutti i vari significati con cui Agostino si riferisce al potere e, per farlo, è indispensabile dotarsi di un adeguato apparato metodologico al fine di leggere con profitto i suoi numerosi scritti.

### ***I. La conversione e le opere di Cassiciaco***

Nelle *Retractationes* Agostino si dedica a rileggere criticamente tutte le sue opere e, nel farlo, ci lascia in eredità preziose indicazioni di metodo per una proficua lettura dei suoi scritti; in particolare, alla fine del *Prologus*, troviamo scritto quanto segue:

«Non intendo neppure tralasciare le opere da me composte durante il catecumenato, quando avevo già abbandonato le prospettive terrene, ma mi sentivo ancora inorgogliato dalla pratica della letteratura profana. Anch'esse vennero a conoscenza di trascrittori e

---

<sup>10</sup>Cfr. Sant'Agostino, *Le diverse questioni a Simpliciano* II, 1, 4; PL XL coll. 131-132; *De divinatione daemonum* 5-6, 9-10; *De Diversis Quaestionibus* 69, 4-6; 9-10; *De Trinitate* XIII, 12, 16-17; *De civitate Dei* IV, 34; V, 1; 8; 9, 1; 10, 1; 12, 1; 19; 21. Cfr. anche I. Bochet, *AL* vol. 4, loc. cit. In questa sede, salvo diverse indicazioni, tutte le citazioni delle opere agostiniane saranno tratte dall'edizione critica, bilingue, della *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA). Per le fonti – salvo diverse indicazioni – ci rifaremo alla lezione riprodotta dal Migne nella *Patrologia Latina* (PL).

<sup>11</sup>Per inquadrare teoreticamente le connessioni tra potere ed *ordo* nell'ottica del rapporto tra il Creatore e le creature cfr. Cipriani 1996: 257-274.

lettori e possono essere lette con profitto, ove se ne scusino alcune mende (o anche se non le si scusano, ma sempre a patto che non si aderisca ai loro errori). Chiunque quindi leggerà codesti scritti, non mi imiti nell'errore, ma nella tensione verso il meglio. Leggendo infatti quei miei modesti lavori nell'ordine in cui furono redatti, scoprirà forse in che modo io abbia progredito mano mano che scrivevo; e perché possa scoprirlo mi premurerò, con questa mia opera, di metterlo al corrente di quell'ordine» (Agostino 1994: 5-7; PL 32: 585-586).

L'autore ci mette al corrente della maniera in cui le sue opere devono essere lette, sarebbe perciò sciocco da parte nostra ignorare simili indicazioni per procedere secondo quello che, dal nostro personale punto di vista, potrebbe sembrare un criterio più adeguato. Rimanendo fedeli a questo principio metodologico, allora, cominceremo il nostro lavoro mettendo in questione gli scritti risalenti al periodo di Cassiciaco (autunno del 386), ossia i *Dialogi*, i *Soliloquia* e il *De immortalitate animae* (quest'ultimo composto già durante il rientro a Milano<sup>12</sup>). La scelta di conservare in unità questi cinque scritti è dettata dall'esigenza di rispettare l'esperienza di Agostino; questo piccolo corpus di scritti, infatti, risale al periodo precedente il battesimo del filosofo di Tagaste, sono gli unici scritti che abbiamo dell'Agostino catecumeno. Su queste prime opere, come è noto, gli studiosi si sono sempre trovati molto divisi: da un lato vi è stato chi, come l'Harnack, il Boisset e l'Alfaric (Boisset 1888: 43-69; von Harnack 1888; Alfaric 1918), vi ha visto le riflessioni di un uomo non ancora propriamente cristiano, quanto piuttosto di un filosofo riconducibile all'alveo della tradizione neoplatonica con "simpatie" per la religione cristiana; dall'altro vi è stato chi, come il Boyer e il Gilson (Boyer 1920; Gilson 2020), vi ha visto già un pensatore maturo intento a fondere insieme la metafisica neoplatonica e i dogmi fondamentali della religione cristiana<sup>13</sup>. Ad oggi, possiamo dire che gli studiosi sono concordi nel ritenere che l'Agostino degli anni 386-387 fosse già un cristiano a tutti gli effetti, consapevole della sua fede e cosciente delle profonde differenze (e delle incompatibilità) sussistenti tra la fede cristiana e la filosofia neoplatonica (cfr. Madec 1993: 23-61; Catapano 2001: 9-20; Pacioni 2004: 46-88; Cipriani 2022<sup>2</sup>: 47-64 e 191-231)<sup>14</sup>. Allora tenere insieme gli scritti del catecumenato sarà utile per

---

<sup>12</sup>Dopo i mesi trascorsi presso la villa di Verecondo a Cassiciaco, Agostino fece ritorno a Milano per ricevere il battesimo dal vescovo Ambrogio. Cfr. Agostino 1965: 269-271, PL 32: 769-770; Agostino 1994: 29, PL 32 590. Cfr. anche Beretta 1983: 75.

<sup>13</sup>Per una ricostruzione sistematica del dibattito sul primo Agostino si veda Catapano 2000: 22-95 e 101ss *passim*.

<sup>14</sup>Per una panoramica sul pensiero filosofico di Sant'Agostino si vedano, oltre ai testi poc'anzi citati: Bardy 1940; Sciacca 1948; Holte 1962; Brown 2013<sup>2</sup>; Mandouze 1968; Flasch 1983; Mondin 1988. Tra le opere più recenti si vedano Madec 1996; Pieretti-Piccolomini 2017.



mettere in evidenza la connotazione già autenticamente cristiana del pensiero agostiniano e, d'altro canto, sarà utile al fine di circoscrivere temporalmente e spazialmente il nostro campo d'indagine. Ebbene, sarà opportuno ricostruire il contesto storico-esistenziale in cui queste prime opere del Padre della Chiesa presero forma e furono portate a compimento.

### *1.1 Osservazioni preliminari*

La prima domanda che inevitabilmente suscitano le opere di Cassiciaco è la seguente: come mai un ex retore, appena convertitosi al cattolicesimo, decide di dedicarsi alla filosofia nei mesi che lo separano dal battesimo? Rispondere a questa domanda è necessario per poter leggere con profitto le prime opere di Agostino, per penetrarne il senso e coglierne il valore teoretico senza incappare in ambiguità e fraintendimenti. Come è noto l'interesse di Agostino per la filosofia scaturì dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone negli anni dell'adolescenza; più tardi, di quel testo affermerà:

«Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svili d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore. Così cominciavo ad alzarmi per tornare da Te. [...] Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolare dalle cose terrene a Te, pur ignorando cosa volessi fare di me. La sapienza sta presso di Te, ma amore di sapienza ha un nome greco, filosofia. Del suo fuoco mi accendevo in quella lettura [...] le sue parole mi stimolavano, mi accendevano, mi infiammavano ad amare, a cercare, a seguire, a raggiungere, ad abbracciare vigorosamente non già l'una o l'altra setta filosofica, ma la sapienza in sé e per sé là dov'era. Così una sola circostanza mi mortificava, entro un incendio tanto grande: l'assenza fra quelle pagine del nome di Cristo» (Agostino 1965: 63; PL 32: 685-686).

Com'è evidente, Agostino ha fin da subito messo in relazione la scoperta della filosofia con il problema del suo personale rapporto con il Mistero divino, un mistero che, però, fin da subito assume per il Tagastense le fattezze di Cristo; come ha giustamente rilevato un autorevole studioso francese, non si comprende la delusione denunciata nelle *Confessiones* per l'assenza del nome di Cristo se non alla luce del fatto che sin da quest'epoca «la Sapienza aveva assunto ai suoi occhi le sembianze di Cristo» (Madec 1993: 27)<sup>15</sup>. Sarà su questo livello

---

<sup>15</sup>Ci sembra quindi più che corretto asserire, con il Madec, che «Agostino è sempre stato cristiano. La sua "conversione" non è consistita in un passaggio dal paganesimo, dall'incredulità o dall'indifferenza religiosa alla

dell'esperienza che dovremo ricercare le tracce del congiungimento della passione filosofica e del desiderio di Dio nella riflessione di Agostino. In questa prospettiva, l'indagine filosofica si configura come qualcosa di immanente al fenomeno della conversione e, in questo senso, essa costituisce un elemento integrante della preparazione al sacramento del battesimo. L'esperienza manichea prima<sup>16</sup>, l'intermezzo scettico<sup>17</sup> e, poi, l'incontro con il neoplatonismo<sup>18</sup> saranno altrettanti tasselli di quest'unica esperienza di conversione, la cui competenza è da individuarsi precipuamente nella *ratio*. Ciò che è oggetto di conversione è, anzitutto, la ragione nel suo assetto critico, nella sua postura, per così dire, dinanzi al mistero della realtà, al mistero di sé: *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (Agostino 1965: 90; PL 32: 697)<sup>19</sup>. Perciò il filosofare di Agostino a Cassiciaco si giustifica su un duplice piano: da un lato, vi è la sua esperienza personale di uomo in ricerca della Verità e, dall'altro, vi è l'urgenza di distinguere in maniera chiara ed inequivocabile le differenze (pur senza trascurare le importanti analogie) tra il pensiero precristiano dei filosofi classici e la filosofia alla luce della Rivelazione cristiana.

### *1.2 Per una messa a punto metodologica*

Nei *Dialogi* vengono discussi i temi della verità (*Contra Academicos*), del sommo bene (*De beata vita*) e dell'ordine dell'essere (*De ordine*). Si potrebbe credere che la decisione di affrontare tali questioni – nel medesimo tempo – sia del tutto casuale, o si potrebbe ritenere che, più semplicemente, le varie argomentazioni non siano segno di un più ampio e ben delineato programma di ricerca e che, di conseguenza, i tre scritti non siano particolarmente legati tra loro. Insomma, si potrebbe pensare che non vi sia alcuna sistematicità nella stesura di tali opere, giacché esse non sembrano essere parte di un piano organicamente strutturato. Ebbene, non è necessariamente questa la prospettiva agostiniana. I temi che Agostino affronta nelle sue prime opere, infatti, si iscrivono in un preciso quadro epistemologico: la tripartizione della filosofia in logica, etica e (meta)fisica (Cipriani 2022<sup>2</sup>: 79-80)<sup>20</sup> risalente a Platone (Agostino 1970: 157-159; PL 32: 954) e condivisa dall'intera tradizione classica. A

---

fede cristiana; è stata una "evoluzione", all'inizio della quale era un cristiano *catecumeno*, e alla conclusione della quale egli decideva di diventare un *fedele*» (Madec 1993: 23, corsivi dell'autore). Cfr. Trapè 1976: 35.

<sup>16</sup>Agostino 1965: 65-79; PL 32: 686-694. Cfr. Madec 1993: 27ss; Cristiani 1995.

<sup>17</sup>Agostino 1965: 135; PL 32: 715.

<sup>18</sup>Ivi: 195-213; PL 32: 740-748.

<sup>19</sup>Cfr. Madec 1993: 34.

<sup>20</sup>Tra gli studiosi vi è anche chi ha visto nei tre *Dialoghi*, oltre alla tripartizione epistemologica della filosofia classica, un'immagine della Trinità: cfr. Cutino 1998: 77-100.

questo aspetto non si è soliti prestare particolare attenzione<sup>21</sup>, eppure ci sembra molto interessante il fatto che il neoconvertito di Tagaste abbia deciso di avviarsi sulla strada della ricerca filosofica conformandosi alla tradizione classica; in altre parole: «Agostino, che si accinge a fare il filosofo per diventare sapiente, vuole procedere con *metodo*» (Cipriani 2022<sup>2</sup>: 80, corsivo nostro). Ora, rispetto a questa tripartizione epistemologica che rappresentano i *Dialogi*, ove si collocano le altre due opere scritte prima del battesimo: i *Soliloquia* e il *De immortalitate animae*? A questa domanda nessuno può rispondere se non lo stesso Agostino; nelle *Retractationes*, infatti, possiamo leggere:

«Nel frattempo scrissi altri due volumi per soddisfare una mia ardente aspirazione (*secundum studium meum*), quella di cercare razionalmente la verità su ciò che più intensamente desideravo conoscere (*et amorem ratione indagandae veritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam*); e l'ho fatto rivolgendo domande e rispondendo a me stesso, quasi che io e la mia ragione fossimo due realtà distinte, mentre ero presente io solo. Di qui il titolo di *Soliloqui* da me assegnato a quest'opera» (Agostino 1994: 25; PL 32: 589).

Agostino ci informa che i *Soliloquia* nascono dalla sua personale esigenza di affrontare in prima persona quelle domande ritenute cruciali (*de his rebus quas maxime scire cupiebam*), come se fino a quel momento non avesse trattato direttamente le problematiche che più lo interessavano. Secondo questa testimonianza delle *Ritrattazioni*, allora, possiamo dedurre che le tre opere dialogiche scritte a Cassiciaco avessero una funzione propedeutica alla filosofia in senso pieno. Come già abbiamo accennato brevemente e come vedremo più nel dettaglio, i *Dialogi* costituiscono una sorta di preambolo alla filosofia; essi sono volti ad affrontare i tre problemi con cui la tradizione classica aveva identificato la struttura epistemologica della filosofia (logica, etica, fisica) al fine di enucleare un retto metodo di indagine che permettesse di pervenire alla Verità. Non è privo di significato in quest'ottica, che i *Soliloquia* si aprano con una lunghissima preghiera a Dio<sup>22</sup> nella quale Agostino, come in una mirabile sintesi, lascia emergere quella che è la sua nuova conoscenza di Dio e del rapporto che con Lui può intrattenere l'uomo; tale preghiera costituisce, in primo luogo una novità rispetto alle opere scritte precedentemente – ove non comparivano affatto momenti di preghiera, se non sullo sfondo della narrazione delle giornate in cui si iscrivevano le dispute tra i vari protagonisti –

---

<sup>21</sup>Né il Gentili né il Catapano, ad esempio, nelle loro *Introduzioni* ai Dialoghi ne fanno parola: cfr. Gentili 1970: VII-XLIV; Catapano 2019: IX-CXC VII.

<sup>22</sup>Agostino 1970: 393-401; PL 32: 869-872.

e, in secondo luogo, è indice di un radicale cambiamento che si verifica nell'ambito della ricerca filosofica: ora Dio è parte integrante dell'indagine stessa e non appena, come per gli antichi, oggetto sommo ed ultimo della speculazione. Allora i *Dialogi* possono essere visti, nel loro insieme, come una grande operazione di ristrutturazione dell'assetto epistemologico e metodologico della filosofia secondo i suoi tre orizzonti di ricerca, mentre i *Soliloquia* – e l'allegato *De immortalitate animae* – figurano come il primo passo verso la Verità di una ragione rinnovata dall'esperienza di Cristo. Ci sembra dunque condivisibile il giudizio del Marrou, secondo il quale la «conversione di sant'Agostino porta in effetti un rinnovamento totale della sua vita intellettuale; non sono solo le sue convinzioni filosofiche che cambiano, è l'organizzazione stessa della sua cultura» (Marrou 2016<sup>2</sup>: 153). La questione che questi primi scritti del neoconvertito ci presentano, allora, è quella della riscoperta del potere della ragione in ordine ai problemi peculiari della tradizione filosofica secondo la triplice flessione epistemica conferitagli da Platone; il nostro compito sarà allora quello di verificare in che modo la conversione al cristianesimo abbia rappresentato, per Agostino, una riscoperta del potere e del valore critico della *ratio* al cospetto della Verità, del Bene e, infine, dell'Essere.

## **II. I Dialogi**

### *II.1 Contra Academicos: il potere in ordine al problema logico della Verità*

Dalle *Retractationes* apprendiamo che il *Contra Academicos*<sup>23</sup> è la prima opera scritta dal neoconvertito di Tagaste e veniamo altresì istruiti circa la natura di tale opera in tre libri e le ragioni che portarono Agostino a redigerla:

«Avevo già rinunciato, nell'ambito delle aspirazioni di questo mondo, alle mètte che ero riuscito a conseguire o aspiravo ancora a raggiungere e m'ero rifugiato nella pace serena della vita cristiana (*christianae vitae otium*). Non avevo ancora ricevuto il battesimo e, per prima cosa, mi detti a scrivere *Contro gli Accademici* o *Sugli Accademici*. Mio intendimento era quello di rimuovere con tutte le possibili obiezioni dal mio animo – visto che io stesso ne restavo turbato – le argomentazioni con le quali costoro tolgono a molti ogni speranza di trovare la verità (*multis ingerunt veri inveniendi desperationem*), e inibiscono al saggio di dare il suo assenso ad alcun enunciato e di giungere ad una

---

<sup>23</sup>Per una introduzione generale al *Contra Academicos* si vedano: Gentili 1970: VII-XLIV; 3-16; Catapano 2019: IX-CXC VII; Cipriani 2022<sup>2</sup>: 79-94; Curley Augustine 1996.

Per un approccio sistematico a questioni particolari del dialogo: Holte 1962: 74-86, 88-109, *passim*; Mourant 1966: 67-96; Mandouze 1968: *passim*.; Madec 1971: 322-328; Doignon 1981: 67-84; REALE 1987: 13-30; Doignon 1993: 860-867; Pacioni 1995: 81-109; Cutino 1997: 365-374; Harding 2003: 197-212; ID. 2006: 247-271; Catapano 2006: 1-13.

dichiarazione di evidenza e di certezza su alcunché: a loro parere infatti tutto sarebbe avvolto nell'oscurità e nell'incertezza (*et prohibent cuiquam rei assentiri, et omnino aliquid, cum eis omnia videantur obscura et incerta*)» (Agostino 1994: 9; PL 32: 585).

Quindi, in quest'opera Agostino si propone di affrontare un problema eminentemente teoretico, giacché si tratta della conoscenza del *verum*: vengono messe criticamente in questione, da un lato, la problematica gnoseologica e, dall'altro, la stessa costituzione epistemica della filosofia. Per poter comprendere il rapporto di Agostino con il problema *logico* del vero, bisogna sempre tenere presente il fatto che egli concepisce la filosofia non come una speculazione intellettuale, bensì come «problema del proprio destino» (Gilson 2020: 15), come problematizzazione del compimento dell'umano, della sua felicità; la sapienza si identifica perciò con la beatitudine (ibid.) e questa «può implicare, e di fatto implica, come condizione essenziale, la conoscenza del vero: ma la verità è perseguita soltanto perché essa sola è beatificante e solo in quanto lo è» (ibid.)<sup>24</sup>. La sapienza si configura come conoscenza della verità beatificante e, più precisamente, *sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam* (Agostino 1970: 48; PL 32: 914) e Agostino afferma:

«io non denomino scienza la conoscenza che può eventualmente indurre in errore chi l'acquista. La scienza infatti non è costituita da una qualsiasi rappresentazione, ma da una rappresentazione tale che chi l'ha formulata non commette errore e, anche se sottoposto a qualsiasi critica, non possa dubitare (*Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea quisquam errare, nec quibuslibet adversantibus impulsus nutare debeat*). Ne consegue la indiscussa verità dell'affermazione di alcuni filosofi che in nessuno essa si ritrova se non nel sapiente. Egli non deve soltanto avere conoscenza della dottrina che sostiene, ma trovarle anche un fondamento incrollabile (*qui non modo perceptum habere debet id quod tuetur ac sequitur, verum etiam inconcussum tenere*)» (ivi: 51-53; PL 32: 915).

Si tratta pertanto di un sapere assolutamente certo, rigoroso e sistematico<sup>25</sup> rispetto al quale la posizione dei platonici tradisce un duplice sospetto di impotenza, verso la realtà e verso il soggetto conoscente proteso su di essa. La posizione scettica, infatti, si fonda su due principi: 1) *nihil percipi potest*, «ossia l'uomo non può avere scienza di nulla nelle questioni attinenti

<sup>24</sup>Ibid.; cfr. Agostino 1970: 33; PL 32: 908.

<sup>25</sup>Cipriani 2022<sup>2</sup>: 49s; Catapano 2001: 287-297.

alla filosofia, e ciò nonostante si può essere sapienti, perché la sapienza consiste nella ricerca del vero»; 2) *nulli rei assentiendum*, «non si deve dare l'assenso a nessuna affermazione, perché questo sarebbe *opinari*, la cosa più turpe e indegna per il sapiente» (Cipriani 2022<sup>2</sup>: 85); da siffatto quadro epistemico si possono evincere due dati essenziali: in primo luogo il dato oggettivo della svalutazione del reale che si perpetra, ultimamente, attraverso la delegittimazione del valore conoscitivo dell'esperienza rispetto alla possibilità di incontrare il *verum*; a questo primo aspetto oggettivo si accompagna un dato relativo al soggetto: il tratto caratteristico del sapiente sta nel suo distacco dalla realtà, ossia nel suo dubbio e nel suo astenersi dal dare l'assenso a ciò che il ragionamento e l'esperienza gli mostrano. Il sapiente si configura dunque come colui il quale è capace di sottrarsi all'arduo compito del giudizio. Questa negazione dell'assenso, che si realizza nell'epochè scettica, non è altro che la naturale controparte, sul piano soggettivo, della sfiducia nella realtà che si riscontra sul piano dell'oggetto. La dinamica che si sviluppa tra questi due poli non è altro che un solo ed unico movimento di progressivo distacco dal *verum*. Così se la realtà non ha alcun rapporto con il vero, questo diviene introvabile per il sapiente che, a sua volta, è costretto a rigettare la realtà di cui fa esperienza per potersi immunizzare, per così dire, rispetto alla possibilità concreta dell'errore. Pertanto, da un lato, ci troviamo davanti alla *crisi del potere della verità* e, dall'altro, alla *crisi del potere della ragione!*

Ma dove ha origine tale crisi? La risposta a questo interrogativo la possiamo trovare nel secondo e nel terzo libro dell'opera (per bocca di Alipio nel libro II<sup>26</sup> e nelle parole di Agostino stesso nel III<sup>27</sup>), laddove l'autore ricostruisce – o tenta di ricostruire – la storia dell'Accademia, esattamente al fine di individuare le ragioni per cui sia sorto, nella scuola fondata da Platone, lo scetticismo; nell'*excursus* storico fatto da Alipio ci si sofferma per lo più soltanto sulla storia della Media e della Nuova Accademia per poter chiarire quale sia la posizione degli scettici<sup>28</sup>. Al contrario, Agostino nel libro III prende le mosse proprio dalle origini dell'Accademia, vale a dire da Platone stesso:

«Platone ha ideato l'esistenza di due mondi: uno intelligibile nel quale sussiste la verità stessa, e questo sensibile che noi, com'è manifesto, percepiamo con la vista e il tatto; quello vero e questo simile al vero e prodotto come immagine di quello. Di conseguenza dal mondo intelligibile la verità si partecipa tersa e limpida, per così dire, nell'anima che

<sup>26</sup>Agostino 1970: 77-83; PL 32: 924-926.

<sup>27</sup>Ivi: 157-163; PL 32: 954-956.

<sup>28</sup>La richiesta di procedere a tale ricostruzione storica è avanzata da Licenzio – giovane discepolo di Agostino che nel dialogo con i compagni e con il maestro sostiene le tesi degli accademici -: «non ti dispiaccia di espormi in breve, prima di pranzo, tutta la filosofia degli accademici affinché non me ne sfugga qualche elemento che venga in mio favore» (ivi: 77; PL 32: 924).

conosce se stessa (*et ideo de illa in ea, quae se cognosceret, anima velut expoliri et quasi serenari veritatem*); al contrario, il mondo sensibile può generare nell'anima degli indotti non la scienza ma un'opinione. Ne conseguiva che può essere considerato soltanto verosimile tutto ciò che si compie in questa vita con l'esercizio delle virtù da lui definite civili, simili alle vere virtù che sono note soltanto a pochi sapienti (*aliam verarum virtutum similes, quae, nisi paucis sapientibus*)» (Agostino 1970: 159; PL 32: 954);

i successori, prosegue Agostino, per un certo periodo continuarono a custodire e professare le dottrine del maestro e fondatore dell'Accademia, fino a quando Zenone – fondatore della *Stoà* – non fece il suo ingresso nella scuola fondata dall'Ateniense introducendovi il materialismo (ibid.; PL 32: 954-955) – caratteristico della fisica stoica -, ragion per cui gli fu preclusa la conoscenza dell'originaria dottrina platonica in quanto prima di accedere alla verità del platonismo avrebbe dovuto obliterare le altre dottrine che aveva appreso (ibid.). Alla base dello scetticismo accademico vi sarebbe allora il tentativo di preservare l'originaria dottrina platonica da possibili contaminazioni con il materialismo stoico introdotto da Zenone; oblio della verità, quindi, piuttosto che una autentica sfiducia nella ragione e nella realtà. Ad ogni modo, non bisognerebbe ignorare il fatto che anche nel platonismo originario sia latente una certa forma di scetticismo. Platone fa corrispondere al dualismo metafisico un dualismo gnoseologico: solo l'anima razionale può pervenire alla conoscenza del mondo intelligibile, mentre tutto ciò che si conosce per mezzo dei sensi del corpo è ingannevole in quanto relativo al mondo sensibile che non è in senso proprio, ma è solo copia imperfetta della realtà intelligibile (Platone 2020 [Fedone]: 109-115). Pertanto l'uomo potrà diventare sapiente solo nella vita futura, una volta che si sarà distaccato totalmente dalla dimensione corporea (ivi: 117); fintanto che vive la sua vita terrena all'uomo è preclusa la conoscenza della verità. Questa posizione verrà ripresa dai neoplatonici (Plotino 2017 [vol. I]: 51-83) e in particolare da Porfirio<sup>29</sup>. Egli, nel *De regressu animae*, «non faceva che precisare e reinterpretare il pensiero di Platone alla luce della dottrina neoplatonica delle ipostasi divine» (Cipriani 1997: 116) giungendo così a concludere che, da un lato, solo a pochi uomini è concesso di pervenire alla conoscenza intellettuale di Dio e, dall'altro, che l'uomo non può giungere alla pienezza della sapienza in questa vita (fintanto che rimane legato al carcere tenebroso del corpo), ragion per cui la provvidenza di Dio avrebbe poi colmato, dopo la

---

<sup>29</sup>Ritroviamo l'immagine platonica di sapienza soprattutto nel *De regressu animae*, trattato porfiriano sul ritorno dell'anima all'Uno, di cui ci sono rimasti solo pochi frammenti, la maggior parte dei quali – tra l'altro – ci sono pervenuti attraverso il libro X del *De civitate Dei* laddove Agostino ne cita alla lettera numerosi brani al fine di mettere in questione lo scetticismo del discepolo di Plotino circa l'*universalis via animae liberandae*. Cfr. Agostino 1990<sup>2</sup>: 703-771; PL 41: 286-316; Conti 2021: 15-43, in particolare pp. 27-41.

morte, quel vuoto di conoscenza e beatitudine (cfr. Cipriani 1997: 117)<sup>30</sup>. Un'attenta lettura del testo agostiniano, in effetti, lascia trasparire a più riprese dei precisi riferimenti al più grande discepolo di Plotino (cfr. Cutino 1994 [*Recherches Augustiniennes*]; Cutino 1994 [*Orpheus*]; Pacioni 1995; Cipriani 1997); in particolare, essa emerge dalle posizioni che nel dialogo assume il giovane Licenzio<sup>31</sup>. Merita di essere rilevato soprattutto un passaggio del libro III ove Agostino accosta entrambe le forme dello scetticismo di derivazione platonica, ovvero quello porfiriano e quello accademico. Dopo aver osservato che, se l'uomo non potesse in alcun modo raggiungere la sapienza, «gli uomini sarebbero completamente distolti dal filosofare», decide di valutare quale tipo di “filosofi” potrebbero persuadere, attraverso il loro pensiero, a rinunciare alla ricerca della verità:

«Ci potrebbe essere qualcuno che dica: “Ascolta, amico, la filosofia non si identifica con la sapienza (*philosophia non ipsa sapientia*); ma è detta ricerca della sapienza (*sed studium sapientiae vocatur*). Se tu ti ci applicherai, non diverrai certamente sapiente nella vita terrena (*non quidem dum hic vivis sapiens eris*) poiché la sapienza è presso Dio e non può farsi incontro all'uomo (*est enim apud Deus sapientia, nec provenire homini potest*). Ma quando con tale studio ti sarai abbastanza esercitato e purificato, il tuo spirito facilmente godrà di essa dopo questa vita (*post hanc vitam*), cioè quando avrai cessato di essere uomo”» (Agostino 1970: 131; PL 32: 944)<sup>32</sup>.

Non è difficile cogliere la derivazione platonica della posizione illustrata qui da Agostino<sup>33</sup>. Ben diverso da questo tipo di scetticismo risulta essere invece lo scetticismo proprio dell'Accademia media e nuova: «Un altro potrebbe dire: “Applicatevi, o mortali, alla filosofia. Se ne ha un grande vantaggio. Che cosa infatti è per l'uomo più preziosa della sapienza? Venite dunque per essere sapienti, ma senza conoscere la sapienza”» (ibid.). Tra le due forme di scetticismo, non c'è dubbio su quale possa essere la più tragicamente deleteria

---

<sup>30</sup>Porfirio, *De regressu animae*, frammenti citati in Agostino 1990<sup>2</sup>: 751; PL 41: 307-308. Cfr. Platone 2017: 115-119; Cipriani 1997: 116.

<sup>31</sup>Agostino 1970: 39; PL 32: 910; ivi: 57; PL 32: 917. Cfr. Cipriani 1997: 119-120.

<sup>32</sup>Abbiamo modificato leggermente la traduzione del Gentili. Questo passaggio del *Contra Academicos* è stato rilevato sia da Michele Cutino sia da Nello Cipriani: inspiegabilmente il primo, sebbene ne faccia menzione in una nota (*Scetticismo e anticristianesimo*, art. cit., p. 52, n. 26), non sembra ritenerlo particolarmente rilevante; il secondo, invece, vi vede una documentazione credibile per verificare l'ipotesi che Porfirio sia uno degli obiettivi polemici di Agostino (*Il rifiuto del pessimismo porfiriano*, art. cit., pp. 117-119).

<sup>33</sup>Platone nel *Fedone* afferma: «Sembra che ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. [...] se non è possibile conoscere alcunché nella sua purezza mediante il corpo, delle due l'una: o non è possibile raggiungere il sapere, o sarà possibile solo quando si sarà morti; infatti, solamente allora l'anima sarà sola per se stessa e separata dal corpo» (Platone 2017: 113-115).



per la ragione, per la vita dell'uomo<sup>34</sup>. È contro lo scetticismo porfiriano – più sottile sotto il profilo teoretico e, di conseguenza, maggiormente insidioso – che il Tagastense è impegnato in un corpo a corpo decisivo. Così egli assume integralmente le istanze aporetiche implicite nella speculazione platonica nel tentativo di elaborare una nuova formulazione del problema del *verum*. Non è possibile, infatti, che il sapiente ignori la sapienza (Agostino 1970: 109; PL 32: 936) e la sapienza non può essere nulla (ibid.), ragion per cui essa non può che essere scienza della verità; adattandosi alla prospettiva accademica, Agostino afferma che si trova d'accordo con gli scettici nell'opinare che il sapiente conosca almeno la sapienza (ivi: 121; PL 32: 940), ma aggiunge:

«Soltanto che essi ammoniscono ad astenersi da ogni assenso. Affermano infatti soltanto l'opinabilità e negano completamente la scienza. Ma anche io ritengo di non avere scienza. Anche io dico di avere soltanto opinione su questo punto. Sono infatti stolto come loro, se non conoscono la sapienza. Ma io ritengo che c'è qualcosa a cui dare assenso. È la verità. E chiedo se essi sono di parere contrario su tale argomento e cioè se ritengono che alla verità non si deve dare assenso. Non lo diranno mai. Affermeranno soltanto che non si può raggiungere. E quindi mi trovano concorde su questo particolare aspetto: io e loro non riteniamo improbabile e perciò necessariamente riteniamo probabile che alla verità si deve associare assenso. Ma *chi ce la farà vedere? (quis eam demonstrabit?)*» (ibid., corsivo nostro; abbiamo modificato la traduzione del Gentili).

Qui comincia a delinearsi in maniera più chiara la questione epistemologica, se infatti il vero è – secondo la definizione data da Zenone e accolta dagli accademici e dallo stesso Agostino – «ciò che appare al soggetto in rappresentazione dell'oggetto in maniera tale da non apparire come rappresentazione di un altro oggetto», ossia, «è riconosciuto da caratteri che non può avere ciò che è falso» (ivi: 77; PL 32: 925), allora ne consegue necessariamente l'impossibilità di rinvenire tali tratti nella realtà esperibile. A fondamento della prospettiva accademica risulta esservi il dualismo metafisico di platonica memoria. Il problema degli accademici non è di non conoscere la verità o di non aderirvi, ma quello di non sapere come e dove trovarla e, di conseguenza, di non sapere neppure come potervi aderire. Ma qual è la causa di questo impedimento? Non v'è altra risposta se non che l'impossibilità di trovare la

---

<sup>34</sup>Come ha giustamente osservato il Cipriani: «L'insania degli Accademici sta nella contraddittorietà del loro scetticismo, poiché da una parte invitano gli uomini alla sapienza e dall'altra negano che essi possano conoscere alcunché di certo e quindi neppure la sapienza. Lo scetticismo di Porfirio non è un'insania, perché non è contraddittorio, ma porta ugualmente all'insania chi lo ascolta, perché negando la possibilità di giungere alla sapienza in questa vita, finisce per allontanare ugualmente gli uomini dalla filosofia» (Cipriani 1997: 118-119. Cfr. Cutino 1994 [Orpheus]: 54s, 62, 64, 69s).

verità è dettata da una patologia implicita nell’impianto metafisico ed epistemologico proprio del platonismo: *est enim apud Deus sapientia, nec provenire homini potest*. La sapienza è qualità peculiare di Dio ma, come affermato da Platone nel *Simposio*, θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, «dio non si mescola all’uomo» (Platone 2017 [*Simposio*]: 178-179)<sup>35</sup>. Parliamo di “patologia” perché, nel platonismo, il rapporto tra il divino e l’umano è aprioristicamente precluso in virtù di una necessaria condizione ontologica: l’incommensurabilità e la sproporzione che sussistono tra il mondo intelligibile ed il mondo sensibile. *Sapientia homini provenire non potest*, così come *nullus Deus miscetur homini*, perché la *sapientia-Deus* è tale proprio in virtù della sua purezza e della sua immutabilità, in una parola, della sua assolutezza (*ab-solutus*). La verità è tale proprio in quanto non condivide nulla con ciò che è falso, ma il mondo sensibile è immagine del mondo intelligibile, per cui non è vero in senso proprio: di conseguenza non si può dare alcun rapporto tra i due piani della realtà, sicché qualora si verificassero il *verum* perderebbe la sua essenza, smetterebbe di essere vero. La naturale conseguenza di questo principio è che *la verità non ha metodo*. La filosofia idealistica di Platone si rivela inefficace nel conferire all’uomo la felicità che anela e la sapienza che desidera conseguire proprio perché la *veritas* è incapace di farsi incontro all’uomo; come ha affermato il Madec: «I platonici hanno visto la Patria a cui si deve giungere e hanno aiutato Agostino a vederla a sua volta, ma essi non hanno conosciuto la Via che vi conduce» (Madec 1993: 41). Osservazione certamente vera ma, ciononostante, ancora soltanto parziale: certamente i platonici hanno avuto delle straordinarie intuizioni su Dio e, con altrettanta certezza, possiamo dire che non hanno saputo cogliere la via che a questo dio potesse condurli; ma tale deficienza metodologica non può essere imputata a loro stessi, quanto piuttosto a quella medesima forma del divino che essi scorsero. Il metodo dialettico-ascensivo – caratteristico della filosofia platonica –, infatti, si dimostra storicamente più che efficace nel condurre l’uomo alla cosiddetta “seconda navigazione” (Reale 1987: 26s), vale a dire alla speculazione metafisica e alla scoperta del mondo delle Idee; lo stesso Agostino dà testimonianza del valore della filosofia platonica laddove afferma:

«dopo la lettura delle opere dei filosofi platonici, da cui imparai a cercare una verità incorporea; dopo aver scorto quanto in te è invisibile, comprendendolo attraverso il creato, e aver compreso a prezzo di sconfitte quale fosse la verità che le tenebre della mia

---

<sup>35</sup>Il principio platonico per cui non può esserci alcun contatto tra Dio e l’uomo costituisce l’asse intorno a cui ruota il confronto filosofico tra Agostino ed i “platonici” (Platone, Apuleio, Plotino e Porfirio) nei libri VIII-X del *De civitate Dei*: cfr. Agostino 1990<sup>2</sup>: 540-771; PL 41: 223-316. Si vedano anche gli illuminanti studi di Fidelibus 2022<sup>2</sup>: 271-307; Fidelibus 2006: 237-283; Fidelibus 2011: 121-139; cfr. Conti 2021: 12-14.

anima mi impedivano di contemplare, fui certo che esisti, che sei infinito senza estenderti tuttavia attraverso spazi finiti o infiniti, e che sei veramente, perché sei sempre il medesimo, anziché divenire un altro o cambiare in qualche parte o per qualche moto; mentre tutte le altre cose sono derivate da te, come dimostra questa sola saldissima prova, che sono» (Agostino 1965: 211; PL 32: 746-747).

Ma la *veritas* non può *provenire* all'uomo, perché qualunque rapporto con esso ne comprometterebbe la naturale, innata assolutezza<sup>36</sup>.

«Gli accademici negano che si possa conoscere qualche cosa. E perché codesta vostra opinione? Ci ha indotto, rispondono, la definizione di Zenone. E, scusate, perché? Se è vera, conosce qualcosa di vero chi conosce almeno quella. Se poi è falsa, non avrebbe dovuto mettere in subbuglio uomini tanto coerenti. Ma vediamo cosa dice Zenone. Può essere rappresentato e ritenuto come certo l'oggetto che non abbia caratteri comuni col falso (*tale scilicet visum comprehendendi et percipi posse*<sup>37</sup>, *quale cum falso non haberet signa communia*). E questo proprio, o platonico (*homo Platonice*), ti ha spinto a ritrarre con tutte le energie gli allievi dalla speranza di apprendere?» (ivi: 129; PL 32: 943).

Se certo è solo ciò che non ha alcun carattere in comune con il falso risulta impossibile, in virtù del dualismo metafisico platonico, fare esperienza del vero; Agostino, molto acutamente, individua il nucleo problematico della filosofia accademica e, opportunamente, osserva:

«Ma come non dovrebbe metterlo in subbuglio se non si dà il vero e se non si può ritenere con certezza se non ciò che è vero? (*Sed quomodo illum non permoveret, si et nihil tale inveniri potest, et nisi quod tale est, percipi non potest?*) E se è così, si doveva dire che la sapienza non spetta all'uomo piuttosto che il sapiente non sa perché vive, non sa come vive, non sa se vive e infine anche, e nulla si può affermare di più perverso, di più maniaco e pazzesco, che il sapiente esiste e allo stesso tempo ignora la sapienza» (ivi: 131; PL 32: 943).

Da questi passaggi ci sembra che emerga chiaramente quella crisi del potere della verità e del potere della ragione che abbiamo segnalato all'inizio della nostra disamina dello scritto del Tagastense. La verità si rivela impotente in quanto non è in grado di assumere, rispetto

---

<sup>36</sup>Cfr. Plotino 2017 [vol. II]: 546-556.

<sup>37</sup>Sull'uso che Agostino fa in quest'opera dei termini gnoseologici *perceptio*, *visum*, *comprehensio*, si veda Catapano 2019: XXXVII-XLIII.

alla ragione, alcun valore che sia normativo per l'esercizio della ragione stessa; essa, cioè, è *priva di autorità*: non incide e non decide della ragione. Quest'ultima, dal canto suo, si trova così defraudata del suo scopo (conseguire la *scientia*), in quanto non può darsi un solido fondamento alla conoscenza se la Verità può essere soltanto ricercata ma mai trovata. Quale potere spetta alla *ratio* se essa non può conoscere la verità? Agostino mette in luce che è in ordine a questo problema prettamente gnoseologico, posto dalla tradizione accademica, che l'evento della conversione, l'accadere del cristianesimo si svela in tutta la sua ragionevolezza; nella parte finale del libro III del *Contra Academicos*, infatti, dopo aver confutato i due principi basilari della dottrina accademica<sup>38</sup> e aver ricostruito la storia dell'Accademia – allo scopo di individuare le autentiche ragioni dello scetticismo (ivi: 157-163; PL 32: 954-956) - Agostino afferma:

«Quindi attraverso molti secoli e molte controversie è stato, a mio avviso, configurato un comune insegnamento della filosofia verissima (*una verissima philosophiae disciplina*). Essa infatti non è filosofia del mondo sensibile, che le nostre sacre Scritture giustamente detestano, ma di un mondo sovrasensibile. Ma ad esso questa profonda speculazione non richiamerebbe le anime, accecate dalle multiformi tenebre dell'errore e rese dimentiche da un cumulo di scorie corporee, se il sommo Dio, per benevolenza verso gli uomini, non avesse abbassato e *calato l'autorità dell'intelligenza divina* all'umana sensibilità (*nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret*). Le anime, mosse non solo dal suo insegnamento ma anche dalle sue opere, sono potute tornare in sé e guardare alla patria anche senza bisogno di lunghe dispute (*cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas, et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent*)» (ivi: 165; PL 32: 956-957, corsivi nostri)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup>Per la confutazione del primo principio (*nihil percipi potest*): Agostino 1970: 109-147; PL 32: 936-949. Per la confutazione del secondo principio (*nulla rei assentiendum*): ivi: 147-157; PL 32: 949-954. Cfr. Cipriani 2022<sup>2</sup>: 85-89; Catapano 2019: XLVIII-LIII.

<sup>39</sup>Abbiamo leggermente modificato la traduzione originale del Gentili. Cfr. Agostino 1970: 315-317; PL 32: 1002. Sulla *verissima philosophiae disciplina* si veda: Catapano 2001: 156-172. Lo studioso italiano individua essenzialmente cinque diverse posizioni degli studiosi sulla questione: 1) alcuni identificano la *verissima philosophiae disciplina* con il *platonismo*, 2) altri con il *neoplatonismo*, 3) con il pensiero di *Plotino*, 4) con la *sapienza cristiana* o, infine, 5) con la dottrina del *Logos* divino. Cfr. 1) Van Fleteren 1973: 33-71; Cutino 1994 [Orpheus] 59; 2) Boyer 1920: 89 e 167; Theiler 1966: 160-251; Löhrer 1955: 63; Courcelle 1972: 653-659 (p. 654); Alvarez Turienzo 1986: 5-33 (pp. 16 e 31); 3) du Roy 1966: 116; Ferri 1998: 121-156 (p.126); 4) Holte 1962: 103-109; Madec 1962: 273-309 (p. 283); Cipriani 1997: 134-135; 5) Madec 1994: 163-166; Madec 1996: 19. Dal canto nostro, alla luce della documentazione che abbiamo addotto sinora, non possiamo non concordare con l'Holte, il Cipriani e, in parte, con il Madec.

In questo passaggio Agostino fa riferimento all'abbassamento (*declinaret*) della *divini intellectus auctoritatem* per indicare l'elemento caratteristico della *verissima philosophia*. Ora, in questo contesto il concetto di *auctoritas* va inteso nel suo significato etimologico: essa si configura, in prima istanza, come facoltà di *augere*, vale a dire di accrescere e di ampliare la conoscenza (Lütcke 1996: 498s). Nel contesto della logica l'autorità costituisce un fondamentale elemento metodologico: è in virtù dell'*auctoritas* della Verità che la ragione diviene a sua volta potente. Il potere della Verità, in altre parole, consiste nell'aver in sé il proprio metodo di conoscenza e nel comunicarlo all'uomo. Ma in che modo l'uomo può conoscere il metodo della Verità? Ecco la questione determinante: Agostino parla di un potere (*auctoritas* = soggetto) che agisce nella storia, sul piano propriamente umano, e che lascia tracce della sua presenza, del suo agire e della sua natura nell'insegnamento che trasmette (*praeceptis*) e nelle opere che porta a compimento (*factis*). "Tracce", ossia spiragli di esperibilità nel contesto storico ed esistenziale nel quale l'uomo vive; l'*auctoritas* si presenta perciò come categoria della relazione tra Dio e l'uomo: la possibilità di un incontro tra soggetti, ragion per cui la ricerca della verità viene sottratta alle rigide e sterili regole della dialettica per essere proiettata in un più ampio orizzonte di esperienza: la ricerca della verità si situa ora nell'ordine dell'*accadere*. Esplicativo di questo dato ci sembra il resoconto della sua recente esperienza che Agostino fornisce a Romaniano nel *Contra Academicos*:

«Essa – *scil.* la religione cristiana – mi attraeva senza che me ne avvedessi. Così fra perplessità, entusiasmi ed incertezze comincio a leggere l'apostolo Paolo. Costoro, pensavo, *non avrebbero potuto compiere opere tanto grandi e vivere come è evidente che erano vissuti se i loro scritti e le loro idee fossero stati contrari a un bene sì grande*» (Agostino 1970: 69-71; PL 32: 921-922, corsivo nostro. Cfr. *ivi*: 191; PL 32: 961).

È accaduto qualcosa nella storia in virtù del quale il *verum* diviene esperibile per la ragione umana senza rinunciare alla sua pienezza, al suo splendore, alla sua divinità. La dimensione dell'esperienza si rivela in tal modo costitutiva del potere stesso della *Veritas*. Nella sua concretezza essa rinnova l'attrattiva umana per il vero e Cristo, in questo contesto, incarna precisamente il potere divino di rendersi oggetto di esperienza umana: il metodo *della* Verità.

Agli accademici che, per salvaguardare la loro immagine del sapiente da ogni possibile contaminazione con l'errore, sono pronti a sacrificarvi la ragione e la verità stessa, finendo così per squalificare la ricerca razionale privandola del suo senso, Agostino contrappone l'*auctoritas* di Cristo – storicamente rintracciabile ed esperibile – che dischiude una nuova

possibilità per la ragione collocandola entro un diverso contesto di ricerca, nel quale essa trova legittimità al cospetto della Verità in virtù dell'azione di un altro Soggetto. L'autorità non nega alla ragione il suo diritto, anzi lo legittima fino in fondo e, addirittura, lo estende (Lütcke 1996: 501-504; Fidelibus 2017: 336): *auctoritas* dice di una «legge di incremento e di fondazione» (von Balthasar 2018: 92) della competenza della *ratio* al cospetto della realtà. Più avanti (20, 43) troviamo la seconda occorrenza del termine *auctoritas*, in quella che è stata definita – a ragione – la «dichiarazione programmatica» (Cipriani 2022<sup>2</sup>: 90) di Agostino:

«Tutti sanno che noi siamo stimolati (*impelli*) alla conoscenza dal duplice peso dell'autorità e della ragione. Io ritengo dunque come certo definitivamente di non dovermi allontanare dall'autorità di Cristo (*Christi auctoritate*) perché non ne trovo una più valida (*non enim reperio valentiorum*). Riguardo poi a ciò che si deve raggiungere con un ragionamento approfondito – ormai infatti mi sento talmente preso che desidero con impazienza apprendere il vero non solo con la fede ma anche con l'intelligenza -, per il momento ho fiducia di trovarlo nei platonici, purché non sia incompatibile con i nostri testi sacri» (Agostino 1970: 165-167; PL 32: 957).

*Auctoritas* dice, in questa circostanza, altresì la facoltà della *Veritas* di spingere l'uomo a conoscere: *auctoritas* e *ratio* sono i due motori della conoscenza, non appena gli strumenti del conoscere. L'uomo non conosce la verità in virtù dell'autorità o in virtù della ragione, bensì attraverso l'*auctoritas* e la *ratio*. Il problema gnoseologico trova così una nuova, realistica impostazione in virtù della *Christi auctoritate*; l'adesione ad essa non è dettata da esigenze di tipo religioso o morale, quanto piuttosto da una fedeltà alla ragione che, nel suo esercizio, non può trovare soddisfazione in un'arbitraria autoreferenzialità, ma esige di penetrare nell'intima essenza della verità tramite il metodo che la Verità stessa ha cura di offrire (cfr. Fidelibus 2017: 336).

## II.2 *De beata vita: il potere rispetto al problema etico del summum bonum*

Nel *De beata vita*<sup>40</sup> viene affrontato il problema del sommo bene, questione che impone la stessa natura dell'uomo, giacché l'essere umano è cosciente del suo strutturale ed originario desiderio di felicità (Agostino 1970: 199; PL 32: 964). Allora, se nella logica il problema

---

<sup>40</sup>Un'analisi approfondita del breve testo agostiniano si trova in Pizzolato 1987: 31-112. Cfr. Cipriani 2022<sup>2</sup>: 95-101; Catapano 2019: LVI-LX; Gentili 1970: 171-176; Holte 1962: *passim*; Mandouze 1968: *passim*; Doignon 1995: 309-314; Doignon 1995: 324-328; Fidelibus 2017: 342-345.

risiedeva nell'esigenza di verificare la possibilità di conoscere la Verità e di stabilire i criteri e le condizioni della conoscenza, sul piano etico il problema si configura come una questione di *soddisfazione*: si tratta, cioè, di stabilire qual è il bene che sia in grado di soddisfare il naturale desiderio umano di felicità e, insieme, di identificare le condizioni della godibilità di questo medesimo bene. La felicità, quindi, non è tanto una condizione da raggiungere per via moralistico-ascetica, quanto piuttosto il compimento di un dinamismo che sorge dall'intima struttura ontologica dell'essere umano (ivi: 197; PL 32: 964); ma qual è il bene che, possedendolo, è in grado di saziare il desiderio dell'uomo? Non potrà che essere un bene che *semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet* (ivi 200; PL 32: 965); infatti, se così non fosse, il desiderio dell'uomo sarebbe sempre esposto al ricatto della contingenza (ibid.). Di conseguenza: *qui habet Deum, beatus est* (ibid.). Ma cosa vuol dire possedere Dio, e come si può possederLo? Questo è il vero problema! In questo punto la problematica del *Contra Academicos* viene a confluire nel *De beata vita* (cfr. Pizzolato 1987: 85; Cipriani 2022<sup>2</sup>: 97): si presenta anche sul piano etico l'esigenza di un *metodo* adeguato al godimento del bene. Ora, dal momento che ogni «uomo che non ha ciò che desidera è infelice» (Agostino 1970: 200; PL 32: 965), il problema etico trova la sua adeguata formulazione non nella dicotomia assiologica di vizio e virtù, ma nella distinzione tra due categorie capaci di descrivere la condizione dell'uomo rispetto al bene cui naturalmente tende: Agostino denomina tali condizioni *egestas* e *plenitudo* (ivi: 213-227; PL 32: 970-975). La prima (indigenza) non è che la privazione del bene, ossia la mancata soddisfazione del desiderio; la seconda (pienezza) costituisce, invece, il totale appagamento della *vis appetitiva* dell'uomo per il bene; alla luce di questa distinzione, emerge il vero nucleo problematico della questione etica: il desiderio esige di essere misurato in base alle effettive condizioni di possibilità della sua soddisfazione. Agostino, infatti, osserva:

«nessuno dubita che è infelice chi è indigente. Non costituisce ovviamente difficoltà la soggezione anche degli uomini saggi ai bisogni materiali. [...] Per quanto riguarda i beni indispensabili alla vita fisica, il sapiente li userà se ci sono e, se non ci saranno, non si lascerà abbattere dalla loro scarsità. [...] Dunque eviterà la morte e la privazione quanto è possibile e conveniente per non diventare, in caso contrario, infelice non a causa di simile contingenza ma per non averlo voluto, potendolo. Sarebbe segno manifesto di stoltezza. Chi non le evita sarà dunque infelice a causa della sua stoltezza e non per la soggezione ai mali sensibili» (ivi: 215-217; PL 32: 971).

I molteplici “beni” non costituiscono condizione sufficiente del conseguimento della felicità in ragione della loro strutturale sproporzione rispetto alla domanda di bene di cui l’uomo è portatore; così la condizione di indigenza non è determinata dalla mera assenza di beni, quanto piuttosto da un errato orientamento della volontà, ossia è da attribuire alla disposizione della volontà rispetto all’oggetto della tensione appetitiva; in questa prospettiva,

«Come può essere infelice colui a cui nulla avviene contro il proprio desiderio, perché non desidera ciò che vede di non poter ottenere? Ha infatti il desiderio di beni assai più sicuri, che in alcun modo gli possono essere tolti: tutto ciò che fa, lo fa secondo i dettami della virtù e della divina legge della sapienza» (ivi: 217; PL 32: 971-972).

Si tratta, cioè, di porre una misura (*modus*) al desiderio. Questa *modestia* (ivi: 225; PL 32: 975), tuttavia, non andrebbe intesa moralisticamente quale norma e limite da imporre alla propria *vis appetitiva*, indica anzi l’esigenza – per la volontà dell’uomo – di trovare la norma del suo esercizio nell’oggetto verso cui è originariamente protesa; ora «la misura dell’anima è la sapienza. Infatti non si può negare che è contraria alla stoltezza, che la stoltezza è indigenza e che alla indigenza è contraria la pienezza. Perciò la sapienza è pienezza e la pienezza consiste nella misura. Pertanto la misura per lo spirito consiste nella sapienza» (ibid.). È in questo contesto che la *Christi auctoritate* torna a presentarsi agli occhi di Agostino come un fattore che, più che rappresentare un’obiezione alle esigenze della *ratio* – nella sua flessione volitiva – ovvero un limite all’esercizio della volontà umana, costituisce un’imprevista possibilità di soddisfazione. Cos’è infatti la sapienza? *Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam: et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est* (ivi: 226; PL 32: 975)<sup>41</sup>; in quanto Sapienza-Verità, Cristo costituisce il termine ultimo del moto della volontà umana e rappresenta, altresì, il metodo disposto dal Padre per pervenire al godimento della Sapienza (*plenitudo*). La Verità è misura della realtà, ma il Padre è misura della Verità: *Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfrui* (ivi: 226; PL 32: 976)<sup>42</sup>. La felicità, allora, non sarà un qualcosa da conquistare, ma piuttosto un bene da ricevere, non una misura da imporre alla realtà (e al proprio desiderio), bensì un lasciarsi misurare dal Bene cui si aspira. Nella scoperta del valore metodologico ed epistemico di

---

<sup>41</sup>«Accogliamo anche dall’autorità divina che il Figlio di Dio è la Sapienza stessa di Dio: e il Figlio di Dio è certamente Dio. Chiunque è felice, dunque, ha Dio» (traduzione nostra).

<sup>42</sup>«Chiunque pervenga alla Misura Suprema attraverso la Verità è felice. Questo è avere Dio nell’animo, questo è godere di Lui» (traduzione nostra).



Cristo al cospetto del problema etico ereditato dalla tradizione antica, Agostino sorprende un'opportunità di legittimazione e riabilitazione della *ratio-voluntas* dell'uomo al cospetto del Bene: la possibilità di godere di Dio è rimessa alla misura della pienezza (Cristo) quale via al *Summum Modum*; in ragione di questa *dispensatio* (come Agostino la chiamerà dopo qualche tempo<sup>43</sup>) l'uomo si scopre oggetto d'amore. Così la felicità si identifica con il riconoscimento di una relazione di paternità sotto la cui *auctoritas* si dipana l'esistenza umana (Fidelibus 2017: 344). Il potere viene così a configurarsi come facoltà di portare a soddisfazione l'intima tensione per il bene che caratterizza la natura umana; *Christi auctoritate* dice precisamente questo sbilanciamento, questo protendersi del divino sull'uomo in favore della sua soddisfazione:

«Una certa esortazione, che opera in noi per farci ricordare di Dio, cercarlo e, vinta ogni resistenza, averne sete, ci proviene dalla stessa fonte della verità. Quel sole misterioso diffonde tale raggio sulla nostra vista interiore. Suo è il vero che pensiamo anche quando ci affanniamo a volgerci audacemente verso di lui e contemplarlo nella sua pienezza con occhi non ancora del tutto guariti o appena aperti. Quel sole ci si rivela come non altro da Dio, Essere perfetto che nessuna imperfezione diminuisce. Infatti in lui tutto è assolutamente perfetto e nello stesso tempo è il Dio onnipotente. [...] Questo è dunque il pieno appagamento dello spirito, questa è la felicità: conoscere con vivo sentimento religioso da chi l'uomo è indirizzato alla verità, da quale verità è beatificato e mediante quale principio si ricongiunge alla misura suprema» (Agostino 1970: 227-229; PL 32: 976)<sup>44</sup>.

Dal punto di vista metodologico Agostino si pone in netta controtendenza rispetto alla posizione assunta dai filosofi antichi dinanzi alla questione etica; costoro, infatti, ponevano il problema del bene in termini puramente assiologici, secondo una logica di *amore per il potere* (della volontà): il bene è qualcosa di cui l'uomo può impossessarsi e disporre attraverso un rigido programma moralistico-ascetico<sup>45</sup>. Nella *divina auctoritas* di Cristo, invece, Agostino sorprende all'opera un *logos* completamente diverso, per il quale i termini della questione sono radicalmente invertiti: ora è il *potere dell'amore* ad assumere valore normativo, forte della sua capacità di attrattiva. In questo potere Agostino individua – sulla base della sua

---

<sup>43</sup>L'espressione la troviamo, precisamente, nel *De vera religione* (390), laddove Agostino affronta il tema dell'economia salvifica: Agostino 1995: 78; PL 34: 142.

<sup>44</sup>Cfr. Cipriani 2022<sup>2</sup>: 100.

<sup>45</sup>Non a caso nella dedica dell'opera al neoplatonico cristiano Manlio Teodoro, Agostino pone l'accento sul pericolo che rappresenta, per i filosofi, l'"alto monte" della superbia (Agostino 1970: 189; PL 32: 960-961).

personale esperienza – la fonte ed il compimento del suo desiderio di Bene: felicità è il compimento della sete umana di pienezza nell'ordine di un rapporto vivo, carnale, con il Bene. Cristo entra così a pieno titolo nella problematica filosofica del sommo bene – senza ridursi ad un'ingerenza religiosa in campo teoretico-filosofico – proprio in virtù del fatto che in Lui l'uomo sperimenta continuamente la possibilità reale di questa relazione di paternità: «Non si tratta solo di “godere di Dio” ma di sperimentarlo nell'ordine della paternità sua propria: è indicata qui una statura della ragione (e del “potere” ad essa conferito) che oltrepassa trasgressivamente quella raggiunta dal genio greco-platonico», giacché in Agostino il potere della *ratio* sta «sotto il segno dell'*ordo amoris*» (Fidelibus 2017: 344).

### II.3 *De ordine: il potere nell'orizzonte (meta)fisico*

Nel *De ordine*<sup>46</sup> Agostino affronta il più arduo dei problemi metafisici, ossia quello concernente la «legge propria di ciascun essere» e «l'ordine dell'universo con cui il mondo è tenuto in essere e governato» (Agostino 1970: 255; PL 32: 977). Si tratta di tentare di comprendere «come avvenga che Dio si prenda cura degli uomini e che proprio nelle cose umane sia così tanto diffusa la perversione (*perversitas*), che sembra impossibile attribuire non solo al governo di Dio ma anche a quello di uno schiavo al quale si dia tanto potere (*si ei tanta potestas daretur*)» (Agostino 1970: 255; PL 32: 977)<sup>47</sup>. La questione del potere (*potestas*) assume immediatamente una configurazione problematica: dinanzi alla constatazione della contraddizione tra il governo divino del cosmo, la Provvidenza e la *perversitas in humanis rebus* (ibid.; PL 32: 978), la ragione si trova davanti ad un bivio, per cui «o la divina provvidenza non può giungere alle ultime ed infime manifestazioni dell'essere», ovvero «tutti i mali dipendono dal volere di Dio» (ivi: 255; PL 32: 978). Entrambe le alternative sono blasfeme, ragion per cui un pensiero che non voglia divenire empio – *non immemor pietatis* – (ibid.; PL 32: 979), non potrà che ritenere «o che le cose del mondo non possano essere governate da Dio o che siano da Lui trascurate e disdegnate piuttosto che da Lui governate per cui diventi comprensibile e incolpevole ogni possibile lamentela contro Dio» (ivi: 255-257; PL 32: 979). Davanti all'interrogativo sull'*ordo rerum* la ragione fa esperienza d'un'acuta crisi che si manifesta in un dualismo apparentemente

---

<sup>46</sup>Per un'introduzione all'opera si vedano: Gentili 1970: 233-244; Catapano 2019: LXI-LXXI; Pacioni 1996; Doignon 1987: 113-150; Cipriani 2022: 103-117. Per un approccio a questioni particolari che, in questa sede, non ci è possibile affrontare dettagliatamente: Pépin 1956: 179-224; Solignac 1957: 446-465; Holte 1962: 321-327, 363-364; Mandouze 1968: *passim*; Madec 1970: 179-186; Doignon 1978: 71-86; Doignon 1979: 230-244; Hübner 1987: 23-48; Pizzani 1994: 81-98; Ripanti 1994: 99-107; Sciuto 1994: 109-122; Bettetini 1994: 123-136; Pacioni 1994: 137-148; Pacioni 1995: 86-98.

<sup>47</sup>Abbiamo modificato leggermente la traduzione del Gentili.

necessario: o Dio è responsabile del male, oppure non è responsabile dell'essere. «Ma chi è tanto cieco di mente da dubitare di attribuire alla potenza e alla provvidenza divina qualsiasi razionalità nel movimento dei corpi che è fuori del potere e della volontà dell'uomo?» (ivi: 257; PL 32: 979); se così non fosse – vale a dire, se l'*ordo rerum* non fosse il frutto del potere e della Provvidenza divina – si dovrebbe ammettere che

«(1) o le membra di animali piccolissimi sono strutturate dal caso in dimensioni tanto proporzionate ed esatte; (2) oppure, se si nega la casualità, confessare che deriva da un principio razionale; (3) oppure ancora, in nome di una natura universale (*per universam naturam*) – a causa di alcune frivolezze di una vana opinione –, oseremo sottrarre al segretissimo arbitrio della Maestà ciò che ammiriamo ordinato in tutte le singole cose senza l'intervento di alcuna arte umana» (ibid.).

In rapida successione Agostino menziona la dottrina casualistica degli atomisti (Democrito-Epicuro), la dottrina del *logos* immanente al mondo di ascendenza stoica e, infine, la dottrina plotiniana dell'*Anima mundi* o Natura universale<sup>48</sup>. Ora, la dottrina atomistica risulta essere contraria alla ragione in quanto attribuisce tutto al caso negando l'ordine delle cause (Agostino 1970: 267; PL 32: 983); il determinismo stoico, invece, porta ad affermare, empicamente, che il bene e il male sono coeterni nell'ordine stabilito dal *logos: et bona et mala in ordine sunt* (Agostino 1970: 273; PL 32: 985), sicché il male finisce per essere il frutto dell'opera divina. Non rimane, di conseguenza, che la posizione di Plotino. Tale dottrina è stata sinteticamente esposta da Agostino attraverso le parole di Licenzio:

«Dio non ama il male proprio perché non appartiene all'ordine che Dio ama il male. E per questo egli ama molto l'ordine, poiché per esso non ama il male. Ma se Dio non ama il male, com'è possibile che il male rientri nell'ordine? Perché per il male l'ordine è appunto che esso non sia amato da Dio. E ti sembra di poco conto un ordine per il quale Dio ama il bene e non ama il male? Quindi il male che Dio non ama non è fuori dell'ordine che Dio ama. Infatti egli ama l'ordine e l'ama proprio amando il bene e non amando il male. E questo proviene da un grande ordine e da una divina disposizione. E poiché quest'ordine e questa disposizione garantiscono, a motivo di tale distinzione, l'armonia dell'universo, ne consegue la necessità dell'esistenza del male (*Qui ordo atque*

---

<sup>48</sup>Il primo studioso ad aver identificato questa ascendenza plotiniana è stato il Pacioni, il quale con abbondante documentazione, ha saputo mostrare come l'espressione *per universam naturam* adoperata da Agostino si riferisca all'idea di *anima mundi* di plotiniana memoria: cfr. Plotino 2017 [vol. I]: 257-258; cfr. anche Pacioni 1994: 137-144; Pacioni 1996: 86-98; Cipriani 2022<sup>2</sup>: 103-104.

*dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam necesse sit*). Così in certo senso l'armonia dell'universo è manifestata dai contrari come d'antitesi» (Agostino 1970: 273-275; PL 32: 986).

Il male viene in tal modo a configurarsi come una necessità interna all'ordine divino (Sciuto 1994: 113), giacché risulta essere utilitaristicamente funzionale all'esaltazione estetica dell'*ordo rerum*, inteso quale giusta distinzione del bene dal male: quest'ultimo è un carattere essenziale dell'ordine in quanto lo definisce, gli conferisce la sua peculiare natura ed il suo senso (ivi: 112s; Ripanti 1994: 101s). In tal modo la libertà, ossia la categoria della possibilità, viene *ipso facto* estromessa dall'orizzonte dell'essere; a questa prospettiva deterministica Agostino si oppone fermamente, affermando che il male non è nato nell'ordine divino, bensì vi è stato incluso da Dio secondo giustizia in un secondo momento (Agostino 1970: 323; PL 32: 1005): «Non penso che nulla possa avvenire fuori dall'ordine di Dio, dato che il male stesso, che ha avuto origine, in nessun modo può essere sorto dall'ordine di Dio; ma la sua giustizia non ha lasciato che restasse disordinato e lo ha obbligato a rientrare nell'ordine che gli spettava» (ivi: 325; PL 32: 1005, traduzione nostra).

Con ciò Agostino avanza un'ipotesi del tutto nuova, inaudita dalla filosofia antica, secondo la quale l'ordine conferito all'essere da Dio sarebbe stato turbato da un atto libero, contrario all'*ordo*; tale disordine non ha macchiato la perfezione di Dio che, essendo giusto, ha ricondotto l'uomo entro l'ordine attraverso la punizione del peccato (cfr. Cipriani 2022<sup>2</sup>: 110).

Alla luce di questa nuova ipotesi, l'ex retore sposta l'attenzione dalla *potestas* divina a quella umana poiché il fatto che l'ordine sia stato turbato da un atto dell'uomo implica che anche l'uomo sia detentore di un particolare potere sull'essere: la libertà. È secondo questa *potestas* che si decide il rapporto tra l'uomo e l'*ordo rerum*: si tratta della dinamica tra due libertà, ossia tra due forme di *potestas* (divina e umana). Da ciò scaturisce un grande problema, vale a dire la necessità di rinvenire un adeguato metodo o norma (*disciplina*) cui attenersi al fine di vivere conformemente all'*ordo rerum*. *Haec autem disciplina ipsa Dei lex est quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo, et vivendo custodiunt diligentius* (Agostino 1970: 326; PL 32: 1006): il metodo è la legge stessa di Dio, cui l'uomo può aderire in vista del suo bene. Ed è proprio secondo questa *lex divina* che l'uomo deve imparare ad esercitare il suo potere; coloro che si applicano a tale *disciplina*, afferma il Tagastense, *suos putent omnes, in quos sibi potestas data fuerit. Ita serviant ut eis dominari pudeat, ita dominantur ut eis servire delectet* (ibid.). Così come

sul piano cosmologico vi è una gerarchia di rapporti, anche nel contesto delle relazioni umane ad alcuni è *dato* (*data fuerit*) potere su altri. Questo significa che il potere presuppone un rapporto: esso non è condizione delle relazioni, viceversa, condizione trascendentale del potere è la relazione entro cui la *potestas* si trova legittimata e dove, di conseguenza, può essere esercitata. L'uso del verbo *pudeat* suggerisce, inoltre, che l'esercizio di tale potere – secondo la *disciplina-ipsa Dei lex* – non sia tale da trasformarsi in presunzione di possesso ma che, anzi, per poter essere libero esiga un rispetto, un certo pudore dinanzi alla libertà dell'altro. Per questo il potere, nell'ordine dell'*ipsa Dei lex* è diletto nel servire (*ut eis servire delectet*). Non si tratta, appena, di “fare del bene” o di essere generosi nei confronti degli uomini, al contrario, il servizio rappresenta l'atto per mezzo del quale l'uomo scopre il suo potere, ossia la possibilità che gli è offerta dal Creatore di partecipare alla cura dell'ordine. Il segno più evidente della *potestas divina*, infatti, sta nell'esistenza della libertà (*potestas*) dell'uomo; così si riconosce il vero potere dell'uomo dal fatto che anch'egli è in grado di riconoscere e rispettare la libertà dell'altro. Nell'evidenziare questo connotato della *potestas* umana, a nostro avviso, Agostino riesce bene a mettere in luce la logica dell'ordine: vi è un amore in virtù del quale tutto è retto e governato (*ordo amoris*). Secondo questo *logos* l'essere è dato ed ordinato da Dio, tanto è vero che *Ordo est quem si tenuerimus, perducet ad Deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad Deum* (ivi: 282; PL 32: 990). Ma aderire all'ordine non è cosa facile, giacché *homo sibi ipse est incognitus* (ivi: 256; PL 32: 979): egli non ha coscienza di sé, del proprio potere, in quanto «sebbene gli uomini s'impegnino a trattare il tutto secondo ragione anche nell'ambito delle cose illusorie, ignorano del tutto, salvo pochissimi, la natura e le proprietà della ragione» (ivi: 335; PL 32: 1009, abbiamo modificato la traduzione originale del Gentili. Cfr. ivi: 257; PL 32: 979). Nel dramma che rappresenta la relazione tra libertà, allora, è in questione addirittura lo statuto critico della ragione dinanzi all'interrogativo metafisico!

Ma come può essere superata quest'*impasse*? Solo «l'*auctoritas*», sostiene Agostino,

«può aprire la porta a tutti coloro che aspirano ad apprendere quali siano i beni grandi e misteriosi. Chi varca questa porta, osserva senza esitazione i precetti di una vita perfetta. Quando, grazie ad essi, sarà diventato docile, imparerà infine di quanta ragione fossero dotate quelle cose che ha conseguito prima dell'uso della ragione; che cos'è la stessa ragione che egli ormai, dopo aver vissuto nella culla dell'*auctoritas*, con costanza e capacità segue e intende» (ivi: 329; PL 32: 1007).

Si rende allora necessario un approfondimento della natura dell'*auctoritas* al fine di riscoprire il potere della *ratio*. L'autorità è divisa in divina ed umana (ibid.) ma, afferma Agostino, «vera, salda, somma è quella divina» (ibid., abbiamo modificato la traduzione del Gentili) che è possibile riconoscere in virtù dei segni peculiari che la caratterizzano:

*Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit et non teneri sensibus, quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum iubet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit et cur haec faciat et quam parvi pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementia et praeceptione naturam* (ivi: 331; PL 32: 1008).

L'autorità divina trascende ogni umana facoltà e, soprattutto, mostra all'uomo (*ostendit*) quanto si sia “abbassata” a suo beneficio (*se propter ipsum depresserit*) al fine di restituirlo alla dignità dell'intelletto (*ad intellectum iubet evolare*); in tal modo l'*auctoritas* divina dimostra altresì la vera natura del suo potere (*quanta hic possit*), in vista di quale scopo lo eserciti (*et cur haec faciat*) e quanto poco stimi quel medesimo potere (*et quam parvi pendat*)<sup>49</sup>, quanto poco, cioè, ne sia determinato: in altre parole, Dio è libero dal potere che ha sul mondo. Nell'ultimo passaggio del brano, infine, Agostino pone l'accento sulla corrispondenza tra tre peculiari segni e tre specifiche qualità o attributi dell'*auctoritas*. È *conveniente* (*oportet*) che Egli istruisca (*doceat*) l'uomo: 1) circa il Suo potere attraverso le opere che compie (*et factis potestatem suam*); 2) sulla Sua clemenza attraverso l'umiltà (*et humilitate clementia*) e 3) sulla Sua natura tramite la parola autorevole (*et praeceptione naturam*). In questa triplice corrispondenza ci sembra che Agostino porti a conclusione il ragionamento avviato poco prima a partire dalla *ipsa Dei lex*. Infatti, stando alle sue parole, il potere divino si manifesta nelle opere che Dio compie (creazione), vale a dire nell'istituzione dell'*ordo rerum* nel quale l'uomo è posto come soggetto libero: l'uomo è il “fatto” che manifesta il potere divino. Analogamente, l'*humilitas* manifesta la *clementia* propria dell'autorità divina, sicché non può darsi vero potere senza che ad esso corrisponda

---

<sup>49</sup>Non è facile tradurre questa espressione in lingua italiana lasciandone intatto il significato teoretico. Il Gentili traduce: «e il dominio che su esso [scil. sul mondo] esercita» (Agostino 1970: 331), ma non vi è corrispondenza semantica rispetto all'originale latino; il Catapano, invece, propone una traduzione più letterale: «e quanto poco le stimi [scil. le Sue opere]» (Agostino 2019: 409). Riteniamo che entrambe le soluzioni proposte dai traduttori italiani siano inadeguate nella misura in cui non riescono a restituire all'espressione il suo spessore speculativo. Ci sembra, infatti, che Agostino voglia evidenziare la libertà con cui l'*auctoritas divina* esercita il suo potere: Egli “stima” come poca cosa la sua potenza in ragione del fatto che non è determinato da essa. Il rapporto tra il divino e l'umano, cioè, non è regolato secondo la logica del dominio, bensì da una relazione che conferisce potere ai soggetti che la costituiscono.

un'apertura verso l'altro soggetto: l'*auctoritas* divina, quindi, è esercitata secondo una logica ricettiva e non impositiva. Infine, la natura divina dell'autorità si rivela nella sua capacità normativa (*praeceptio*).

Ora, *auctoritas* e *potestas*, vale a dire le due forme giuridiche del potere, sono primariamente di competenza di Dio, in quanto Egli è il Creatore dell'essere e il Padre dell'uomo; tuttavia, tale potere non si esaurisce nell'evidenziare la superiorità ontologica del divino rispetto all'umano, ma ha il suo carattere peculiare nell'essere esercitato in favore della creatura: esso assume la sua forma specifica nell'amore. Un amore che, però, non è un astratto concetto etico, anzi esso costituisce la più intima essenza del potere in quanto fondamento dell'ordine: è una categoria dell'essere. Il potere, per mezzo del quale Dio ha creato ed ordinato il cosmo, trova la sua legittimità nell'amore che ne costituisce la norma e la misura; pertanto la *potestas* divina si concretizza in un atto d'amore il cui destinatario (e beneficiario) è l'uomo. Per questo l'essere è retto secondo l'*ordo amoris*: esso è *dato*, è posto in virtù di un potere la cui intima natura è l'amore. Per analogia (*analogia entis*), l'uomo trova il suo compimento nel beneficiare di tale ordinamento, di qui il valore metodologico dell'ordine. Il potere divino, incarnandosi in una *auctoritas* – vale a dire in una persona, in un soggetto giuridico deputato ad esercitare concretamente il potere come *potestas*<sup>50</sup> – si rende oggetto di esperienza e si offre all'uomo come via-metodo di adesione all'*ordo amoris*. Non a caso Agostino parla di due forme di *auctoritas*: essa è divina ed umana. Certamente solo quella divina è assolutamente affidabile e benefica, ma ciò non toglie che vi sia un potere del tutto umano. Questo, *plerumque fallit* (Agostino 1970: 330; PL 32: 1008), ma ciononostante *in eis tamen iure videtur excellere* (ibid.): essa è giuridicamente istituita secondo l'ordine dell'essere, ragion per cui è secondo l'*auctoritas* divina che all'uomo è dato un potere che sia suo. Questa *auctoritas humana* è certamente inferiore a quella divina – ed è ad essa giuridicamente e metafisicamente ordinata – ma non per questo meno libera. In ciò sta il carattere oblativo del potere, dal quale è possibile altresì comprendere il concetto di *auctoritas* come facoltà di *augere*: l'esercizio del potere è ordinato all'accrescimento del bene di un altro soggetto. Agostino, in tal modo, restituisce all'Essere tutta la sua dignità di Bene, in quanto riconosce che l'*ordo rerum* non è determinato da una distinzione etica (bene-male), quanto piuttosto da una distinzione giuridica (*auctoritas* divina-*auctoritas* umana), in forza della

---

<sup>50</sup>La distinzione giuridica tra *auctoritas* e *potestas* risale al diritto romano di età classica: in maniera inevitabilmente schematica possiamo dire che, mentre l'*auctoritas* è potere in actu exercito, cioè il potere (proprio di un soggetto) di istituire il diritto, la *potestas* rappresenta piuttosto il potere decisionale; in questa sede non possiamo soffermarci ulteriormente su questo aspetto – che richiederebbe un'indagine apposita –, pertanto ci limitiamo a rimandare il lettore ad alcuni studi sull'argomento: Teja 1996: 73-82; Sordi 2000: passim; Fanizza 2004: 45-75; Valvo 2017: 77-86.

quale l'uomo e Dio sono in relazione tra loro in qualità di soggetti. L'*ordo amoris* è tale per cui esso può sussistere solo in virtù del rapporto tra queste due libertà incarnate dalla duplice flessione (*divina-humana*) dell'*auctoritas*: la *Christi auctoritate* – soggetto implicito del discorso agostiniano sull'*auctoritas divina* (cfr. Pacioni 1995: 108-109; Fidelibus 2017: 347-349; Cipriani 2022<sup>2</sup>: 112-113) – costituisce il punto sintetico di questo incontro e di questa dinamica<sup>51</sup>.

### ***III. Sintesi e prospettive***

Agostino ridiscute l'impianto tripartito della filosofia classica alla luce della sorprendente scoperta della *Christi auctoritate*:

In merito al problema logico, egli riprende la posizione scettica – nella sua duplice declinazione: accademica e porfiriana – e, assumendone il nucleo problematico, scopre in Cristo la sconvolgente possibilità di una Verità che si fa incontro all'uomo, superando l'incolmabile cesura, aprioristicamente assunta come normativa e necessaria dalla tradizione platonica (*nullus Deus miscetur homini*) – che separa ontologicamente Dio dall'uomo. In tal modo il Tagastense fa emergere un dato estremamente interessante: il problema della filosofia antica sta nell'aver concepito la Verità come una realtà costitutivamente priva di metodo, anzi, come una realtà il cui tratto peculiare è proprio questa strutturale mancanza di metodo. Una Verità così concepita, tuttavia, rimane inevitabilmente distante dall'uomo, giacché aprioristicamente si sottrae ad un'autentica possibilità di conoscenza. L'Intelletto divino (Cristo), invece, entra a pieno titolo nel cuore del problema gnoseologico – senza costituire un'ingerenza religiosa – proprio in virtù del fatto che è dotato di una sua propria autorità (*Christi auctoritate*), un potere che detiene in virtù della sua natura: Egli è il metodo (via) della Verità. Nell'autorità della Verità, dunque, la ragione viene ad essere riabilitata, per così dire, alla ricerca filosofica. Nello stesso tempo, nell'*auctoritas* della Verità, Agostino scopre che il vero potere della ragione non sta nella sua capacità dialettico-ascensiva, quanto piuttosto nella sua capacità di ricevere dalla Verità il metodo da seguire per pervenire alla *scientia*.

Sul piano etico il problema è costituito dall'interrogativo intorno alla reale possibilità, per l'uomo, di godere del Bene, cioè di essere felice. Il filosofo nordafricano, capitalizzando quanto acquisito per via logica nel *Contra Academicos*, mette in luce come la felicità non sia

---

<sup>51</sup>«L'*attrazione* del Padre non viola, dunque, la libertà perché opera attraverso l'amore. Ora l'amore, muovendo dal di dentro, secondo la natura stessa della volontà, non si oppone ma s'identifica con la libertà. È libero solo chi agisce per amore; per amore, non per timore: questo non allarga ma restringe gli sforzi della libertà. Infatti la libertà esclude il timore» (Trapè 1990: 144, corsivo nostro).



una condizione cui ascendere per via morale o ascetica, ma piuttosto una Misura da ricevere. Così se dal punto di vista gnoseologico Cristo si configura come la via di *conoscenza* della Verità, in campo etico Egli si presenta come via al *godimento* della Verità: *Christi auctoritate*, in questo contesto, designa perciò la possibilità di un rapporto che porta soddisfazione. Qui si accostano due diverse concezioni del potere: la prima è quella tipicamente classica, secondo la quale il potere dell'uomo risiederebbe nel binomio ragione-volontà, facoltà attraverso le quali l'uomo può pervenire con le sue forze intellettuali e morali alla virtù; la seconda è quella agostiniana, secondo la quale il potere è un attributo specifico del Bene che, offrendosi liberamente all'uomo, dà piena legittimità al potere del suo desiderio di felicità.

Infine, dal punto di vista fisico, Agostino sottopone ad una rigorosa critica le tre ipotesi (atomistica, stoica e neoplatonica) della filosofia classica circa il problema dell'*ordo rerum* e ne denuncia le derive irragionevoli e, ispirato dalla Rivelazione cristiana, elabora una diversa ipotesi esplicativa dell'esistenza del male in un cosmo creato e governato dalla *potestas* divina. L'esistenza del male non è qualcosa di scandaloso, né può far dubitare della paternità divina dell'ordine, anzi, proprio l'esistenza del male costituisce una straordinaria documentazione della *potestas* e dell'*auctoritas* proprie di Dio: il suo potere, infatti, non consiste nella forza del dominio, ma nella potenza di un amore in ragione del quale l'uomo è costituito soggetto libero (dotato cioè a sua volta di potere).

Il giudizio sui risultati qui conseguiti è compito che affidiamo al lettore, dal canto nostro ci limitiamo a precisare che la ricerca sul tema del potere nel pensiero di Agostino è opera tutta da fare e che ogni studioso che volesse applicarvi non potrebbe che fare un gesto meritorio. La nostra indagine, infatti, ci ha permesso di documentare che vi sono aspetti del pensiero agostiniano che, come terre vergini, aspettano solo di essere scoperti.

### **Riferimenti bibliografici**

Agostino. 1965. *Le Confessioni*. Roma. Trad. it. Carena, Carlo, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) vol. I

Agostino. 1970. *Dialoghi (Controversia accademica; La felicità; L'ordine; Soliloqui; L'immortalità dell'anima)*. Roma; Introduzione e trad. it. Gentili, Domenico, NBA vol. III/1

Agostino. 1987<sup>2</sup>. *La Trinità*. Roma. Trad. it. Beschin, Giuseppe, NBA vol. IV

Agostino. 1990<sup>2</sup>. *La città di Dio [Libri I-X]*. Roma. Trad. it. Gentili, Domenico, NBA vol. V/1

Agostino. 1991. *La città di Dio* [Libri XIX-XXII]. Roma. Trad. it. Gentili, Domenico, NBA vol. V/3

Agostino. 1994. *Le Ritrattazioni*. Roma; trad. it. Pizzani, Ubaldo; Introduzione di Madec, Goulven. NBA vol. II

Agostino. 1995. *La vera religione (Ottantatré questioni diverse-Le diverse questioni a Simpliciano-Le otto questioni di Dulcizio-Manuale sulla fede, speranza e carità-Il potere divinatorio dei demoni-La fede e le opere)*. Roma. Intr. part., trad. e note Ceriotti, G. – Alici, L. – Pieretti, A., NBA vol. VI/2

Agostino. 2019. *Tutti i Dialoghi*. Milano-Firenze; (cur.) Catapano, Giovanni

Alvarez Turienzo, S. 1986. *Qué philosophia practica Agustín en los “Diálogos” de Cassiciaco*. «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 13: 5-33.

Ar dovino, Adriano. 2021. “Di tutto dovrai fare esperienza”. *Annotazioni sul Poema di Parmenide*, in Caputo, A.- Illetterati, L. (cur.), *Tra passato e presente. Studi in onore di Ferruccio De Natale*. Milano: 15-47.

Aristotele. 2018. *Metafisica*. Milano-Firenze; trad. it. Reale, Giovanni

Balthasar, N.J.J. 1954. *La vie intérieure de Saint Augustin à Cassiciacum*. «Giornale di Metafisica» 9: 407-430

Von Balthasar, Hans Urs. 1962. *Herrlichkeit, vol. 2. Fächer der Stile: Klerikale Stile*. Einsiedeln; trad. it. Fiorillo, Michele. 2018<sup>3</sup>. *Gloria, vol. 2. Stili ecclesiastici*. Milano.

Bardy, Gustave. 1940. *Saint Augustin. L’homme et l’oeuvre*. Paris

Bardy, Gustave. 1947. *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*. Paris; trad. it. (cur.) Ruggeri, Giuseppe. 2015., *La conversione al cristianesimo durante i primi secoli*. Milano

Beatrice, Pier Franco. 1989. *Quosdam Platoniorum libros. The Platonic readings of Augustine in Milan*. «Vigiliae Christianae» 43: 248-281

Beatrice, Pier Franco. 1997. *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques*. «Kernos» 10: 39-56

Beer, David (ed.). 2017. *Cochrane, Charles N., Augustine and the problem of power. The Essays and Lectures of Charles Norris Cochrane*. Eugene

Beretta, Luigi. 1983. *Agostino e Cassiciaco*. Cassago

Bettetini, Maria. 1994. *Disordine e male nel “De ordine”*, in Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio (cur.), *Il mistero del male e la libertà possibile. Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 123-136

Bochet, Isabelle. 2002. *Potentia-Potestas*, in Mayer, Cornelius (ed.), *Augustinus Lexikon* vol. 4. Basel: 812-821

- Brown, Peter. 1967. *Augustine of Hippo. A biography*. Berkeley; trad. it. Fragnito, G. 2013<sup>2</sup>. *Agostino d'Ippona: una biografia*. Torino
- Brown, Peter. 1992. *Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire*. Madison-London; trad. it. Maniaci, M. 1995. *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*. Roma-Bari
- Brown, Peter. 1995. *Authority and the Sacred*. Cambridge; trad. it. Costamagna, M.C., 1996. *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*. Roma
- Catapano, Giovanni. 2001. *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafisici dal Contra Academicos al De uera religione*. Roma
- Catapano, Giovanni. 2006. *Quale scetticismo viene criticato da Agostino nel Contra Academicos?*. «*Quaestio*» 6: 1-13
- Catapano, Giovanni. 2001. *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*. Padova
- Cipriani, Nello. 1994. *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*. «*Augustinianum*» 34: 253-312
- Cipriani, Nello. 1996. *Dio nel pensiero di S. Agostino*, in AA.VV., *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* vol. 14: *Dio nei Padri della Chiesa*. Roma: 257-274
- Cipriani, Nello. 1997. *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*. «*Augustinianum*» 37: 113-146
- Cipriani, Nello. 1998. Lo schema dei tria vitia (voluptas, superbia, curiositas) nel De vera religione. Antropologia soggiacente e fonti. «*Augustinianum*» 38: 157-195
- Cipriani, Nello. 2022<sup>2</sup>. *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura*. Firenze
- Cochrane, Charles Norris. 1949. *Christianity and Classical Culture*. New York; trad. it. Gallino Michels, Davide. 1969. *Cristianesimo e cultura classica*. Bologna
- Conti, Riccardo Ruggero. 2021. «*Verum itaque dictum est non purgari hominem nisi principio*». *La chrêsis agostiniana nella polemica con i platonici nel contesto del De civitate Dei (VIII-X)*. «*Nuovo Meridionalismo Studi*» (NMS) VII/13: 15-43
- Courcelle, Pierre. 1972. *Verissima philosophia*, in Fontaine, J.-Kannengiesser, C. (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*. Paris: 653-659
- Cristiani, Marta. 1995. *La responsabilità negata. Il senso dell'esperienza manichea*, in Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio (cur.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana*. Roma: 19-27
- Curley Augustine, J. 1996. *Augustine's Critique of Skepticism. A Study of "Contra Academicos"*. New York-Bern

- Cutino, Michele. 1994. *Scetticismo e anticristianesimo nei «Dialoghi» di Agostino.* «Orpheus» 15: 46-75
- Cutino, Michele. 1994. *I Dialoghi di Agostino dinanzi al De regressu animae di Porfirio.* «Recherches Augustiniennes et Patristiques»: 41-74
- Cutino, Michele. 1997. “Perlegi totum intentissime atque cautissime” (C. Acad. 2, 2, 5). «Helmantica» 48: 365-374
- Cutino, Michele. 1998. *Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialoghi di Agostino.* «Revue des Études Augustiniennes» 44: 77-100
- Doignon, Jean. 1979. *Points litigieux dans la tradition du texte du “De ordine” (Livre II) de saint Augustin.* «Revue des Études Augustiniennes» 25: 230-244
- Doignon, Jean. 1981. *Leçons méconnues et exégèse du teste du “Contra Academicos” de Saint Augustin.* «Revue des Études Augustiniennes» 27: 67-84
- Doignon, Jean. 1987. *Le De ordine, son déroulement, ses thèmes,* in AA.VV., *L’opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio.* Palermo: 113-150
- Doignon, Jean. 1993. *Allégories du retour dans le “Contra Academicos” de Saint Augustin.* «Latomus» 52: 860-867
- Doignon, Jean. 1995. *“Vie heureuse” et perfection. Variantes philosophiques dans l’unisson d’Augustin et de Monique à la fin de De beata vita.* «Revue des Études Augustiniennes» 61: 309-314
- Doignon, Jean. 1995. *Docentibus esse cedendum (Beat. vit. 1, 4): le jeune Augustin en quête d’une auctoritas.* «Philologus» 139: 324-328
- Fanizza, Lucia. 2004. *Autorità e diritto. L’esempio di Augusto.* Roma
- Ferri, Riccardo. 1998. *Mens, ratio e intellectus nei primi dialoghi di Agostino.* «Augustinianum» 38: 121-156
- Fidelibus, Giuseppe. 2006. *Mysterium: rilevanze filosofiche nella polemica contra paganos,* in Mazzanti, Angela Maria (cur.), *Il volto del Mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica.* Castel Bolognese: 237-283
- Fidelibus, Giuseppe. 2011. *All’origine filosofica dell’obiezione pagana. Un contributo di Agostino nella polemica contra paganos,* in Cerutti, Maria Vittoria (cur.), *Auctoritas. Mondo tardoantico e riflessi contemporanei.* Siena: 121-139
- Fidelibus, Giuseppe. 2017. *Potestas. Statuto critico e crisi della ragione nei Dialoghi di Sant’Agostino,* in Mazzanti, Angela Maria-Vigorelli, Ilaria (cur.), *Krisis e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei.* Roma: 331-352

- Fidelibus, Giuseppe. 2022<sup>2</sup>. *Ragione, religione, città. Una rilettura filosofica del libro VIII del De civitate Dei di Sant'Agostino*. Soveria Mannelli
- Flasch, Kurt. 1980. *Augustinus. Einführung in sein Denken*. Reclam; trad. it. Tugnoli, C. 1983. *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*. Bologna
- Van Fleteren, Frederick. 1973. *Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St. Augustine*. «*Augustinian Studies*» 4: 33-71
- Gilson, Étienne. 1943<sup>2</sup>. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris; trad. it. Venanzi, Vincenzo. 2020<sup>2</sup>. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*. Bologna
- Gilson, Étienne. 1935. *Le réalisme methodique*. Paris; trad. it. Livi, Antonio. 2016<sup>2</sup>. *Il realismo, metodo della filosofia*. Roma
- Gnilka, Christian. 1984; 2012<sup>2</sup>. Chrêsis I. *Der Begriff des rechten Gebrauchs*. Basel; trad. it. (cur.) S.C. Calzascia. 2020. *Chrêsis il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*. Brescia
- Gnilka, Christian. 1993. Chrêsis II. *Kultur und Conversion*. Basel
- Gnilka, Christian. Chrêsis IX. *Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben*. Basel
- Guardini, Romano. 1950. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung; Die Macht. Versuch einer Wegweisung*. Basel-Wurzburg; trad. it. Paronetto Valier, M. 2022<sup>13</sup>. *La fine dell'epoca moderna-Il potere*. Brescia
- Guardini, Romano. 1989. *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*. Mainz; trad. it. Faleschini, Valeria. 2022. *La conversione di sant'Agostino*. Brescia
- Harding, B. 2003. *Skepticism, Illumination and Christianity in Augustine's "Contra Academicos"*. «*Augustinian Studies*» 34: 197-212
- Harding, B. 2006. *Epistemology and Eudaimonism in Augustine's "Contra Academicos"*. «*Augustinian Studies*» 37: 247-271
- Holte, Ragnar. 1962. *Béatitude et sagesse. Le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris
- Hubner, W. 1987. *Der ordo der Realien in Augustinus Frühdialog De ordine*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 33: 23-48
- De Labriolle, Pierre. 1934. *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne de I<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*. Paris
- Löhner, M. 1955. *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln-Zürich-Köln
- Lütcke, Karl-Heinrich. 1996. *Auctoritas*, in Mayer, Cornelius (ed.), *Augustinus Lexikon* vol. 1. Basel: 498-509

- Madec, Goulven. 1962. *Connaissance de Dieu et action de grâces Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin*. «*Recherches Augustiniennes et Patristiques*» 2: 273-309
- Madec, Goulven. 1970. *A propos d'une traduction de "De ordine" II, 5, 16*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 16: 179-186
- Madec, Goulven. 1971. *Pour l'interprétation de Contra Academicos II, II, 5*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 17: 322-328
- Madec, Goulven. 1975. *Christus scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinien*. «*Recherches Augustiniennes et Patristiques*» 10: 77-85
- Madec, Goulven. 1986. *L'historicité des Dialogues de Cassiciacum*. «*Revue des Études Augustiniennes*» 32: 207-231
- Madec, Goulven. 1987. *Le milieu Milanais. Philosophie et christianisme*. «*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*» 88/3-4: 194-205
- Madec, Goulven. 1989. *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*. Paris; trad. it. (cur.) Lettieri, Gaetano – Leoni, Stefano. 1993. *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*. Roma
- Madec, Goulven. 1994. *Petites études augustiniennes*. Paris
- Madec, Goulven. 1996. *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*. Paris
- Mandouze, André. 1968. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris
- Marrou, Henri-Irénée. 1971. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris; trad. it. Cassola, Mimmi. 2016<sup>2</sup>. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Milano
- Mondin, Battista. 1988. *Il pensiero di Agostino, filosofia, teologia, cultura*. Roma
- Pacioni, Virgilio. 1994. *La Provvidenza divina e il male nella storia: a proposito di un testo controverso, De ordine I, 1, 2*, in (cur.) Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio, *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 137-148
- Pacioni, Virgilio. 1995. *Auctoritas e ratio: la via alla vera libertà*, in (cur.) Alici, Luigi-Piccolomini, Remo-Pieretti, Antonio, *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana*. Roma: 81-109
- Pacioni, Virgilio. 1996. *L'unità teoretica del De ordine di S. Agostino*. Roma
- Pacioni Virgilio, 2004, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*. Milano
- Parmenide. 1990. *Poema sulla Natura*. Milano; trad. it. Reale, Giovanni, *Commentario filosofico* a cura di Ruggiu, Luigi

Pépin, Jean. 1956. *Univers dyonisien et univers augustinien*. «Recherches de philosophie» 2: 179-224

Pincherle, Alberto. 1984. *Vita di Sant'Agostino*. Roma-Bari

Pizzani, Ubaldo. 1994. *Il problema del male dal De ordine al De musica*, in Alici-Piccolomini-Pieretti (cur.), *Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 81-98

Pizzolato, Luigi Franco. 1987. *Il De beata vita o la possibile felicità nel tempo*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino...* Palermo: 31-112

Platone. 2019. *La Repubblica*. Milano-Firenze; trad. it. Radice, Roberto

Platone, 2020, *Fedone*. Milano-Firenze; trad. it. Reale, Giovanni

Platone. 2020. *Simposio*. Milano-Firenze; trad. it. Reale, Giovanni

Plotino. 2017. *Enneadi* (2 voll.). Milano; trad. it. Girgenti, Giuseppe-Reale, Giovanni

Przywara, Erich. 1933. *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. München; trad. it. Cevasco, Paolo. 2007. *Agostino inForma l'Occidente*. Milano

Ratzinger, Joseph. 1971. *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*. Salzburg-München; trad. it. Colombi, Giulio. 2009. *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*. Brescia

Ratzinger, Joseph. 2011-2012. *Jesus von Nazareth. Band II – Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*; Milano-Città del Vaticano; trad. it. Stampa, I. 2011-2012. *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*. Milano-Città del Vaticano

Reale, Giovanni. 1987. *Agostino e il Contra Academicos*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino...* Palermo: 1-30

Ripanti, Graziano. 1994. *Ermeneutica del male*, in Alici-Piccolomini-Pieretti (cur.), *Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 99-107

Du Roy, Olivier. 1966. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris

Sciaccia, Michele Federico. 1948. *Sant'Agostino: la vita e l'opera; il pensiero; l'itinerario della mente*. Brescia

Sciuto, Italo. 1994. *L'ordine del male*, in *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 109-122

Solignac, Aimé. 1957. *Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début De ordine de saint Augustin*. «Archives de philosophie» 20: 446-465

Solignac, Aimé. 1988. *Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino*, in AA.VV., *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle Terre di Ambrogio*. Palermo: 43-56

Sordi, Marta (cur.). 1991. *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*. Roma

Sordi, Marta. 2000. *L'impero romano-cristiano al tempo di Ambrogio*. Milano

Sordi, Marta. 2020<sup>3</sup>. *I cristiani e l'impero romano*. Milano

Teja, Ramon. 1996. *Auctoritas versus potestas: el liderazgo social de los obispos en la sociedad tardoantigua*, in AA.VV., *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Vol. I Parte Generale*. Roma: 73-82

Theiler, W. 1966. *Forschungen zum Neoplatonismus*. Berlin

Trapè, Agostino. 1976. *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*. Fossano

Trapè, Agostino. 1990. *S. Agostino: introduzione alla dottrina della grazia; vol. II: Grazia e libertà*. Roma

Trout, Dennis. 1988. *Augustine at Cassiciacum: otium honestum and the social dimension of conversion*. «*Vigiliae Christianae*» 42: 132-146

Valvo, Alfredo. 2017. *Crisi e legittimità a Roma*, in Mazzanti, Angela Maria-Vigorelli, Ilaria (cur.), *Krisis e cambiamento in età tardoantica. Riflessi contemporanei*. Roma: 77-86