

Potere della ragione e ragioni del potere II.

Potestas nei Soliloquia e nel De immortalitate animae*

Power of reason and reasons of power II

Potestas in Soliloquia and in De immortalitate animae

Di Riccardo Ruggero Conti

Abstract: Proseguendo il lavoro di ricerca avviato sul tema del potere nella filosofia di Sant'Agostino, in questa ricerca si mettono a tema le ultime due opere scritte dal neoconvertito prima di ricevere il battesimo: i *Soliloquia* e il *De immortalitate animae*. In particolare, l'indagine intende evidenziare il carattere teoretico della riflessione agostiniana sul potere e di conseguenza, il valore ed il senso che tale concetto assume nell'economia speculativa del pensatore di Tagaste.

Abstract: Continuing the work started about power in St. Augustine's philosophy, this research focuses on the two last works written by the new convert before receiving baptism: the *Soliloquia* and *De immortalitate animae*. In particular, the investigation intends to highlight the theoretical character of Augustinian reflection on power and, consequently, the value and meaning that this concept takes on in the speculative economy of the thinker from Tagaste.

Parole chiave: Agostino (Sant') - antropologia - metafisica - *potestas*

Key words: anthropology - Augustine (St.) - metaphysics - *potestas*

Inquietum est cor nostrum,
donec requiescat in te. (Conf. I, 1, 1)
*Alla memoria di Nello Cipriani OSA,
con immensa gratitudine e riconoscenza.*

1. Premessa metodologica

Il potere (*potestas*) non sembrerebbe occupare un posto di rilievo nell'economia speculativa di Agostino, eppure, il termine ricorre nelle sue numerosissime opere per più di tremila volte (Bochet 1996-2002: 816), occupando uno spazio che, senza ombra di dubbio, può essere ritenuto considerevole. A questo dato di natura meramente quantitativa, si potrebbe aggiungere un altro elemento connotato in senso genuinamente qualitativo. In un recente studio (cfr. Conti 2023: 34-73), prendendo le mosse dalle provocanti *Lectures* agostiniane di Charles N. Cochrane (Cochrane 2017: 26-102)¹ – ove l'autore espone la tesi secondo cui vi sarebbero, in Agostino, tracce di *an original and distinctively Christian philosophy of power* (ivi: 32) –, abbiamo cercato di verificare l'esistenza di una tale “filosofia del potere” a partire dallo studio delle primissime opere del Tagastense: i *Dialogi* di Cassiciaco. Sebbene quella ricerca non fosse esaustiva, ci ha egualmente permesso di scoprire alcune importanti tracce del valore che la categoria del potere assume nel pensiero del giovane neoconvertito, impegnato in un serrato confronto con l'impianto epistemologico della filosofia antica², tripartito in logica (*Contra Academicos*), etica (*De beata vita*) e fisica (*De ordine*). Nella fattispecie, il tema del potere (nella duplice forma dell'*auctoritas* e della *potestas*), si affaccia in queste prime opere per significare: 1) il connotato normativo della Verità nel suo essere detentrica di *auctoritas*³; 2) la qualità del Bene in virtù della quale viene legittimato il desiderio di felicità dell'essere umano: l'*auctoritas* di Cristo si configura come “garante” della legittimità della *vis appetitiva* dell'uomo e, soprattutto, costituisce l'autentica possibilità di soddisfazione di questo originario desiderio⁴; 3) il principio costitutivo dell'*ordo rerum*: l'essere si svela come lo spazio entro il quale Dio esercita la propria divina *potestas*, il cui portato più autentico si identifica con

*Per le citazioni delle opere di Sant'Agostino facciamo riferimento, per i *Soliloquia* ed il *De immortalitate animae*, al vol. LXXXIX dello CSEL (pp. 1-128); per i *Dialogi* facciamo riferimento al vol. XXIX del CC (pp. 1-137). Per le *Retractationes* seguiamo il vol. LVII del CC (pp. 5-143). Per le altre citazioni agostiniane rimandiamo ai Riferimenti bibliografici in coda al testo. La traduzione in lingua italiana dei testi originali in latino è sempre nostra, salvo diversa indicazione.

¹ Cfr. Conti 2023: 34-38.

² Cfr. Conti 2023: 42-45.

³ Cfr. Conti 2023: 45-55.

⁴ Cfr. Conti 2023: 55-59.

l'esistenza di una *potestas* umana⁵. Il punto sintetico di questa triplice declinazione del concetto di potere viene ad identificarsi con la *Christi auctoritate* (Augustinus 1970: 61)⁶. Da ciò scaturiscono alcune conseguenze che, data la particolare natura propedeutico-metodologica dei *Dialogi*, risultano essere di fondamentale importanza per comprendere il pensiero di Agostino nelle opere successive – e, in modo particolare, nei *Soliloquia* e nel *De immortalitate animae*.

In primo luogo, il concetto di potere assume una conformazione preminentemente giuridico-relazionale, ossia esso serve ad indicare l'esistenza e l'ordine di un rapporto tra soggetti (Dio-uomo) legati, di volta in volta, dall'esigenza di verità (*Contra Academicos* = logica), di bene (*De beata vita* = etica) e di libertà (*De ordine* = meta-fisica) che sono la cifra più emblematica della natura umana (in quanto rivelative della sua razionalità)⁷. L'uomo è quindi *essenzialmente* coinvolto in questo rapporto ma, insieme, vi è anche *drammaticamente* convocato proprio dall'esperienza del *verum*, del *bonum* e del *pulchrum* (come bellezza del mondo intesa nella sua valenza propriamente metafisica). In questo orizzonte relazionale la Verità, il Bene e la Libertà (carattere essenziale, costitutivo, di un mondo creato da Dio⁸) rappresentano il motivo ed il movente del rapporto stesso tra due soggetti. Si intrecciano così, istanze oggettive – vale a dire gli *appetita* che determinano la natura umana in quanto umana – ed istanze soggettive⁹ – vale a dire l'esperienza di mendicanza e di domanda, tipicamente umana, rispetto alla *res* divina.

In secondo luogo, proprio nella mescolanza di queste diverse istanze, viene ad esplicitarsi il peso epistemologico che la categoria del potere assume nella rilettura agostiniana della triplice flessione della filosofia classica e di conseguenza, il valore che essa ricopre sotto il profilo teoretico nel determinare l'ordine della riflessione agostiniana. Il potere, nella forma della *Christi auctoritate*, assume un ruolo dirimente in questo contesto nella misura in cui Agostino sorprende la pertinenza dell'*auctoritas-potestas* di Cristo al cospetto delle esigenze della *ratio* e, dunque, scorge in questo potere un fattore imprevedibile ed inaspettato in grado di sollevare

⁵ Cfr. Conti 2023: 59-65.

⁶ Cfr. Conti 2023: 65-66.

⁷ Sull'uomo come soggetto di *appetitus* e sulla dottrina antropologica di Agostino si vedano, soprattutto, gli innovativi studi di Nello Cipriani: Cipriani 1996: 369-400; Cipriani 1998: 157-195; Cipriani 2000: 203-224; Cipriani 2010: 445-462; Cipriani 2021: 103-135; questi ed altri studi del Cipriani, relativi alla dottrina antropologica di Agostino, di recente sono stati raccolti e pubblicati in volume: Cipriani 2024. Cfr. Pacioni 1996; Pacioni 2004; Fidelibus 2022: 21-36; Conti 2022: 223-256; Pacioni 2023.

⁸ È quanto emerge da *De ordine* II, 7, 24: «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» (Augustinus 1970a: 120). Su questo tema cfr. Ratzinger 2005²⁵: 147.

⁹ Ci preme sottolineare che il termine “soggettivo” non ha qui da intendersi come meramente contrapposto ad “oggettivo”; non carichiamo l'espressione, di un'arbitrarietà soggettivistica. Piuttosto intendiamo indicare la valenza del ruolo dell'uomo come soggetto rispetto alla dimensione dell'esperienza, pur personale, che vive.

la ragione umana dall'abisso delle aporie del pensiero classico. Torna così in primo piano la forma giuridica del concetto di potere. Il potere e l'autorità, proprie della Persona Divina, rappresentano la condizione necessaria e sufficiente alla riabilitazione della ragione umana al proprio esercizio critico: quel vero, quel bene e quella bellezza che l'uomo naturalmente desidera conoscere, si offrono ora alla *ricettività* del pensiero trovando in Cristo la loro origine ultima ed il loro fondamento (ossia la propria solida stabilità). Il carattere giuridico si evidenzia nella strutturale dualità di soggetti – Dio e uomo – che dà forma e vita alla relazione conoscitiva.

Sulla scorta di queste acquisizioni, sarà ora necessario proseguire la ricerca prendendo in esame gli ultimi due scritti cassiacensi: *Soliloquia* e *De immortalitate animae*.

2. *Soliloquia: Deum et animam scire cupio [...] Nihil omnino*¹⁰

I *Soliloquia* rappresentano il primo passo di Agostino sulla strada *della* Sapienza. Egli nelle *Retractationes* dichiara:

«Nel frattempo scrissi anche due volumi, secondo il mio amore per lo studio e la ricerca razionale della verità (*secundum studium meum et amorem ratione indagandae veritatis*), circa quelle cose che massimamente desideravo conoscere (*de his rebus quas maxime scire cupiebam*); l'ho fatto interrogandomi e rispondendo, quasi fossimo in due – io e la ragione – mentre ero da solo. Da qui il titolo *Soliloqui*» (Augustinus 1984: 13-14);

marcando in tal modo la differenza tra il lavoro svolto nelle opere coeve – ma precedenti dal punto di vista metodologico. Se nei *Dialogi* si manifesta la necessità di un orientamento critico della ragione, traducendosi nell'esigenza di riformulare l'impianto epistemologico della filosofia, qui, invece, il Tagastense si appresta a cominciare un "corpo a corpo" con la ragione – la sua ragione! – proprio a partire dall'*ordo studiorum* esplicitato nei capitoli conclusivi del libro II del *De ordine*¹¹. L'opera è incompleta (*imperfectus remansit*)¹², tuttavia, il testo dei

¹⁰ Per un'introduzione generale all'opera si vedano: Gentili 1970: VII-XLIV e 369-387; Watson 1990: 165-197; Simonetti 2016: XI-XXVIII; Catapano 2019: LXXI-LXXVII; Cipriani 2022²: 119-126. Per l'approfondimento di alcune questioni particolari: Oroz Reta 1987: 151-178; Doucet 1990: 91-119; Doucet 1991: 33-50; Doucet 1993: 109-128; Cary 2000; Lane Fox 2006: 173-190; Uhle 2010: 223-228; Simonetti 2016: 125-152; Tornau 2017: 319-354; Trego 2017: 711-731.

¹¹ Questo legame strutturale tra il *De ordine* e i *Soliloquia* non è sempre stato sottolineato dalla critica (cfr. Gentili 1970: 369-381; Oroz Reta 1987: 151-178; Tornau 2017: 319-354); di recente, tuttavia, vi è stato chi ha colto il nesso tra le due opere, mettendo altresì in risalto l'importanza del *De ordine* per una retta comprensione dei *Soliloquia*: cfr. Pacioni 1996: 316-330; Cipriani 2022²: 120.

¹² L'opera, secondo l'intento dell'autore, sarebbe dovuta essere composta da tre libri (cfr. Augustinus 1984: 16). Il terzo libro, per quanto non sia stato scritto nella sua forma completa e definitiva, è però tracciato nelle sue linee essenziali nel *De immortalitate animae* che, per l'appunto, non è altro che un *commonitorium*, vale a dire un promemoria compilato *propter Soliloquia terminanda* (ibid.).

Soliloquia si configura come un'opera ben concepita e strutturata in maniera rigorosa (cfr. Marrou 2016²: 266-267; Oroz Reta 1987: 151-152; Cipriani 2022²: 120). Tanto è vero che già nel primo dei due libri di cui è composta l'opera vengono raggiunte delle conclusioni non indifferenti: 1) quali siano le condizioni che permettono all'uomo di attendere in maniera feconda e genuina al filosofare; 2) nella ricerca della sapienza è coinvolta la *mens*¹³ e non il senso del corpo (*per corporalia ad incorporalia*); 3) il "vero essere" è immortale (Augustinus 1984: 14). Si tratta di tre punti che già nelle opere precedenti sono stati toccati e che richiamano la tradizione platonica, quella medesima tradizione di pensiero che nei *Dialogi* viene messa in crisi nei suoi presupposti sia epistemologici che ontologici. Ora, come dichiarato dallo stesso Agostino, l'obiettivo dell'opera è quello di pervenire alla conoscenza di Dio e dell'anima¹⁴: *Deum et animam scire cupio* (Augustinus 1986: 11). Tutta la filosofia di Agostino, nel suo nucleo essenziale, non è altro che il tentativo di comprendere queste due nature al fine di scoprire i nessi che le legano ed avere intelligenza delle relazioni che esse intrattengono reciprocamente¹⁵.

L'opera si apre con un breve esordio (Augustinus 1986: 3-4) al quale segue una lunghissima preghiera con cui Agostino si rivolge a Dio (ivi: 4-11)¹⁶ invocando il Suo aiuto per condurre

¹³ Nel linguaggio agostiniano, com'è noto, per *mens* si intende la facoltà superiore dell'anima ragionevole cui spettano la *ratio* e l'*intellectus*: la prima (*ratio*) è «il movimento con il quale il pensiero (*mens*) passa dall'una all'altra delle sue conoscenze per associarle o dissociarle» (Gilson 2020: 61 n. 1; cfr. Augustinus 1970: 124), perciò è la *vis* che, rettamente esercitata, «fonda la scienza, rende possibili giudizi veri, costruisce il discorso» (Pacioni 2004: 103); il secondo (*intellectus*) rappresenta la parte più eccellente della *mens* giacché attraverso l'intelletto l'uomo intuisce le realtà intelligibili: è «visione interiore, con cui il pensiero percepisce la verità che la luce divina gli scopre» (Gilson 2020: 62 n. 1). Cfr. Pacioni 2004: 103-104.

¹⁴ Cioè dell'uomo. Sulla complessità del termine *anima/animus* in Agostino si vedano, innanzitutto, la voce *Anima, animus* dell'*Augustinus Lexikon* (O'Daly 1986-1994: 315-340) e anche la nota esplicativa del Gilson (Gilson 2020: 61 n. 1).

¹⁵ Un acuto studioso del pensiero del Tagastense ha opportunamente rilevato come Agostino abbia introdotto – a partire già dai suoi primissimi scritti – un «mutamento di prospettiva rispetto alla filosofia classica» (Pacioni 2004: 69): i filosofi antichi si interrogavano, primariamente, intorno alla natura dell'essere (inteso come φύσις prima ancora che come εὖν o οὐσία); per Agostino, invece, il termine *a quo* del filosofare è una coppia di soggetti in relazione, rispetto ai quali il problema ontologico *strictu sensu* rappresenta semplicemente il termine *ad quem* dell'itinerario filosofico, configurandosi come teoresi volta ad individuare e comprendere – per quanto possibile – le dinamiche che determinano tale relazione e la logica che vi sottende (Pacioni 2004: 69-70; cfr. Augustinus 1970: 133).

¹⁶ Sul contenuto e sul valore filosofico-teologico di questa preghiera la critica si è espressa a più riprese, avanzando tesi tra loro non sempre concordanti. Vi è chi, come il Du Roy (Du Roy 1966: 196-206) ha ritenuto che «le plan d'ensemble de la prière est trinitaire» (ivi: 196; cfr. Mandouze 1968: 531-536); il Doignon (Doignon 1987: 85-105), al contrario, rigettando la lettura trinitaria ha inteso la preghiera di Agostino in senso neoplatonico: «Un discours néo-platonicien sur Dieu, une discrète introspection sur les traces d'errements passés, des postulats reflétant une éthique stoïcisante, tels sont les axes majeurs de la prière des *Soliloquia*» (ivi: 105; una lettura analoga, ma più marcatamente neoplatonica è stata suggerita dal Gentili 1970: 369-370; allo stesso modo Watson 1990: 165-166). Una posizione mediana sembra essere stata assunta da Oroz Reta (Oroz Reta 1987: 153-155), secondo il quale «el espíritu que anima esta plegaria, es personal y absolutamente cristiano. El Dio de Agustín, en esta plegaria inicial, es el Dios de santa Mònica, el Dios de Ambrosio, el Dios de la Iglesia catòlica y de la comunidad orante de Mìlan. En este sentido non es difícil descubrir fórmulas trinitarias, aunque a veces encubiertas bajo conceptos platònicos o más bien neoplatònicos» (ivi: 153). Più di recente il Doucet (Doucet 1990: 91-119)

rettamente la ricerca (*praesta mihi primum ut te bene rogem, deinde ut me agam dignum quem liberes, postremo ut liberes*)¹⁷, confessando il suo amore per Lui ed il desiderio di appartenere Gli (*Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum, quia tu solis iuste dominaris; tui iuris esse cupio*)¹⁸. Dopo la preghiera inizia il dialogo tra Agostino [A] e la *ratio* [R].

Stabilito che i soli oggetti della ricerca sono Dio e l'anima e che essi sono oggetto della sola conoscenza razionale (Augustinus 1986: 11-19), si pongono immediatamente due problemi: 1) stabilire in che modo si debba conoscere Dio affinché tale *scientia* sia soddisfacente¹⁹; 2) l'individuazione ed il conseguimento delle condizioni che rendono possibile tale conoscenza, la prima delle quali è la purificazione, che avviene ad opera della fede, della speranza e della carità (Augustinus 1986: 19-24)²⁰. A questa prima indagine fa seguito un esame di coscienza (Augustinus 1986: 24-36), attraverso il quale la *ratio* cerca di aiutare il neoconvertito a fare chiarezza sulla sua condizione attuale rispetto all'obiettivo che si è preposto. Il primo libro si chiude (Augustinus 1986: 36-44) con l'indicazione circa la necessità di fuggire la realtà sensibile (ivi: 37)²¹ e con l'incoraggiamento della ragione, che fa notare ad Agostino che «quella Bellezza

ha suggerito un'impostazione filosofico-cristologica (ivi: 118-119) in cui la figura di Cristo appare come il punto di raccordo tra l'impostazione trinitaria e la ricerca filosofica.

Da parte nostra riteniamo, in accordo con il Doucet (ibid.) ed il Simonetti (Simonetti 2016: XIV) che la preghiera iniziale dei *Soliloquia* sia l'invocazione di un uomo cristiano che nell'atto stesso del pregare scopre e desidera scoprire il volto del Dio stesso a cui si rivolge: in questo dettaglio risiede l'intero valore filosofico del testo con cui si apre l'opera.

¹⁷ Augustinus 1986: 4.

¹⁸ Augustinus 1986: 9.

¹⁹ [R] spiega in che modo, se ti si mostrasse Dio, tu possa dire: “è soddisfacente” (*‘sat est’*) (Augustinus 1986: 11). Non si tratta allora di conseguire una conoscenza scientificamente accurata della natura divina; piuttosto il taglio che la *ratio* conferisce alla questione “Dio” è da leggere in termini di soddisfazione. La serietà di tale puntualizzazione risiede esattamente nel fatto che questa venga fatta dalla ragione. Essa pone una condizione fondamentale alla ricerca di Agostino: la conoscenza che si intende raggiungere non solo deve essere vera ma deve essere latrice di soddisfazione. Una conoscenza – foss'anche la conoscenza di Dio! – che non fosse portatrice di soddisfazione (*plenitudo*) non sarebbe conforme alle esigenze della ragione: «questa è la vera e perfetta virtù: la ragione che perviene al suo fine, il conseguimento della beatitudine» (Augustinus 1986: 21).

²⁰ Tra gli studiosi vi è chi ha erroneamente ritenuto che l'«elevazione ascetico-mistica si compie attraverso tre gradi: la purificazione, la contemplazione, la visione. Essa si ottiene soltanto per la mediazione di fede, speranza, carità, non intese secondo la tradizione cristiana, ma secondo quella neoplatonica» (Gentili 1970: 370; cfr. Porfirio 2006: 75). Che non sia questa la posizione di Agostino è evidente, non soltanto in virtù della logica che domina il dialogo tra Agostino e la ragione e dagli impliciti riferimenti alla Scrittura che essa contiene (*Caritati vero non solum nihil detrahetur, sed addetur etiam plurimum*; Augustinus 1986: 22, che riprende *1Cor* 13, 12-13), ma soprattutto lo si evince dal fatto che la posizione porfiriana non è riconducibile al pensiero agostiniano sulle tre virtù teologali. Agostino *chiede* a Dio le virtù di cui *riconosce* di avere bisogno; Porfirio indica la virtù come *conditio sine qua* non è possibile pervenire alla conoscenza. Il primo domanda, il secondo prescrive: nell'un caso l'unico a priori della teoresi è l'adeguazione ad un metodo di conoscenza dettato dall'oggetto, cioè reso disponibile da un Altro; nel secondo, invece, l'unico a priori è il conseguimento etico della virtù della fede. Sul concetto porfiriano di fede si veda YARZA 2012: 67-91.

²¹ Agostino stesso ci preserva da qualsiasi forzatura ermeneutica in senso dualistico neoplatonico, giacché nelle *Retractiones* afferma: «Ciò che ivi è detto: *Bisogna fuggire dalla realtà sensibile*, non va inteso nel senso in cui anche il falso filosofo Porfirio (*ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam*) ha affermato che “bisogna fuggire ogni corpo”» (Augustinus 1984: 15).

sa quando mostrarsi» (ivi: 38): la conoscenza di Dio non è rimessa soltanto alle capacità intellettuali del discente ma ha, innanzitutto, nell’iniziativa di Dio stesso la sua scaturigine. Tuttavia, il tormento di Agostino è tale (ivi: 39) che la *ratio* comunica al gemente filosofo che il *Medicus* (Dio) ha pietà del suo affanno e che, quindi, essa è spinta da Lui a condurlo un po’ più innanzi sul cammino della Sapienza²². Così viene avviato un breve dialogo sul tema della verità: come si potrebbe conoscere Dio senza conoscere la verità? (cfr. ivi: 40). Dopo aver distinto la verità dal vero – essendo la prima il fondamento e la ragion d’essere del secondo (ivi: 41-42) – la ragione può condurre più sicuramente Agostino, mostrandogli che la verità non si esaurisce nella realtà sensibile che, in quanto vera, non si identifica con la *veritas* ma ne è piuttosto un effetto ed una traccia. Ne consegue che la verità:

[R] «Certamente non è nelle cose mortali. Ciò che è non può permanere (nell’essere) se non permane ciò in cui esso è (*si non maneat illud in quo est*²³); poc’anzi è stato concesso che la verità permane anche quando le cose vere periscono. La verità non è dunque nelle cose mortali. La verità, però, esiste ed è in qualche luogo. Pertanto le cose immortali sono (esistono). Non c’è vero nel quale non risieda la verità (*Nihil autem verum, in quo veritas non est*). Ne consegue che non v’è vero che non sia immortale. [...] Nulla è detto rettamente “essere” al di fuori di ciò che è immortale (*Nulla igitur recte dicuntur esse nisi immortalia*)» (Augustinus 1986: 43).

Ma questo è solo l’inizio dell’indagine intorno alla verità, che porterà Agostino e la *ratio* ad affrontare il tema dell’immortalità dell’anima; sulla base di questi presupposti, infatti, per riuscire a provare che l’anima umana è immortale, basterebbe provare che in essa risiede la verità²⁴. A questa analisi sono dedicati il secondo libro dei *Soliloquia* ed il *commonitorium De immortalitate animae*. Infine, prima di congedare, momentaneamente, il neoconvertito, la *ratio* gli rivolge queste parole:

[R] «Credi fermamente in Dio e, per quanto puoi, affidati totalmente a Lui. Non voler essere come di tua proprietà ed in tuo potere (*in tua potestate*), ma riconoscioti servo di quel clementissimo e beneficentissimo Signore. In tal modo Egli non mancherà di sollevarti a

²² Augustinus 1986: 40.

²³ Qui Agostino anticipa l’argomento della *ratio in subiecto*, che presenterà nel libro II e nel *De immortalitate animae* (Augustinus 1986: 75s e 101s). Sull’argomentazione di Agostino si vedano, in particolare, Tornau 2017: 324-352 e Cipriani 2021 che corregge lo studioso tedesco su alcuni punti fondamentali.

²⁴ Cfr. Catapano 2019: LXXIV; Tornau 2017: 324ss.

Sé (*te ad se sublevare*) e non permetterà che ti accada nulla che non ti giovi, anche se non lo sai» (Augustinus 1986: 44).

Il secondo libro si apre con l'impazienza di Agostino che, tuttavia, mostra di aver fatto tesoro dell'ultima raccomandazione della *ratio*: «[A] Crediamo che Dio ci assisterà. [R] Crediamolo pure, purché ciò sia in nostro potere (*si vel hoc in potestas <nostra> est*). [A] Egli stesso è il nostro potere (*Potestas nostra ipse est*)» (Augustinus 1986: 45). La ricerca prosegue con una nuova preghiera a Dio affinché accompagni la ricerca (ibid.). Una volta invocato l'aiuto divino, la ragione torna ad accompagnare il ricercatore al fine di pervenire ad una dimostrazione dell'immortalità dell'anima, giacché, dimostrando che l'anima vive sempre, seguirà che essa è sempre (ivi: 47). Dopo aver ribadito l'immortalità della *veritas* (ivi: 48) viene avviata una lunga discussione (Augustinus 1986: 49-70) sulle nozioni di *verum* e *falsum*: da questa discussione scaturiscono tre diverse definizioni di “falso”, cui si contrappongono altrettante definizioni di “vero”²⁵. Da questa ricerca intorno al *verum* ed al *falsum* emerge la particolare condizione della verità propria della realtà sensibile. Questa non è mai “pura”, ossia priva di qualsivoglia contatto con il falso, giacché la realtà sensibile è lo spazio di commistione del vero e del falso. Agostino cerca la verità nella sua purezza, pertanto la ricerca deve svolgersi in altro modo: non più in direzione del vero, ma della stessa verità.

Questa seconda fase dell'indagine si basa sulla verità delle *disciplinae* e, in particolare, della dialettica (Augustinus 1986: 70-74): se si riuscirà a dimostrare che la dialettica è verità (in quanto fondamento di tutte le conoscenze vere)²⁶ e che, in quanto disciplina, essa non può darsi se non in un soggetto (*in subiecto*)²⁷, si avrà di conseguenza mostrato che l'anima è immortale (Augustinus 1986: 75-79)²⁸. L'argomento viene sintetizzato dalla *ratio* nei termini che seguono:

[R] «Tutto ciò che si trova in un soggetto (*in subiecto*), se permane per sempre, determina necessariamente che permanga anche lo stesso soggetto. E ogni disciplina si trova in un soggetto: l'animo. Di conseguenza, se sempre permane la disciplina, per sempre permane l'animo. E la disciplina è la stessa verità – come all'inizio del libro ci ha persuasivamente

²⁵ Per una sintetica, ma puntuale, analisi di questa sezione del libro II: Catapano 2019: LXXV-LXXVI.

²⁶ Cfr. Augustinus 1986: 70-71.

²⁷ L'idea di una realtà che si trova in un'altra come nel suo soggetto è di chiara matrice aristotelica, sebbene alcuni (cfr. Tornau 2017: 329s) ritengano che l'ispirazione non sia venuta al Tagastense dalla lettura diretta delle *Categorie* [pur conosciute da Agostino già in giovane età (Augustinus 1981: 54)], bensì attraverso i commentari di Porfirio al testo dello Stagirita: l'*Isagoge* e l'*Ad Gedalium*. Personalmente, pur ammettendo la possibilità di un'ulteriore influenza porfiriana, non escluderemmo la diretta fonte aristotelica: cfr. Aristotele 2018: 58-61.

²⁸ Sull'argomentazione qui elaborata da Agostino il parere degli studiosi non è unanime: cfr. Tornau 2017: 324-336; Cipriani 2022²: 123-124.

mostrato la ragione – e la verità permane sempre. Pertanto l’animo permane sempre e non può mai dirsi “morto”» (Augustinus 1986: 79).

Il ragionamento, tuttavia, non convince fino in fondo Agostino, il quale non esita a manifestare le proprie perplessità. In primo luogo la lunghezza dell’argomentazione, che rischia di rendere il ragionamento confusionario e, in secondo luogo, soggiunge il Tagastense:

[A] «Inoltre non vedo in che modo la disciplina – in particolare quella del disputare – sia sempre nell’animo, giacché in pochi ne sono edotti e anche coloro che ne sono in possesso ne furono privi per molto tempo nell’infanzia. Non possiamo affermare che l’animo degli indotti non sia animo né che in esso sia presente la disciplina che ignorano. Che se tale affermazione è assurda, resta o che la verità non è sempre nell’animo ovvero che la disciplina non è la verità» (Ivi: 79-80).

Agostino rifiuta sia la dimostrazione dell’immortalità dell’anima elaborata da Platone nel *Fedone*²⁹, sia quella plotiniana presente nelle *Enneadi*³⁰ (Augustinus 1986: 77-78; cfr. Doucet 1993: 114-115; Tornau 2017: 328ss)³¹ e, successivamente, riprende la dimostrazione tornando a ribadire due punti essenziali: 1) l’indefettibilità della *veritas* e 2) l’identificazione della verità con la disciplina (Augustinus 1986: 81-82). Il primo punto viene recuperato con una sintesi delle argomentazioni svolte alla fine del primo libro sul medesimo tema (ivi: 82-83); il secondo punto, invece, è dato per acquisito come evidente (ivi: 91s). Nonostante tali acquisizioni, il libro rimane incompiuto: il Tagastense, infatti, non è del tutto persuaso delle argomentazioni sviluppate dalla e con la *ratio* (ivi: 97-98) e, di conseguenza, lascia che il problema rimanga aperto per essere affrontato in un terzo – ed ultimo – libro (ibid.). Com’è noto, il terzo libro dei *Soliloquia* non è mai stato portato a termine. Il *De immortalitate animae* costituisce il primo abbozzo, di quest’ultima parte dell’opera di Agostino.

²⁹ Platone 2020: 249-250.

³⁰ Plotino 2004³: 750-757.

³¹ Circa questo rifiuto delle argomentazioni di Platone e Plotino, è stato giustamente osservato: «Agostino, per dimostrare l’immortalità dell’anima, va alla ricerca di nuovi argomenti, diversi da quelli proposti da Platone e riferiti da Cicerone nel *Somnium Scipionis*, perché essi partono da presupposti contrari alla fede cristiana: la natura eterna e divina dell’anima e la sua preesistenza. Per la stessa ragione non accoglie neppure l’argomento con cui Plotino deduce l’immortalità dell’anima dalla sua incorporeità, mentre accetta e sviluppa l’argomento tratto dalla capacità dell’anima di contemplare l’intelligibile in se stessa» (Cipriani 2022²: 124, il corsivo è nostro).

3. *De immortalitate animae*³²

Data la particolare natura del testo risulta arduo riuscire a proporre una lettura che possa essere, nel medesimo tempo, chiara ed esaustiva³³. Tuttavia non possiamo esimerci del tutto da tale rischiosa fatica: pertanto ci limiteremo ad esporre alcuni passaggi essenziali per la comprensione dello scritto.

3.1 *Prima parte: § 1, 1-5, 9*³⁴

«Se la disciplina³⁵ è in qualche luogo; se non può essere se non in ciò che vive; se è sempre e se nulla, in cui risieda qualcosa che sempre è, può non essere sempre, allora ciò in cui risiede la disciplina vive sempre. Se siamo noi, vale a dire il nostro animo, a ragionare, né è possibile ragionare correttamente senza la disciplina, né può essere l'animo senza la disciplina (tranne quello in cui non risieda la disciplina), allora la disciplina sta nell'animo umano». (Augustinus 1986: 101).

Così Agostino apre il *De immortalitate animae*. Formulando in modo estremamente sintetico l'argomento *in subiecto* più ampiamente articolato in *Sol.* II, 13, 24 (Augustinus 1986: 79), l'autore pone le basi per avviare la dimostrazione dell'immortalità dell'anima³⁶: *nihil, in quo*

³² Per un'introduzione generale all'opera si vedano: Gentili 1970: VII-XLIV e 501-512; Watson 1990: 198-213; Balido 2010: 19-61; Catapano 2019: LXXVII-LXXXIII; Cipriani 2022²: 127-131. Per l'approfondimento di alcune questioni particolari: Madec 1987: 179-190; Cipriani 1996: 369-400; Cary 2000; Catapano 2005: 353-400; Cipriani 2010: 445-462; Tornau 2017: 319-354; Cipriani 2021: 103-135.

³³ D'altra parte, è noto che lo stesso Agostino, a distanza di tempo, trovasse il *commonitorium* piuttosto contorto e di difficile interpretazione (Augustinus 1984: 16).

³⁴ Augustinus 1986: 101-110.

³⁵ Il termine *disciplina* ricopre una vasta gamma di significati: «può essere tradotto con *istruzione, conoscenza, scienza, dottrina*, ma può designare anche il *sapere* come insieme di conoscenze relative ad una determinata materia di studio e identificarsi, così, come disciplina delle arti liberali (trivio e quadrivio)» (Balido 2010: 45 n. 71, corsivi dell'autore).

³⁶ Bisogna riconoscere al Cipriani il merito di aver per primo individuato in Varrone la principale fonte di Agostino per l'elaborazione della prova *in subiecto* fondata sulla *disciplina*: «anche se è vero che la formulazione tecnica dell'argomento (la *disciplina* o la *ratio in subiecto*) si ispira alle *Categorie* di Aristotele e alla *Isagoge* di Porfirio, il contenuto della prova, ossia che l'immortalità dell'anima è legata alla presenza in essa delle *rationes* vere e immutabili, che sono alla base delle discipline liberali, è da mettere in relazione anzitutto con il *De ordine*, il dialogo che precede solo di qualche mese il *commonitorium* e nel quale per la prima volta Agostino aveva parlato di una prova dell'immortalità dell'anima. Nel *De ordine*, infatti, si legge che la ragione umana giunse a provare l'immortalità dell'anima con lo studio delle discipline liberali, perché in esse «le si presentavano nozioni legate ai numeri (*numerosa*), le quali tuttavia apparivano in modo più manifesto in quelle dimensioni che essa intuiva verissime in se stessa, pensando e riflettendo, mentre nelle cose sensibili non vi ravvisava se non ombre e tracce. Qui essa si eresse molto e presunse molto: osò provare che l'anima è immortale» (*ord.* 2, 15, 43). Al riguardo possiamo subito osservare che un nesso così stretto tra lo studio delle discipline liberali e la prova dell'immortalità dell'anima non si trova né in Plotino né in Porfirio» (Cipriani 2021: 108)

quid semper est, potest esse non semper (Augustinus 1986: 101)³⁷. Il Tagastense prosegue cercando di mostrare, da un lato, la natura sostanziale dell'anima e, dall'altro, la natura immutabile di questa sostanza. A questa tesi si accompagna la confutazione della posizione espressa da Platone nel *Fedone* 70A-77D (Platone 2020: 127-151) secondo cui l'anima costituirebbe l'armonia del corpo. Circa la questione della natura sostanziale dell'anima Agostino sviluppa il cosiddetto argomento *a fortiori*, fondato sull'analogia tra il corpo e l'anima: «Indubbiamente la ragione o è l'animo o è nell'animo. La nostra anima è migliore del nostro corpo, e il nostro corpo non è nulla, ed è meglio essere una sostanza piuttosto che nulla» (Augustinus 1986: 102). Il corpo è una sostanza e la ragione è migliore del corpo. Ora, così come l'essere è superiore al nulla, la ragione è superiore al corpo: essendo il corpo una sostanza, la ragione non potrà essere meno di esso, ne consegue che essa sarà una sostanza migliore di quella del corpo. Su questa base Agostino può agevolmente rifiutare la tesi platonica dell'anima come armonia del corpo:

«è necessario che l'armonia del corpo sia inseparabile dal corpo e stia in esso come nel suo soggetto (*in subiecto corpore sit necesse est inseparabiliter*), né si può credere che in quell'armonia vi sia qualcos'altro che non esista altrettanto necessariamente, come nel suo soggetto, in quel corpo nel quale l'armonia stessa esiste in maniera non meno inseparabile. Ora, il corpo umano è mutevole e la ragione è immutabile. Mutabile è tutto ciò che non è mai nello stesso modo (*Mutabile est enim omne, quod semper eodem modo non est*) [...]. Ciò che è in un soggetto inseparabilmente non può non mutare se muta il soggetto. L'animo non è dunque l'armonia del corpo. Né la morte può toccare le cose immutabili. Pertanto l'animo umano vive sempre, sia che esso sia la ragione sia che esista in essa inseparabilmente» (Augustinus 1986: 102-103).

Sulla base dell'analogia sostanziale corpo-anima è il carattere della *mutabilitas* del corpo che rende impossibile che l'anima sia armonia della sostanza mortale: se l'*animus* è inseparabilmente legato al corpo, al mutare di quest'ultimo dovrebbe mutare anch'essa. Ora, Agostino non nega che l'anima sia passibile di mutamento ma, specificherà poco più avanti (Augustinus 1986: 108-109), essa non subisce mutamento sostanziale, tale cioè per cui potrebbe cessare di essere ciò che è. Il passaggio successivo, infatti, è volto ad introdurre il tema del mutamento proprio dell'anima. La virtù è una certa forma di costanza e, in quanto tale, è

³⁷ In questi primi passaggi del *De immortalitate animae* Agostino lascia altresì intendere che la dimensione razionale dell'anima umana è legata alla trascendenza: «Ciò che è oggetto dell'intelletto è sempre nello stesso modo, mentre nulla di corporeo rimane sempre nel medesimo stato» (Augustinus 1986: 102).

immutabile (ivi: 103); ogni virtù è capace di azione e, nell'agire, non cessa di essere virtù (ibid.). Ogni azione o muove o è mossa, da ciò viene che non tutto ciò che muove o è mosso è mutabile; tuttavia, tutto ciò che è mosso da altro senza muovere a sua volta è mortale (ibid.). Ne deriva che non tutto ciò che muove è soggetto a mutamento:

«Non v'è movimento senza sostanza e ogni sostanza o vive o non vive; inoltre tutto ciò che non vive è inanimato ma nessuna azione è inanimata. Ne consegue, pertanto, che ciò che muove senza subire mutamento non può che essere una sostanza viva. E ogni sostanza di questo tipo muove un corpo secondo un certo grado. Non tutto ciò che muove un corpo, quindi, è mutevole. Il corpo non è mosso se non secondo il tempo [...] Di conseguenza, esiste qualcosa che si muove nel tempo senza mutare» (Augustinus 1986: 103-104).

Nei due paragrafi successivi (§ 4, 5-6) Agostino torna sull'immortalità dell'anima in quanto essa è soggetto, anche inconsapevole dell'*ars*:

«È manifesto che l'arte non solo esiste nell'animo dell'artista, ma anche che essa non esiste che nell'animo e da esso è inseparabile. Infatti, se l'arte fosse separata dall'animo, allora o esisterebbe in un luogo al di là dell'animo, o non esisterebbe in alcun luogo, o passerebbe continuamente di animo in animo. Ma come non v'è sede senza vita per l'arte, così la vita accompagnata dalla ragione non è posseduta che dall'animo. Inoltre, è assurdo che una realtà esistente non sia in nessun luogo, o che ciò che è immutabile talvolta non esista. Se davvero l'arte passasse di animo in animo, abbandonando l'uno per stare nell'altro, nessuno potrebbe insegnare un'arte senza perderla, o nessuno potrebbe diventare esperto in un'arte se chi gliela insegna non la dimenticasse o non morisse. Ma se ciò è falso – come lo è, in effetti – e assurdo, l'animo umano è immortale» (Augustinus 1986: 106-107).

A questa ripresa del tema dell'immortalità dell'animo si associa però un netto distanziamento dalla dottrina esposta da Plotino sul medesimo argomento. Il filosofo di Licopoli, infatti, associava la dottrina della reminiscenza – esposta da Platone nel *Fedone* (Platone 2020: 135-143) – alla propria concezione dell'anima come sostanza immutabile e divina (Plotino 2004³: 751-753 e 755) arrivando alla conclusione che «la conoscenza di ciascun essere che essa ricava per se stessa dagli enti che contempla nel suo intimo, dipende dalla reminiscenza e dà ad essa un'esistenza che è anteriore al corpo, cioè un'esistenza eterna, in

quanto si serve di eterne conoscenze» (ivi: 755)³⁸. Agostino, sebbene condivide l'opinione dei platonici sul valore gnoseologico della reminiscenza, non esita a prendere le distanze da questi circa la natura divina ed eterna dell'anima umana. Scrive, infatti,

«l'animo non sente di possedere qualcosa, tranne ciò che affiora al pensiero (*nisi quod in cogitatione venerit*). Vi può dunque essere qualcosa nell'animo, che l'animo stesso non sente in sé. [...] Ma quando pensiamo tra noi o siamo interrogati diligentemente da altri circa qualche arte liberale, ciò che troviamo [vale a dire le conoscenze] non lo scopriamo in altro luogo che nell'animo – e trovare non è la stessa cosa che “fare” o “produrre” (*neque id est invenire, quod facere aut gignere*); altrimenti l'animo produrrebbe nozioni eterne nel tempo. Spesso, infatti, le conoscenze che scopre sono eterne» (Augustinus 1986: 107)³⁹.

Ora, stabilito che l'anima è immortale in virtù del suo essere sede delle *aeternae rationes*, Agostino passa ad analizzare i mutamenti che sono propri di questa sostanza spirituale. L'animo, afferma può essere soggetto a due diverse specie di mutamento:

«Infatti si dice che l'animo muti o secondo le passioni del corpo (*corporis passiones*) o secondo le passioni sue proprie (*suas*): secondo quelle del corpo come per l'età, le malattie, la sofferenza, il travaglio, i malesseri, i piaceri; secondo le proprie, invece, desiderando, gioendo, rattristandosi, affliggendosi, studiando, imparando» (Augustinus 1986: 108).

Dopo questa distinzione, però, osserva che il fatto che l'anima sia passibile di mutamento non contraddice l'argomento *in subiecto*, giacché:

«È possibile che si verifichi un mutamento delle proprietà esistenti in un soggetto, senza che questo muti quanto al suo esistere, e all'essere detto “questo” soggetto. Se però si verificasse un mutamento tanto grande delle proprietà esistenti in un soggetto, da non poter più dire che vi stia sotto lo stesso soggetto che prima era detto starvi – come quando, a causa del calore del fuoco, la cera si volatilizza, subendo un mutamento tale, che uno capisce giustamente che è mutato il soggetto, il quale prima era e ora non è più –, allora non vi sarebbero affatto ragioni per ritenere che persista alcuna delle proprietà, che

³⁸ Cfr. Carbonara 1954²: 305ss.

³⁹ La distinzione cui accenna l'autore tra l'*invenire* ed il *facere aut gignere* come atto proprio dell'anima rispetto alle nozioni eterne, ci sembra ben marchi la differenza tra la concezione plotiniana dell'anima e quella agostiniana, quest'ultima ispirata dalla fede cristiana.

esistevano in quel soggetto proprio perché esso era “quel” soggetto» (Augustinus 1986: 109, abbiamo modificato la traduzione proposta da Catapano in Agostino 2019: 643).

Se così stanno le cose, se, cioè, i mutamenti che l’anima subisce – attraverso il corpo ovvero per se stessa – non sono mutamenti sostanziali – vale a dire tanto grandi e radicali da far sì che l’animo non sia più tale –, allora non v’è ragione di preoccuparsi che l’animo possa perire (Augustinus 1986: 110)⁴⁰.

3.2 Seconda parte: § 6, 10-16, 25

Nella seconda parte del *commonitorium* (§ 6, 10-16, 25) Agostino si impegna ad affrontare due problemi fondamentali: 1) la questione dell’unione dell’*animus* alla *Ratio*⁴¹; 2) la confutazione delle ipotesi volte a mettere in dubbio l’immortalità dell’anima sulla base di una possibile separazione di quest’ultima dalla *Ratio*.

Il primo problema viene affrontato nei primi due paragrafi della seconda parte (§ 6, 10-11). Poste tre possibilità di congiunzione⁴², l’autore si sofferma sulla natura sostanziale dell’anima e della Ragione e, su questo fondamento, afferma che non è possibile una separazione delle due (Augustinus 1986: 111). Quale forza (*vis*) potrebbe mai separarle? Un corpo – per quanto sia anch’esso una *substantia* – non è dotato di tale potenza (*potentia*)⁴³, giacché nell’ordine

⁴⁰ Cfr. Cipriani 2010: 445-462; Cipriani 2021: 112-117; Cipriani 2022: 129.

⁴¹ Sul significato del termine *Ratio* in questo contesto non c’è accordo tra gli studiosi. Il Tornau, ritenendo insoddisfacente e problematica la prova *in subiecto* formulata nei *Soliloquia* e nella prima sezione del *commonitorium* (Tornau 2017: 338), afferma che Agostino avrebbe provato, sostituendo il termine *disciplina* (precedentemente usato) con il termine *Ratio*, a preservare il valore logico-dimostrativo della sua argomentazione (ivi: 340-341). *Ratio* rimarrebbe in tal modo un concetto alquanto equivoco giacché resterebbe sospeso alla triplice definizione che di esso dà Agostino stesso (Augustinus 1986: 110); a questo punto, sostiene il Tornau, «Augustine has two basic options: he must either abandon the *in subiecto* proof for good, or he must show that the two meaning of *ratio* distinguished in ch. 10 – subjective *ratio*, which is in the soul as in a subject, and objective *ratio* or substantial Truth, which is not – are not homonymous after all» (Tornau 2017: 342). Su questa base ermeneutica lo studioso introduce, di seguito, la questione della causalità neoplatonica, introdotta da Agostino per completare la propria dimostrazione (cfr. Tornau 2017: 342ss).

Il Cipriani è invece convinto che si tratti «senza dubbio della *Ratio divina*, che nel Vangelo di Giovanni è detta *Logos* in greco e *Verbum* in latino» (Cipriani 2021: 118 n. 49). Per supportare la sua tesi lo studioso italiano si basa, contrariamente al Tornau, sulla convinzione – documentata – che Agostino «non esprime nessun dubbio sulla prova precedente; dice solo di voler mostrare l’immortalità dell’anima *secundum omnes modos*, cioè non solo considerando la *ratio* come *aspectus animi, quo per seipsum verum intuetur* e come *ipsa contemplatio veri*, ma anche come *ipsum verum quod contemplatur*» (ivi: 117 n. 48; cfr. Augustinus 1986: 110). Ritiene, inoltre, verosimile – e, in questo, ci troviamo in pieno accordo – che la prova *in subiecto* «avesse il solo scopo di sostituire la teoria platonica della preesistenza delle anime, perché per Agostino il vero fondamento dell’immortalità dell’anima sta nel fatto che la mente umana è naturalmente congiunta alla Verità» (Cipriani 2021: 117 n. 48).

⁴² «La Ragione è lo sguardo dell’animo, per il quale esso coglie il vero per se stesso e non tramite il corpo; o è la stessa contemplazione del vero, senza la mediazione del corpo; ovvero è il vero stesso che viene contemplato» (Augustinus 1986: 110).

⁴³ Il termine *potentia* viene adoperato qui da Agostino per definire la natura delle sostanze di cui descrive le attività. Ogni sostanza è dotata di una sua propria *potentia* ma tutte sono ordinate ontologicamente, così Dio rappresenta

ontologico è inferiore all'animo (ibid.). In maniera analoga, neppure un altro animo potrebbe, poiché ogni *animus* che non sia ancora congiunto alla *Ratio* sarebbe inferiore ad un animo legato alla Ragione (ibid.). Non rimangono che due sole possibilità: o è la Ragione stessa che si distacca dall'animo, ovvero quest'ultimo, volontariamente, si distoglie dalla Ragione. La prima ipotesi è considerata inaccettabile, in quanto:

«in quella Natura [Ragione/Dio] non v'è alcuna invidia (*nihil est in illa natura invidientiae*)⁴⁴ per la quale potrebbe mancare di offrirsi al godimento dell'animo (*quominus fruendam se animo praebeat*). Inoltre ciò che “è” maggiormente, accresce l'essere di ciò che è ad esso congiunto; la qual cosa è opposta alla distruzione» (Augustinus 1986: 112).

Inoltre, soggiunge:

«Se quella forza della Ragione, per la stessa congiunzione, influisce sull'animo – e non può non farlo – tale influenza consiste proprio nel conferire (*tribuat*) l'essere. Proprio la Ragione, infatti, “è” massimamente, e capiamo che in essa è somma immutabilità. Così essa costringe (*cogit*) ad essere qualunque cosa su cui esercita il proprio influsso (*ex se adficit*). L'animo non può dunque cessare d'essere (*exstingui*) se non separandosi dalla Ragione; ma non può separarsi, come abbiamo argomentato sopra. Pertanto non può morire» (ibid.).

Agostino introduce anche due termini per descrivere il moto di adesione ovvero di allontanamento dell'*animus* rispetto alla *Ratio*:

«Il distogliersi (*aversio*) dalla Ragione, per mezzo del quale la stoltezza s'impadronisce dell'animo, non può verificarsi senza un impoverimento di quest'ultimo. Se “è” maggiormente ciò che è rivolto verso la Ragione e ad essa unito (*conversus eique inhaerens*), perché è unito ad una realtà immutabile, cioè la Verità, che è in senso massimo

la *summa potentia* da cui provengono ed a cui sono ontologicamente ordinate tutte le *potentiae* create (cfr. Augustinus 1986: 113). Il significato ontologico del concetto è inoltre esplicitato da Agostino stesso poco più avanti, laddove afferma che non *enim habet potentioorem, qui in summo est* (ivi: 123-124; cfr. Bochet 2002: 812-815).

⁴⁴ Sulla questione dell'assenza di invidia in Dio sia il Tornau che il Cipriani riscontrano un'ispirazione platonica (Tornau 2017: 343 n. 79; Cipriani 2021: 118 n. 50) ed entrambi fanno riferimento a *Timeo* 29 E (Platone 2001³: 1362). Ci sembra però che nessuno dei due si sia sufficientemente lasciato interrogare dall'affermazione agostiniana. Certamente vi è una notevole analogia tra il passo del *Timeo* e quello del *De immortalitate*, tuttavia, il catecumeno non si limita ad asserire che nella *summa Essentia* non v'è invidia ma aggiunge che, in ragione di ciò, *fruendam se animo praebeat*.

e primo, allora distogliendosi da Essa (*ab ea est aversus*) possiede meno l'essere, cioè è manchevole» (Augustinus 1986: 113).

Due diverse forme di movimento determinano il rapporto tra l'anima umana e la ragione immutabile: da un lato l'*aversio*, vale a dire il “volgere le spalle a”, dall'altro la *conversio*, cioè il “volgersi a”. L'*aversio*, tuttavia, non può essere causa di annientamento dell'anima, giacché l'esperienza testimonia che gli stolti esistono e vivono. L'obiezione nasce dalla dottrina neoplatonica dei gradi dell'essere⁴⁵ e il Tagastense la confuta – paradossalmente – ricorrendo ad un'argomentazione plotiniana⁴⁶ e riproponendo un argomento *a fortiori*: neppure i corpi, subendo una diminuzione di massa, possono perdere la propria *species* o forma; tanto più questo varrà per l'anima che, in quanto tale, è ontologicamente superiore al corpo (Augustinus 1986: 114).

Rimangono due possibili obiezioni: 1) l'animo può morire e 2) l'animo può trasformarsi in una natura inferiore (corpo). La prima tesi viene rifiutata giacché l'anima non solo vive ma è lo stesso principio vitale del corpo (Augustinus 1986: 117-118). Riprendendo poi la tesi di una possibile estinzione dell'animo, Agostino mostra come neppure la falsità – come contraria alla verità – possa far cessare d'esistere l'animo:

«Se l'animo trae il suo stesso essere da questa Sostanza – infatti, non traendolo da sé medesimo, non può averlo da nient'altro che da quella realtà che è superiore all'animo stesso –, non esiste alcuna realtà che glielo faccia perdere, poiché niente è contrario a quella Realtà per cui “è” [...]. La sapienza, invero, che [l'animo] acquista convertendosi alla sua Ragion d'essere (*conversione ad id, ex quo est*), può perderla a causa dell'allontanamento (*aversio*). La conversione è infatti opposta al “volgersi da” (*aversio*). Invece, nulla può sottrargli ciò che esso acquista da Ciò cui nessuna realtà è contraria» (Augustinus 1986: 121-122).

Nell'ultima sezione dello scritto (§ 13, 20-16, 25), viene verificata l'ultima possibile obiezione: che l'animo venga a trasformarsi in un corpo. Agostino non lo ritiene possibile, poiché una simile trasformazione potrebbe avvenire solo in due casi: o in virtù di una volontà stessa dell'anima di trasformarsi in ciò che le è inferiore, oppure per l'azione di un'anima più

⁴⁵ Cfr. Cipriani 2022²: 129 n. 11.

⁴⁶ Plotino sostiene che l'anima «non può mai arrivare al non-essere assoluto; se scende in basso, scende al male, e cioè verso il non-essere, ma non al non-essere assoluto» (Plotino 2004³: 1363).

potente (*potentior*). La prima ipotesi (volontà dell'anima di trasformarsi in corpo) viene così confutata:

«Ogni suo [*scil.* dell'animo] desiderio per il corpo (*adpetitus ad corpus*) è volto a possederlo, o a vivificarlo, o a costruirlo in qualche modo, o a prendersi cura di esso in qualsiasi maniera. Nulla di ciò sarebbe possibile se l'animo non fosse migliore del corpo. Ma se fosse un corpo, certamente non ne sarebbe migliore. Dunque non vuole essere un corpo. Di ciò non si può essere più certi che quando l'animo interroga se stesso su tali cose. Così, infatti, esso scopre facilmente che non ha desiderio se non si fare (*agendi*) conoscere o percepire (*sciendi aut sentiendi*) qualcosa, o semplicemente di vivere (*vivendi*), per quanto sia in sua potestà (*in quanto sua illi potestas est*)» (Augustinus 1986: 122)⁴⁷.

Secondo l'ordine dell'essere, l'anima è una sostanza superiore a quella del corpo, pertanto essa non potrà desiderare di diventare corpo. Cosa potrà dunque costringere un animo a trasformarsi in corpo? Qualunque cosa, afferma Agostino, purché sia più potente (*potentior*) dell'animo stesso:

«Per ciò non vi può essere costretto da un corpo. In nessun caso, infatti, un corpo può essere più potente (*potentius*) di un animo. Un animo più potente (*potentior*), poi, non costringe a nulla se non ciò che è sottomesso alla sua potestà (*nisi quod suae potestati subditum est*). Ma un animo non si sottomette alla potestà (*potestati*) di un altro, se non attraverso le proprie brame (*cupiditates*)» (Augustinus 1986: 123).

Ma anche nel caso della sudditanza di un'anima rispetto ad un'altra non è possibile che l'una trasformi l'altra in corpo: 1) *in primis*, perché le *cupiditates*, in quanto proprie dell'*animus*, costituiscono la ragione della sottomissione dell'una alla potestà (*potestas*) dell'altra; 2) *in secundis* perché l'anima che domina desidera dominare un'altra anima piuttosto che un corpo (sul quale è portata naturalmente ad esercitare la propria *potestas*)⁴⁸. Infine, osserva il Tagastense, l'anima può essere in un corpo oppure no, ma se è priva di corpo essa appartiene

⁴⁷ In questo passaggio sono presenti, ci sembra, gli elementi fondamentali che avvalorano la tesi avanzata da Nello Cipriani sulla fonte varroniana della dottrina antropologica di Agostino. In questo brano fondamentale del *commonitorium*, infatti, l'autore parla, innanzitutto, di un *adpetitus ad corpus* da parte dell'anima – un'idea decisamente estranea alla tradizione antropologica del platonismo – e, soprattutto, fa menzione di una serie di altri appetiti propri dell'anima: *adpetitus agendi, sciendi/sentiendi, vivendi*. Queste tre forme di appetenza dell'anima richiamano, in maniera esplicita, i cosiddetti *bona prima naturae* o *primigenia*, vale a dire quei desideri naturali originari della natura umana che Varrone considerava essere il primo bene dell'animo umano (cfr. Cipriani 1996: 370-374; 378-388; Cipriani 2010: 445-462; Cipriani 2021: 120ss; Cipriani 2022²: 130).

⁴⁸ Augustinus 1986: 123.

ad una realtà che supera la dimensione terrena: «Non v'è nulla di più potente (*potentiore*) di Ciò che è in sommo grado. [...] Ciò che è migliore dell'animo razionale è, per unanime consenso, Dio. Egli ha certamente cura dell'animo, pertanto l'animo non può essere trasformato da Lui in un corpo» (Augustinus 1986: 123-124)

Infine (§ 15, 24-16, 25), Agostino si sofferma a descrivere le relazioni tra le sostanze nell'*ordo*, sottolineando la struttura gerarchica della realtà. Secondo tale organizzazione del reale, l'essere è in-formato gradualmente a partire dall'atto creativo di Dio, passando per la mediazione delle sostanze incorporee fino ai corpi (Augustinus 1986: 127).

4. Potestas: Dio e uomo tra ontologia e diritto

Alla luce del contenuto delle due opere in oggetto in questo studio, è ora necessario prendere in esame le occorrenze del termine *potestas* all'interno dei due testi, per cercare di comprendere il significato che il concetto di potere assume nel contesto problematico in cui è impegnato Agostino.

Sul finire del libro I dei *Soliloquia*, Agostino si mostra impaziente di conoscere ciò che desidera sapere più di ogni cosa e sprona la ragione a guidarlo: «Comanda qualunque fatica, qualsiasi compito arduo, purché siano in mio potere (*potestate*)» (Augustinus 1986: 36-37). Egli chiede di essere guidato anche per le strade più ardue, purché tale sforzo sia in suo potere (*in mea potestate*) e soprattutto, non sia vano, cioè porti a una conoscenza indubitabile. La ragione risponde che ha una sola indicazione da dare: bisogna sollevarsi dal “vero” della realtà sensibile alla Verità stessa, nella quale non v'è commistione di *verum* e *falsum*⁴⁹ (Augustinus 1986: 37). L'ascesa dal sensibile all'intelligibile si configura qui come metodologicamente condizionante al fine di conoscere Dio, giacché la visione della luce è dischiusa dal riconoscimento della propria “malattia”, cioè del vivere secondo *l'amore* delle tenebre, condizione su cui l'uomo spesso si trae in inganno, presumendo di essere sano e, di conseguenza, lamentandosi come se fosse un suo *diritto* quello di poter contemplare la verità (Augustinus 1986: 37-38). A questo punto la *ratio* introduce un tema che scardina la logica della filosofia classica e rimette in discussione la stessa ricerca di Agostino che, come si vedrà, è costretto a cambiare metodo nel libro II. La ragione, infatti, osserva: «Quella Bellezza sa quando mostrarsi» (Augustinus 1986: 38); in tal modo, il nucleo problematico della ricerca si sposta da Agostino a Dio stesso. Alla luce di tale capovolgimento di prospettiva, torna prepotentemente in primo piano il criterio metodologico indicato dalla ragione all'inizio dell'opera: la conoscenza deve essere latrice di

⁴⁹ Cfr. *supra* p. 6 n. 21.

una soddisfazione (*sat est*)⁵⁰. Questo nuovo sguardo determina un radicale cambiamento rispetto alla classica forma della ricerca metafisica: ora la verità non è, soltanto, l'essere o il principio primo che viene scoperto, cioè sottratto al proprio nascondimento (*ἀλήθεια*) dalla ragione; essa assume adesso i tratti di una *personalità*, di un *soggetto libero* che non si lascia imbrigliare in un processo dialettico né si può raggiungere attraverso un'ascesi morale, perché nella sua vitalità non si può ridurre ad un'oggettualità astratta da conquistare attraverso l'esercizio del pensiero. Non è solo la ragione che deve tendere alla verità per scoprirla e comprendere, bensì è la stessa verità che, scoprendosi, rivela la ragione a se stessa, l'uomo all'uomo⁵¹. In altre parole: la ricerca filosofica non è più una strada a senso unico, ma assume una nuova forma, in cui alla verità si riconosce uno spazio di competenza e d'azione rispetto al desiderio che di essa ha l'uomo⁵². Avendo la *Veritas* una paternità rispetto all'uomo (foss'anche solo per il desiderio di verità che l'uomo porta in sé) essa è detentrica di un diritto, che si esplica nell'iniziativa che ha in favore di chi la cerca⁵³. È in forza di questa sorprendente scoperta che Agostino deve abbandonare la propria presunzione rispetto alla verità (*nihil praesumo*; Augustinus 1986: 39) per rimettersi allo *ius* di quest'ultima: «Faccia ciò che preferisce, quando preferisce si mostri; io mi rimetto totalmente alla sua cura e alla sua clemenza» (ibid.). Il rapporto tra l'uomo e la *Veritas* viene approfondito ulteriormente nell'ultima raccomandazione che la ragione rivolge ad Agostino prima di congedarlo, chiudendo così il libro I:

«Credi fermamente in Dio e affidati a Lui per quanto puoi. Non voler essere quasi di tuo diritto (*proprius*) e in tuo potere (*in tua potestate*), bensì riconoscioti servo di quel Signore clementissimo e beneficentissimo. Così Egli non mancherà di sollevarti a Sé (*te ad se sublevare*) né lascerà che ti accada nulla che non sia per te [per il tuo bene], anche se non lo sai» (Augustinus 1986: 44).

In questo densissimo brano sono presenti tutti gli elementi necessari per comprendere – con qualche richiamo ad altri passaggi del testo e, nella fattispecie, alla preghiera iniziale – la visione del potere qui esposta da Agostino. Per maggiore chiarezza espositiva divideremo il testo in tre sezioni, corrispondenti ai tre periodi che lo compongono.

⁵⁰ Cfr. *supra* p. 6, n. 19.

⁵¹ Non a caso la *ratio* sottolinea come Dio sappia utilizzare anche la presunzione umana per rivelare all'uomo la sua condizione: [R] *ut tibi secretissimus ille medicus utrumque monstraret, et unde cura eius evaseris et quid curandum remaneat* (Augustinus 1986: 38-39).

⁵² Cfr. Augustinus 1981: 173. Si veda anche il commento di Marta Cristiani ed Aimé Solignac: Cristiani-Solignac 1996: 207-208.

⁵³ *Deus [...] quem nemo quaerit nisi admonitus [...] Deus, qui nos in omnem veritatem inducis* (Augustinus 1986: 6-7).

1) *Constanter deo crede eique te totum committe quantum potes.*

Affinché la ricerca non sia vana e possa essere soddisfacente è anzitutto necessario offrire un credito, per così dire, alla *res* che si cerca: il *credere* ed il *committere* figurano qui come metodologicamente condizionanti, anzi, determinanti per la scoperta di Dio (e, quindi, della verità di sé). Allo stesso tempo, però, il *quantum potes* sta ad indicare, da un lato, l'insufficienza di uno sforzo puramente umano (autoreferenziale) e, dall'altro, l'implicita esigenza di un rapporto con il Soggetto destinatario dell'affidarsi.

2) *Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed eius clementissimi et utilissimi domini te servum esse profiteri.*

Si palesa, così, un'alternativa tra il voler essere proprio, cioè in proprio potere, e il riconoscersi (*proferi*) servi di un Signore molto clemente e benefico. In questo contesto, la pretesa d'essere in proprio potere, implica il misconoscimento di un dato essenziale ed originario – dal quale la ricerca stessa è scaturita naturalmente –; nel voler essere *proprius*, infatti, l'uomo censura la propria natura e, dunque, finisce per rinnegare il senso ultimo del proprio cercare. Questo lo si può documentare tornando ad analizzare due passaggi chiave del dialogo sulla verità avviato precedentemente dalla *ratio*.

«[R] Innanzitutto vediamo se, dal momento che “verità” e “vero” sono due parole, esse significhino due realtà diverse ovvero una sola. [A] Ritengo siano due realtà. Così come una cosa è la castità ed altra il casto (e, analogamente, molte altre cose), allo stesso modo credo si dica che una cosa è la verità ed altro il vero» (Augustinus 1986: 41).

Il vero è fenomeno particolare della Verità e, in quanto parte di una totalità, non esaurisce il senso della *Veritas* ma ne è segno⁵⁴. Così il *verum* è ontologicamente dipendente dalla *Veritas*: «[R] Quale delle due ti pare superiore? [A] La verità, credo. Infatti, non dal casto viene la castità, ma è la castità che fa il casto; così se il vero è, è tale in virtù della verità» (ibid.). Così come la castità è il fondamento di ciò che è casto, allo stesso modo ciò che è vero è fatto (*fit*) dalla Verità; quest'ultima ha un *potere generativo* in forza del quale ciò che è, è vero: è in virtù di questa potestà generativa che la Verità ha diritto sul vero e lo sovrasta (*praestantius*). Nello stesso tempo ciò significa anche che il *verum* è posto sotto lo *ius veritatis*: in essa ha la sua

⁵⁴ Vale la pena osservare, anche solo di passaggio, che in tal modo Agostino, a partire da quanto appreso dai *libri Platoniorum*, si appresta a superare il platonismo stesso. Essendo segno della *Veritas*, il *verum* assume pieno diritto di cittadinanza al cospetto della ragione. Così la realtà sensibile, contrariamente a quanto affermato dai neoplatonici (cfr. Augustinus 1970a: 46), assume un ruolo fondamentale nell'ascesa verso la realtà intellegibile: il *verum* non è soltanto copia della *Veritas*, ma ne è traccia concreta nella cui parzialità si affaccia tutta la profondità della Verità.

norma e la sua origine, la sua misura ed il proprio compimento. Poco più avanti la ragione afferma: *Nihil autem verum, in quo veritas non est* (Augustinus 1986: 43), sottolineando ancora di più il rapporto di dipendenza tra la natura originaria ed universale della Verità e la sua manifestazione nelle realtà particolari. Qui Agostino fa un passo non indifferente: egli denota la presenza della Verità in ciò che è vero. Egli dice che «non v'è “vero” in cui (*in quo*) non sia la Verità». Più ancora che nella potestà generativa, allora, il diritto di Dio sul mondo sta nel suo *essere presente* in ciò che ha compiuto!⁵⁵ E in questa Presenza si manifestano la signoria, la clemenza e la bontà (*clementissimi et utilissimi domini*) della Verità nei confronti di ciò che è vero. Il rapporto vero-Verità rispecchia perfettamente la relazione tra la *potestas* umana e quella divina, tra l'essere *sui iuris* (*proprius*) e l'essere *alieno iure*. La pretesa di essere autosufficiente (*in tua potestate*) nasce come censura della dipendenza che lega l'uomo alla potestà che lo ha costituito nell'essere⁵⁶. Si capisce, allora, che la raccomandazione della *ratio* ad Agostino non ha in sé nulla di moralistico, ma anzi costituisce la riscoperta dell'ampiezza del respiro proprio della ragione: è una riscoperta radicale della natura dell'essere che determina una rinnovata percezione di sé.

3) *Ita enim te ad se sublevare non desinet nihilque tibi evenire permittet, nisi quod tibi prosit, etiam si nescias.*

Nel riconoscimento della propria dipendenza, infine, l'uomo verifica in maniera concreta – eppure inevitabilmente misteriosa (*etiam si nescias*) – la Presenza e l'efficacia del *Deus, pater veritatis* (Augustinus 1986: 5) nell'esperienza di essere innalzato alla contemplazione della Verità (*te ad se sublevare*). La ragione svela ad Agostino la vera natura della Verità e la logica che determina il rapporto dell'uomo con essa: non più l'ascesa dialettica, bensì il farsi presente della *Veritas* all'uomo, l'iniziativa di Dio sull'uomo, è ciò che determina la beatitudine: *Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia* (ibid.). Tanto è radicale il dipendere dell'uomo da ciò che lo sovrasta e lo pone in essere che, ancora qualche tempo dopo il rientro a Milano (387-388), in una lettera all'amico Nebridio, il Tagastense afferma: «Nessuno eleva un altro alla propria condizione, se non discendendo al livello in cui l'altro si trova»⁵⁷ (Augustinus 2004: 28). Lasciare spazio alla Verità riconoscendosi dipendenti dalla Sua

⁵⁵ È un tema che tornerà in primo piano nel *De immortalitate animae*: Augustinus 1986: 116. Cfr. Tornau 2017: 345-346; Cipriani 2021: 121ss.

⁵⁶ Si tratta di un tema che verrà approfondito in maniera sistematica da Agostino, già a partire dalle opere immediatamente successive al battesimo (cfr. Augustinus 1998: 143) e che arriverà a trovare la sua formulazione sistematica più definita nel *De civitate Dei* (cfr. Augustinus 1955b: 451)

⁵⁷ *Nemo enim quemquam erigit ad id in quo ipse est, nisi aliquantum ad id in quo est ille descendat.*

potestà su di sé: questo è, metodologicamente, il nucleo essenziale della scoperta di Dio e di sé fatta da Agostino.

Come è evidente il termine *potestas* gioca un ruolo decisivo nell'esplicitazione del rapporto tra Agostino e la Verità in quanto proprio su questo concetto si attesta la diversità di approccio metodologico tra la tradizione classica e la postura cristiana del Tagastense. La ricerca di Dio impone di interrogarsi sulla verità (cfr. Augustinus 1986: 40s) e, in questo contesto, si delineano due differenti *potestates*. Da un lato v'è la *potestas* dell'uomo, il potere della ragione e della volontà⁵⁸, dall'altro v'è la *potestas Dei*, il potere che fonda⁵⁹, sostiene e governa l'essere; la seconda è posta dalla prima in quanto creata ma, nonostante la profonda differenza di grado tra le due, esse sono ineffabilmente legate nell'*ordo rerum*. Il potere di Dio fonda ed ordina l'essere, il potere dell'uomo, che si esplica nell'esercizio della ragione e nella libertà della volontà, è una *ricettività* in cui il soggetto creato sperimenta la chiamata ad una pienezza d'essere che consiste nella compagnia del proprio *Pater*⁶⁰ e *Conditor*: l'esserci dell'uomo è una chiamata all'essere e, di più, una vocazione alla compartecipazione nell'esercizio del potere (razionalità-libertà) nel vivo tessuto di una relazione personale, nel dramma di due libertà. Il senso della *potestas* umana, allora, si illumina solo sul fondamento della *potestas* divina; il potere dell'uomo è posto, è dato dal potere divino. Nulla, neppure la conoscenza razionale della verità dell'essere, può realizzarsi se non alla luce di questo riconoscimento: censurare o misconoscere il carattere oblativo della *potestas* umana implica un misconoscimento dell'originario senso della realtà nella sua totalità. Per questo l'esortazione della *ratio* ha una valenza metodologicamente imprescindibile. *Noli velle esse quasi proprius et in tua potestate* (Augustinus 1986: 44) significa: "Non negare la realtà del tuo esserci", cioè "conosci te stesso:osci il tuo *essere-dipendente*".

Non è difficile afferrare la duplice flessione, *giuridica*⁶¹ ed *ontologica*, del concetto unitario di potere che Agostino adopera in questi pochi, brevi, passaggi. Lo si può comprendere

⁵⁸ Augustinus 1998: 95ss.

⁵⁹ Non impropriamente, né a caso, crediamo che Agostino si riferisca al Dio Creatore con il termine *Conditor* (*Deus universitatis conditor*; Augustinus 1986: 4; cfr. *ThLL* vol. 4 1906-1909: 146-147): Egli è Colui che fonda l'essere, cioè che lo pone in essere come *locus* della relazione con l'altro da Sé, con la creatura istituita in quanto soggetto (*iure alieno*) perché dotata di una sua *potestas*. In un'opera di poco successiva ai *Soliloquia*, del resto, Agostino definisce in questi termini il significato del verbo "creare": *Creare namque dicitur condere et ordinare* (Augustinus 1992: 95).

⁶⁰ «Dio padre della verità, padre della sapienza, padre della vera e somma vita, padre della beatitudine, padre del buono e del bello, padre della luce intellegibile, padre del nostro risveglio e della nostra illuminazione, padre del Pegno che ci sollecita a tornare a Te» (Augustinus 1986: 5).

⁶¹ Sul carattere giuridico del pensiero di Agostino è stato già scritto, pur facendo riferimento ad un diverso contesto problematico (cfr. Ratzinger 2011³: 198 e 265-316; Fidelibus 2011: 345-362; Fidelibus 2012: 337-349; Calogero 2007: 10-16) e, d'altra parte, è noto che l'approccio «con la cultura greca era avvenuto da parte cristiana sul piano intellettuale; l'approccio con la cultura romana, che trovava la sua esplicazione più autentica nella prassi, e si

chiaramente proprio analizzando la natura etimologica del termine *potestas*. La parola latina è la traduzione del greco ἐξουσία (*ThLL* 1980-1995: 301) ed indica, innanzitutto, lo *stato proprio di chi esercita il diritto* (ivi: 302)⁶². Il diritto, però, vi è solo laddove sia una relazione tra soggetti⁶³, dunque l'atto creativo di Dio ha in sé il carattere giuridico dello "istituire-fondare": *Deus, qui de nihilo mundum istum creasti [...] Deus, cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat* (Augustinus 1986: 4-5). Così, in forza del diritto divino, l'uomo è istituito soggetto in quanto, a sua volta, detentore di una sua propria *potestas*: «Dio, la legge del cui regno, è normativa anche in questi regni (umani)»⁶⁴ (ivi: 5). Non è possibile scindere – pena il misconoscimento del carattere peculiare della metafisica agostiniana – il valore propriamente giuridico da quello più chiaramente ontologico. Il potere dell'uomo, infatti, in quanto possibilità d'esercizio della libertà, è una categoria giuridica che trova il suo fondamento nella realtà stessa, cioè nella natura dell'essere. Così l'essere umano non è un mero "ente" posto nel cosmo, ma è definito ontologicamente come soggetto, dunque come persona giuridica entro un ordine legislativo (*ordo rerum*) la cui norma fondante è la *potestas* del *Conditor universitatis*. La totalità dell'esistente ha la sua origine ultima nella libertà del potere di Dio. La pretesa umana d'essere *quasi proprius et in sua potestate*, nasce dalla negazione della natura creaturale dell'essere; tale condizione, come è evidente ormai, è lo *status* giuridico della realtà: essa non è solo effetto di una causa, ma creatura di un Creatore. Nel pensarsi *in sua potestate/proprius* l'uomo misconosce la sua vera *potestas*, la natura del suo essere come quel *quid* nell'essere in cui si rivela Dio: la creatura si presume Creatore e si concepisce indipendente. È l'idea dell'ἀὐτεξουσία, cioè dell'indipendenza e dell'autosufficienza, che già Cochrane aveva segnalato (Cochrane 2017: 43), il cui fondamento non è da rintracciarsi già in una particolare prospettiva antropologico-morale, bensì proprio in un diverso paradigma metafisico il cui criterio normativo non è la libertà di un soggetto, ma la necessità cosmologica (ivi: 36)⁶⁵.

manifestava come tradizione politica e giuridica a carattere universale, fu politico, giuridico e morale. Si trattava di sganciare la tradizione romana dalla sua ispirazione specifica, il politeismo pagano, e di ancorarla invece alla nuova ispirazione religiosa cristiana» (Sordi 2020³: 206). Nel caso particolare di Agostino, tuttavia, sappiamo che egli non fu un cultore del diritto (Marrou 2016²: 112 e ivi, n. 51) ma che, cionondimeno egli *usa* le proprie scarse conoscenze giuridiche nello stesso modo in cui usa la filosofia classica (cfr. ivi: 373 n. 156). Ora, quanto in questa sede affermiamo circa le istanze giuridiche implicite nel pensiero agostiniano, è da intendersi, per il momento, solo sul piano strettamente speculativo: il diritto è la forma che la metafisica agostiniana (la sua cosmologia, in particolare) assume nel suo strutturarsi. Ciò non toglie, ad ogni modo, che vi siano delle precise fonti filosofico-giuridiche cui il pensatore di Tagaste possa aver attinto nell'elaborazione del suo pensiero. La verifica di tale ipotesi, tuttavia, è da rimandarsi ad altra sede.

⁶² Cfr. Bochet 2002: 816.

⁶³ In quest'ottica, si capisce, la categoria del potere si rivela estremamente interessante anche per indagare la riflessione trinitaria di Agostino. Per ragioni evidenti, in questa sede non possiamo soffermarci su tale aspetto, ma ci limiteremo a prendere in considerazione la valenza ontologico-metafisica del concetto.

⁶⁴ *Deus, de cuius regno lex etiam in ista regna describitur.*

⁶⁵ Cfr. Sciuto 1994: 109-122; Pacioni 1994: 137-148; Peroli 1997: 211-225; Pacioni 2023: 17-20.

L'autoreferenzialità del potere umano si configura, pertanto, come un rovesciamento del reale⁶⁶, in cui l'uomo pone se stesso in quanto detentore di una *potestas* che gli è propria.

L'esordio del libro II lascia trasparire un interessantissimo cambiamento nell'atteggiamento di Agostino che non è riconducibile ad una mera enfaticizzazione del suo dialogo con la *ratio*. Il giorno successivo alla discussione con cui si era chiuso il libro I, il dialogo riprende e Agostino è irrequieto più che mai: «Abbiamo sospeso a sufficienza il nostro lavoro e l'amore è impaziente, né sono misurate le lacrime, finché l'amore non ottiene l'amato» (Augustinus 1986: 45). È l'*amor sapientiae* che muove la ricerca e tale amore è struggente giacché è ciò che determina la felicità. Viene qui stabilita una relazione tra l'amante e l'amato all'interno della quale l'*amor* si configura, insieme, come principio normativo e dinamico. Ecco il valore fondamentale della soddisfazione intesa quale criterio distintivo della conoscenza vera: solo una conoscenza che renda possibile l'esperienza dell'amore tra soggetti può considerarsi, a buon diritto, vera. Così il Tagastense, fedele al consiglio della ragione, torna ad affidarsi a Dio: «[A] Crediamo che Dio ci assisterà» (ibid.). Qui si assiste pressoché ad un perfetto ribaltamento dei ruoli tra Agostino e la *ratio* rispetto alla conclusione del primo libro, giacché all'affermazione fiduciosa del primo, la seconda risponde: «[R] Crediamolo pure, purché ciò sia in nostro potere (*si vel hoc in potestate <nostra> est*)» (ibid.). Ci riesce a dir poco arduo credere che un simile rovesciamento sia il mero frutto di un caso. Più credibile è l'ipotesi che, effettivamente, la precedente indicazione della ragione (ivi: 44), sia stata recepita da Agostino, che, in virtù di questa acquisizione, può liberamente controbattere: «[A] Egli stesso [*scil.* Dio] è il nostro potere (*Potestas nostra ipse est*)» (ivi: 45). In questo cambiamento di prospettiva traspare l'acquisizione di una nuova, più vera, coscienza di sé, per la quale la soggezione ad una *potestas* altrà non costituisce un fattore alienante. Anzi, Agostino arriva ad affermare che il riconoscimento della potestà divina come fondamento ed *ordo* del potere dell'uomo ne garantisce un autentico esercizio: solo ordinandosi alla *potestas Dei* l'uomo è veramente uomo, giacché usa del potere che gli è dato secondo la norma che lo ha posto. Riconoscendosi soggetto al potere divino l'uomo non è meno di sé, ma anzi è se stesso in verità. Egli è così svincolato da qualunque potere, anche e soprattutto dal proprio: essendo in *potestate Dei*, l'essere umano non è schiavo neppure di sé (della propria razionalità/libertà) perché non è costituito da null'altro che dal proprio Creatore. Questa scoperta, ancora una volta, è resa possibile solo dalla natura della realtà: *Deus, per quae omnia, quae per se non essent, tendunt esse* (Augustinus 1986: 4). *Per se* l'essere degli enti è nulla: questa affermazione apparentemente contraddittoria

⁶⁶ Bochet 2002: 819.

e paradossale, si configura invece come la *ratio* fondamentale per comprendere l'affermazione di Agostino secondo cui Dio *potestas nostra ipse est*. Solo Dio è in senso proprio e tutto ciò che esiste, esiste solo in virtù dell'Essere; così anche l'uomo *per se non est*, ma ha in Dio la sua origine:

«Dio, da cui allontanarsi (*a quo averti*) è cadere, al quale convertirsi (*in quem converti*) è rialzarsi, nel quale restare è consistere. Dio, dal quale ritrarsi è morire, al quale tornare è rivivere, in cui abitare è vivere [...] Dio, per il quale separiamo i beni dai mali. Dio, per il quale fuggiamo i mali e seguiamo i beni [...] Dio, per il quale bene serviamo e bene dominiamo» (Augustinus 1986: 5-6).

Nell'ordine di questa dipendenza, si distinguono il bene ed il male al fine di poter seguire l'uno e fuggire l'altro e l'uomo impara a servire e dominare, vale a dire ad usare del proprio potere secondo ragione. In questi brevi passaggi si trova condensato il significato della scoperta agostiniana del potere di Dio come istanza di liberazione. La dipendenza viene qui esaltata nel suo concreto manifestarsi secondo la duplice possibilità in essa insita: riconoscimento (*conversio*) ovvero negazione (*aversio*). La pretesa di essere *proprius* da parte dell'uomo, infatti, non è altro che la pretesa di poter misconoscere la *potestas* divina come sorgente del proprio esserci (esistenza) e del proprio esser-così (essenza); la natura dell'*aversio* sta infatti proprio in tale atto di rifiuto. Al contrario la scoperta di un diritto originario sotto la cui paternità l'uomo è posto, apre alla ragione un nuovo orizzonte di possibilità. Non più la chiusura autoreferenziale, né la superba affermazione della propria *potestas* come “misura di tutte le cose”, rappresentano la pienezza della libertà e della razionalità, bensì l'apertura ad una Presenza che, dando forma all'esistenza, porta a compimento ogni cosa: «Dio, dal quale provengono a noi tutti i beni, che allontani da noi tutti i mali. Dio, sopra il quale nulla, fuori dal quale nulla, senza il quale nulla è. Dio, sotto il quale tutto, nel quale tutto, con il quale tutto esiste» (Augustinus 1986: 8-9)⁶⁷.

Ma l'avvenimento della *conversio* può verificarsi solo in forza di un amore al vero che oltrepassi qualunque amore di sé, un amore per la verità spinto fino al sacrificio di sé. Perché solo in quel sacrificio, solo nella fedeltà a quell'amore che costituisce la struttura originaria dell'essere creato, si può essere veramente se stessi:

⁶⁷ Il giudizio di Goulven Madec, secondo cui nelle *Confessiones* «prière, conversion et création y forment un thème unique» (Madec 1994: 99), in quanto la «conversion restaure la création, en réorientant l'esprit vers Dieu; et cette orientation s'actualise dans la prière, l'allocution constante à Dieu» (ibid.), ci sembra che non solo sia condivisibile ma che addirittura sia vero già a partire dai *Soliloquia*. Cfr. Augustinus 1986: 10-11.

«Io Te solo amo, Te solo seguo, Te solo cerco, sono pronto a servire soltanto Te, perché Tu solo domini con giustizia (*tu solum iuste dominaris*): desidero essere di tuo diritto (*tui iuris esse cupio*). [...] Prego la tua eccellentissima clemenza affinché Tu mi converta a te [...] affinché io divenga degno di abitare (*dignum habitatione*) e abiti (*habitatorem*) il tuo beatissimo regno» (Augustinus 1986: 9-11).

Tui iuris esse cupio, perché Tu solo eserciti il dominio con giustizia dando ad ognuno ciò che gli spetta (Augustinus 1986: 8) e, quindi, dando all'uomo il potere (*potestas*) di riconoscerti; ma, più di questo, viene qui esplicitato in prospettiva teleologica il senso di questo stesso riconoscimento: l'abitare il regno della beatitudine. Così l'*ordo* metafisico prende la forma della dimora (*habitatione*) in cui l'uomo è chiamato a sperimentare la *plenitudo beatitudinis*.

Nella seconda sezione del *De immortalitate animae*, Agostino osserva che la stoltezza potrebbe, distogliendo dalla conoscenza della Verità, separare l'animo dalla *Ratio* (Augustinus 1986: 113). L'*aversio*, infatti, è causa di un impoverimento (*defectus*) dell'animo umano, tuttavia, Agostino – sulla scorta dei neoplatonici⁶⁸ – osserva che nessun detrimento d'essere può portare all'annichilimento totale di una sostanza⁶⁹. Così come ciò non può accadere per le sostanze corporee, a maggior ragione non può verificarsi per le sostanze intelligibili come l'anima (Augustinus 1986: 113-114). A questo primo argomento *a fortiori*, il Tagastense ne giustappone un secondo, decisamente più articolato sotto il profilo speculativo e sul quale gli studiosi si trovano in radicale disaccordo⁷⁰. Il nostro prende le mosse dalla seguente considerazione: «non è ciò che sta nella massa del corpo a far sì che il corpo sia (*facit corpus esse*), bensì ciò che sta nella forma (*species*)» (Augustinus 1986: 114). La stoltezza non è altro che una certa privazione di forma (*species*), si rende pertanto necessaria la dimostrazione del fatto che tale privazione non può determinare la distruzione totale dell'animo (Augustinus 1986: 114-115). Innanzitutto viene riconosciuto un principio ontologico fondamentale: «nessuna realtà si crea o si genera da se stessa (*nulla res se facit aut gignit*), altrimenti sarebbe prima di essere»; di conseguenza, «ciò che non è creato eppure è, è necessario che sia eterno» (Augustinus 1986: 115). Con ciò vengono stabilite, da un lato, la differenza ontologica tra ciò che è immutabile ed eterno e ciò che è mutevole e temporale, dall'altro la dipendenza ontologica del

⁶⁸ Sull'influsso dei neoplatonici sull'argomentazione di Agostino gli studiosi hanno pareri discordanti. Il Madec (1987), seguendo Pepin (1977) fa riferimento a Porfirio. Tornau e Cipriani, invece, citano le *Enneadi* di Plotino; lo studioso italiano aggiunge però anche gli *Academica* di Cicerone (Cfr. Cipriani 2021: 120). Cfr. Madec 1985: 79-94; Madec 1993: 254-256; Cipriani 2021: 119.

⁶⁹ Cfr. Plotino 2004³: 1357; Porfirio 1996: 145.

⁷⁰ Cfr. in particolare Tornau 2017: 345ss; Cipriani 2021: 121ss.

mutevole dall'immutabile. In base a tale principio, «il corpo è stato creato da un Creatore, che non è ad esso inferiore. Altrimenti non sarebbe stato in grado di dare (*potens ad dandum*) a ciò che ha creato, qualsiasi cosa sia, ciò che tale creatura è» (Augustinus 1986: 115). Con l'espressione *potens ad dandum* viene perfettamente evidenziata la prerogativa del Fattore rispetto alla fattura: il potere (*potens*) consiste, anzitutto, nella facoltà di “dare” e, nella fattispecie, nel dare l'essere⁷¹. Ne consegue che: «L'universo corporeo, pertanto, è stato creato (*factum est*) da una diversa forza e natura (*vi et natura*), più potente (*potentiore*) e migliore, assolutamente non corporea. Infatti, se il corpo fosse stato creato da un corpo, l'universo non sarebbe venuto all'essere» (Augustinus 1986: 115-116)⁷². Sull'identificazione di questa *vi et natura potentiore* regna il più acuto disaccordo tra gli studiosi⁷³; essendo però una questione determinante per la comprensione del pensiero di Agostino sul potere, non possiamo fare a meno di riprendere le fila del problema.

Innanzitutto è necessario seguire lo sviluppo dell'argomentazione di Agostino. Egli infatti prosegue:

«Questa forza e natura incorporea creatrice (*effectrix*) dell'universo corporeo preserva nell'essere l'universo con [la sua] potenza presente (*praesente potentia*). Essa, infatti, non ha creato (*facit*) per poi lasciare ed abbandonare la sua creatura (*discessit effectumque deseruit*). Tale sostanza, non è un corpo né, per così dire, si muove di moto locale, in modo da potersi separare dalla sostanza corporea, che occupa uno spazio; quella forza creatrice (*effectoria vis*) non può mancare senza che ciò che essa ha creato perda la sua forma e cessi d'esistere, qualunque sia il suo grado d'esistenza. Ciò che non esiste da se stesso, infatti, certamente cesserebbe d'esistere se venisse abbandonato da Ciò per cui è» (Augustinus 1986: 116).

La *vis et natura incorporea* è Dio che è potenza presente nell'essere: se infatti, la *Summa Essentia-Potentia* si distogliesse da ciò che crea, l'universo si annullerebbe. Tra gli interpreti,

⁷¹ Cfr. Augustinus 1986: 112: l'*Esse* che è la *Ratio* agisce conferendo (*tribuat*) l'essere a ciò che per sé non è (cfr. anche Augustinus 1986: 4).

⁷² Probabilmente Agostino ha desunto il valore ontologico del concetto di *potentia* da Mario Vittorino: cfr. Victorinus 1971: 98, 202, *passim*.

⁷³ Alcuni la identificano con Dio (Gilson 2020: 32 n. 35; BALIDO 2010:56 e 119 n. 119) mentre altri la identificano con l'ipostasi plotiniana dell'Anima (du Roy 1966: 130 n. 6) o, in ogni caso, con una delle ipostasi neoplatoniche (Tornau 2017: 343s); altri ancora, non si esprimono affatto (Catapano 2019: 681 n. 40). Va sottolineato il fatto che, il Gilson ed il Balido non prendono minimamente in considerazione l'ipotesi che Agostino possa aver fatto riferimento all'*Anima mundi* plotiniana; il Cipriani, al contrario, sebbene giunga alla medesima conclusione dei suddetti interpreti, espone previamente le ragioni per cui non è possibile accettare l'ipotesi di un'influenza neoplatonica: cfr. Cipriani 2021: 121-125.

tuttavia, vi è chi ha inteso questo brano del *commonitorium* in senso neoplatonico – plotiniano, per l'esattezza – (Tornau 2017: 338), affermando che Agostino, in questo testo, avrebbe fatto ricorso alla nozione plotiniana di *causalità* per avvalorare la dimostrazione *in subiecto* (ibid.). In particolare, lo studioso tedesco ritiene che il Tagastense sia ricorso al modello neoplatonico atto ad interpretare il rapporto immanenza-trascendenza tra realtà intelligibile e mondo dei corpi⁷⁴:

«The incorporeal cause of the universe, which we are surely entitled to identify with God and with the supreme *ratio* or Truth [...], brings into being all corporeal reality and secures its persistence because it is immediately and continuously present to it. The result of this presence, or more, precisely, its concrete appearance in the corporeal world, is the immanent form of the bodies or their specific kind of being» (ivi: 346).

Riteniamo plausibile che, sotto il profilo speculativo, Agostino possa aver tratto dalla lettura dei neoplatonici anche delle intuizioni relative al rapporto tra i due piani del reale; tuttavia, non riusciamo a trovare ragionevole la conclusione cui il Tornau giunge; difatti egli è convinto che «né la dottrina della trasmissione delle forme dal livello ontologico più alto al più basso, né la teoria della presenza causale nei capitoli cosmologici (13-15), lasciano davvero spazio alla dottrina cristiana della creazione» (Tornau 2017: 351, trad. it. nostra). L'assenza della dottrina creazionistica, sarebbe particolarmente evidente proprio nel paragrafo 14 del *commonitorium*,

«where Augustine vehemently rejects the Aristotelian and Neoplatonic idea that the corporeal universe is everlasting only to accept it immediately afterwards for the sake of the argument – a superficial attempt to Christianize an argument that, in substance if not in wording, comes from the Platonic tradition» (ibid.).

L'assenza di una causalità fondata sulla potenza creatrice di Dio sarebbe altresì comprovata dal fatto che in *Imm. an.* 8, 14 Agostino non fa uso del termine *creator*, bensì si riferisce alla *praesente potentia* con l'appellativo *conditor* (Tornau 2017: 346 n. 93; cfr. Cipriani 2021: 122-123).

⁷⁴ «Plotinus teaches that Intelligibile Being is present everywhere in the sensible world and yet transcendent to it; the immanent form of a body is not simply identical with the transcendent, intelligible Form by which it is caused, but, as the two are not spatially distinct, wherever the immanent effect is present, the transcendent cause must be present too» (Tornau 2017: 343). Cfr. Plotino 2004³: 749; 1149-1159; 1355-1357.

Ora, tale interpretazione è già stata fortemente criticata dal Cipriani, il quale, con rigore filologico, ha giustamente messo in risalto gli elementi specificatamente cristiani presenti all'interno dello scritto di Agostino, ribattendo, pressoché punto per punto, tutta l'argomentazione del Tornau⁷⁵. Crediamo, però, che non solo dal punto di vista filologico, bensì proprio dal punto di vista teoretico, l'interpretazione dello studioso tedesco rischi di compromettere l'economia speculativa interna del testo agostiniano. Va fatta valere, innanzitutto, una considerazione preliminare sulla dottrina metafisica di Plotino: «di un preciso distacco tra le due sfere dell'Essere (dell'eterno e del divenire) non si può parlare nel neoplatonismo, perché quivi la realtà dell'Essere è una sola e consiste propriamente nella sostanza intelligibile, la quale va, per diversi gradi, decadendo, fino a che non giunge alla natura corporea» (Carbonara 1954²: 154)⁷⁶. Non si tratta di un'osservazione fuori contesto, giacché l'unità sostanziale della realtà, scandita secondo gradazioni *henologiche* progressive, implica che il reale sia determinato da una forma di causalità che non è del tutto compatibile con quella esposta dal Tornau. L'onnipresenza delle forme razionali ed intelligibili nella realtà sensibile è una necessità intrinseca nel paradigma henologico del neoplatonismo; vi è, in tal senso, un passaggio delle *Enneadi* estremamente eloquente:

«Se quest'Uno, di cui si può predicare l'unità come essenziale, è unità vera, è necessario che esso, in un certo modo, dimostri di contenere nella sua potenzialità la natura contraria alla sua, cioè la molteplicità; ma poiché esso non viene ad avere dal di fuori questa molteplicità ma solo per sé e da sé (αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ), esso è veramente uno e racchiude nella sua propria unità l'infinita e la molteplicità. L'Uno è dunque tale e perciò si manifesta tutt'intero da per tutto, poiché possiede un'unica forma razionale che contiene se stessa» (Plotino 2004³: 1159).

E ancora, in *Enn.* VI, 9, 8: «L'Uno, essendo immune da alterità (ἔχον ἑτερότητα), è sempre presente (ἀεὶ παρῆστίν)» (Plotino 2004³: 1355).

L'ipotesi di lavoro da cui parte il Tornau – vale a dire la nozione plotiniana di causalità, fondata sulla presenza della Forma intelligibile nella realtà corporea – è certamente valida, tuttavia essa viene applicata all'argomentazione di Agostino sganciandola dal suo fondamento speculativo essenziale: l'henologia neoplatonica. Qui emerge il valore della considerazione del Carbonara: Plotino afferma sì che nella realtà sensibile è sempre presente la potenza dell'Uno,

⁷⁵ Cfr. Cipriani 2021: 121-125.

⁷⁶ Cfr. quanto afferma il Pelloux circa la natura immanente e trascendente dell'Assoluto (Uno) nel pensiero di Plotino (Pelloux 1994²: 185-186).

ma il Tornau non tiene conto del fatto che tale onnipresenza dell'Intelligibile è dettata da una necessità interna nella protologia del filosofo di Licopoli. Poiché tutto è *dall'Uno e nell'Uno*, la realtà sensibile – come molteplicità – è già da sempre ricompresa e conservata nell'unità del Primo: «Questa unità non è dunque separata spazialmente da altre cose, poiché essa esisteva prima delle cose che sono nello spazio e non ne aveva per nulla bisogno; erano esse invece che avevano bisogno dell'unità per trovare in essa un fondamento» (Plotino 2004³: 1159). La potenza (δύναμις) dell'Uno, cioè, è tutta rivolta in se stesso, ché se non fosse fisso nella sua ipseità non potrebbe essere Principio (perché non sarebbe più Uno); proprio per questo Plotino lo definisce ἀτεξούσιον (Plotino 2004³: 1306): Esso è, in un senso, libero in quanto capace di autodeterminarsi – cioè la sua natura è tutta protesa in sé medesimo – ma, in altro senso, proprio questo suo autodeterminarsi è ciò che ne definisce lo stato di necessità (cfr. ibid.) da cui deriva la processione ipostatica. Sulla base di questo principio – eminentemente metafisico – la poiesi dell'Anima non consiste in un “fuoriuscire” da sé, bensì in un rimanere in sé:

«L'Anima universale ha creato perché essa è maggiormente vincolata agli esseri superiori: infatti gli esseri che si sono rivolti lassù hanno una potenza maggiore, poiché, conservandosi in sicurezza, creano con grade facilità. È segno di maggior potenza non soffrire nelle cose che si creano: il potere (δύναμις), infatti, proviene dal rimanere in alto. L'Anima dell'universo, rimanendo in se stessa, crea mentre le cose create le vanno incontro» (Plotino 2004³: 567).

La gradualità della cosmopoiesi risponde, all'origine, alla legge henologica del principio d'identità, pertanto la realtà sensibile è sorretta ed ordinata dall'Anima secondo la norma dell'unità, in virtù della quale l'Intelligibile è davvero presente nel mondo dei corpi.

Rispetto alla posizione di Agostino si possono rilevare due importanti differenze. In primo luogo, il fatto che egli non parla di una *potentia* intelligibile immanente alla realtà corporea. Agostino parla di una *vis et natura effectrix incorporea* che, *praesente potentia, tenet universum*. Ciò non implica che tale *potentia* sia immanente all'universo creato, ma determina certamente un rapporto: una dipendenza ontologica. Il presupposto metafisico da cui il Tagastense prende le mosse, infatti, è che nessuna *res* (ente) è *causa sui*; a ciò si lega il fatto che tutto ciò-che-è-posto (*factum*) è ontologicamente dipendente da ciò-che-fa (*facit-gignit*); dunque, l'elemento che viene esaltato dalle parole di Agostino è la dipendenza, cioè il carattere

creaturale di tutto ciò che è posto da altro⁷⁷. Viene dunque sottolineata un'alterità rispetto alla *Potentia* che, essendo presente, non abbandona la sua creatura ma, anzi, la preserva nell'essere. Il discrimine tra le due *res* sta nell'immutabilità del Principio e, di conseguenza, nella mutevolezza della creatura. Il termine *conditor*, con cui Agostino si riferisce a Dio (riprendendo la terminologia già adottata nella preghiera iniziale dei *Soliloquia*: Augustinus 1986: 4), è perfetto per definire il soggetto che questa *Potentia* è, al cospetto di ciò che crea. In secondo luogo, risulta che l'impianto metafisico agostiniano non è riducibile, quanto alla sua norma istituente, al principio d'identità, ma esige di essere ricondotto ad un principio dinamico di alterità.

Per comprendere meglio quanto stiamo cercando di mostrare, è sufficiente prestare attenzione al § 20 del *commonitorium*, laddove Agostino discute l'ipotesi che l'*animus* possa in qualche modo trasformarsi in una sostanza corporea. Negando che possa verificarsi una metamorfosi in tal senso, l'autore afferma:

«Ogni suo [*scil.* dell'animo] desiderio per il corpo (*adpetitus ad corpus*) è volto a possederlo, o a vivificarlo, o a costruirlo in qualche modo, o a prendersi cura di esso in qualsiasi maniera. Nulla di ciò sarebbe possibile se l'animo non fosse migliore del corpo. Ma se fosse un corpo, certamente non ne sarebbe migliore. Dunque non vuole essere un corpo. Di ciò non si può essere più certi che quando l'animo interroga se stesso su tali cose. Così, infatti, esso scopre facilmente che non ha desiderio se non si fare (*agendi*) conoscere o percepire (*sciendi aut sentiendi*) qualcosa, o semplicemente di vivere (*vivendi*), per quanto sia in sua potestà (*in quanto sua illi potestas est*)» (Augustinus 1986: 122).

Che l'anima diventi corpo è impossibile, in primo luogo, per una ragione metafisica: l'*animus* è una sostanza migliore del corpo e ogni suo appetito per il corpo è finalizzato a possederlo, vivificarlo, informarlo e, in ogni caso, a governarlo e, proprio in virtù di tali appetiti, esso non vuole essere corpo. In secondo luogo, Agostino evidenzia una ragione che, coerentemente con quanto detto sino a questo punto, si può ben definire giuridica: *in quantum sua illi potestas est*. L'animo non è soltanto naturalmente orientato a dare vita al corpo, in virtù delle tensioni sue proprie (*adpetitus agendi, sciendi, sentiendi, vivendi*)⁷⁸, ma è altresì detentore

⁷⁷ «La forma è quindi presente nell'universo corporeo in virtù di una natura migliore che fonda e conserva quanto ha creato [...] quella forza creatrice, con una potenza che non fatica ma neanche rimane inoperosa, si estende al corpo nella sua totalità, conferendo l'essere ad ogni cosa che grazie a quella forza esiste, nella misura in cui esiste» (Augustinus 1986: 117; Agostino 2019: 655).

⁷⁸ Come ha magistralmente mostrato il Cipriani, si tratta dei *bona prima naturae*, secondo la concezione antropologica che Agostino eredita da Varrone, ossia le tensioni originali dell'animo umano per la verità, la libertà

di una potestà sul corpo stesso. L'anima umana è creata e, in quanto tale, è ontologicamente dipendente dalla *Summa Essentia* (Dio); tuttavia, nel suo essere creatura, essa è beneficiaria di un potere in quanto istituita (*condita*) secondo una norma di libertà⁷⁹.

Tale convinzione è ribadita, nonché approfondita, nel paragrafo successivo (§ 21) allorché il catecumeno si domanda se, pur essendo impossibile che l'anima voglia di sua sponte divenire un corpo, ciò non sia possibile in virtù di una costrizione. Solo una natura più potente dell'animo stesso potrebbe costringere ad un simile cambiamento (Augustinus 1986: 123). Non si tratterà pertanto di un corpo (ibid.). Potrebbe un altro animo? Agostino risponde che: *Potentior autem animus non cogit in aliquid, nisi quod suae potestati subditum est. Nec ullo modo animus potestati alterius animi nisi suis cupiditatibus subditur* (Augustinus 1986: 123). Vengono accostati due termini, cioè *potentia* e *potestas*, per indicare sia una qualità ontologica che lo stato giuridico dell'anima in quanto ente-soggetto; tuttavia viene esplicitamente affermato che la *potentia* sottostà alla *potestas*: ciò che è ontologicamente possibile, ossia ciò che è per natura possibile, non si verifica se non è ordinato secondo la potestà propria conferita alla natura stessa. Agostino fa una scoperta straordinaria: la *mutabilitas* delle creature non implica né una sottomissione cieca alle leggi del mutamento né l'abbandono da parte dell'Eterno immutabile; al contrario, la *Summa Essentia* crea e preserva nell'essere, *praesente potentia*, tutto ciò che crea, e inoltre conferisce alle anime una *potestas* sui corpi, ai quali trasmettono (*tradit*) la vita (Augustinus 1986: 125-126), in virtù della quale esse sono libere da qualunque necessità e da qualunque asservimento. Non v'è idolo che sottragga il soggetto alla propria libertà, vale a dire alla dignità della propria *potestas*, se non quello cui l'anima si sottomesse da sé attraverso la *cupiditas*.

Questo passaggio del *De immortalitate animae* richiama un passo del *De Trinitate*, nel quale Agostino discute il problema della sottomissione dell'uomo al potere diabolico:

«Il modo poi in cui l'uomo è stato consegnato (*traditus*) al potere del diavolo (*in diaboli potestatem*) non deve essere inteso come se Dio avesse fatto (*fecerit*) questo o avesse

e la conservazione del proprio essere (bene) che si configurano come i beni originari dell'essere umano. Cfr. Cipriani 1998; Pacioni 2004: 80-84; Conti 2022.

⁷⁹ Fondamentale, in questo senso, quanto Agostino osserva nel paragrafo precedente sulla duplice possibilità propria dell'anima rispetto a Dio: *aversio-conversio*. Il Tagastense sostiene che *Sapientiam vero quia conversione habet ad id, ex quo est, aversione illam potest amittere. Conversioni namque aversio contraria est. Illud vero, quod ex eo habet, cui nulla res est contraria, non est, unde possit amittere. Non igitur potest interire* (Augustinus 1986: 121-122). In tal modo vengono evidenziate, nel medesimo tempo, sia la dipendenza ontologica che la libertà giuridica della creatura al cospetto del Creatore. Ancora anni dopo, nel *De diversis quaestionibus*, Agostino tornerà a sottolineare la duplice radice ontologico-giuridica del potere: *nullum principum et potestatum sive caelestium sive terrestrium per se habuisse aliquid principatus et potestatis, sed ab illo ex quo sunt omnia, non solum ut sint, verum etiam ut ordinata sint* (Augustinus 1970b: 188).

ordinato (*iusserit*) che fosse fatto, ma nel senso che lo ha soltanto permesso (*permiserit*), giustamente tuttavia. Avendo infatti Dio abbandonato il peccatore, l'istigatore del peccato se ne è subito impossessato. Dio non ha certamente abbandonato la sua creatura fino al punto da non fargli sentire la sua azione creatrice e vivificatrice, e da non procurare tra i mali penali anche molti beni ai malvagi; infatti non ha frenato nella sua ira le sue misericordie. Dio non ha neppure sottratto l'uomo alla legge del suo potere (*lege suae potestatis*), quando ha permesso (*permisit*) che fosse sotto il potere del diavolo (*in diaboli potestate*), perché nemmeno il diavolo stesso è estraneo al potere dell'Onnipotente (*a potestate Omnipotentis*), come neanche alla sua bontà» (Augustinus 1968: 403-404, traduzione di Cipriani in Agostino 2020/2: 206).

E ancora nelle *Retractationes* viene specificato che *non dicimus esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus fit* (Augustinus 1984: 90), ad indicare che la *potestas* dell'uomo sta nella sua libertà. È chiaro perciò che quanto è ordinato secondo l'essere (*potentia*) è ricompreso all'origine da una norma più universale secondo la quale Dio ha creato l'universo: la libertà. In forza di questa *ipsa Dei lex* (Augustinus 1970: 121) nessun animo può essere sottomesso alla *potentia* di un altro, a meno che questo non abbia il primo *in sua potestate*; in ciò sta la vera sottomissione, nell'alienazione dalla propria potestà individuale, ma ciò è possibile solo in virtù di una deliberazione della volontà: *Nec ullo modo animus potestati alterius animi nisi suis cupiditatibus subditur*. Alla luce di questa duplice flessione metafisico-giuridica della natura dell'animo umano, Agostino può ragionevolmente negare che possa verificarsi che un animo venga trasformato in corpo da un altro:

«Dunque, non può essere costretto a divenire un corpo da chi ha il diritto di costringere (*cogendi ius*) solo attraverso le brame (*cupiditates*) di chi gli è sottomesso. Inoltre è necessario che un qualsiasi animo che abbia potestà (*potestate*) su un altro, voglia maggiormente avere sotto la sua potestà (*in potestate habere*) un altro animo che non un corpo, e a quello provvedere con benevolenza ovvero comandare con malvagità. Pertanto, non vuole che esso [*scil.* l'animo] sia corpo» (Augustinus 1986: 123).

5. Conclusione

Cosa significa *potestas* nei *Soliloquia* e nel *De immortalitate animae*? Se dovessimo dare una definizione sulla base di quanto mostrato sopra, diremmo semplicemente che *potestas* rappresenta il concetto sintetico per mezzo del quale Agostino è riuscito ad individuare la radice normativa su cui è fondato il rapporto tra Dio e l'uomo. In tal senso, esso è, insieme, tanto un

concetto metafisico quanto giuridico, è adeguato e funzionale alla descrizione teologica così come alla definizione antropologica e, perciò, si rivela essere un concetto trasversale⁸⁰. *Potestas*, dunque, indica primariamente lo stato di libertà – e, di conseguenza, di responsabilità – di un soggetto all'interno di uno spazio giuridico-relazionale che, metafisicamente, si identifica con la realtà (essere/*ordo*)⁸¹. A questo primo significato fa *pendant* la definizione, attraverso il concetto di *potestas*, della sovranità giuridica di Dio sull'essere creato. Inoltre, Agostino usa il termine per indicare la posizione dell'uomo al cospetto del Creatore, enucleando le due possibili declinazioni della *potestas* umana: superbia (presunzione d'essere *proprius/in sua potestate*) e umiltà (*Potestas nostra ipse est*). Tale duplicità delinea una contrapposizione tra due veri e propri regimi di pensiero istituiti, rispettivamente, dalla *conversio* e dall'*aversio*: questi due movimenti, infatti, rappresentano i due atti, antitetici ma egualmente legittimi (giuridicamente previsti e ricompresi sotto il profilo normativo) e perciò, egualmente *imputabili*, in cui si esprime la libertà (*potestas*) dell'uomo al cospetto di Dio. Questo aspetto potrebbe essere il più interessante, giacché fornisce un filo rosso per seguire lo sviluppo speculativo della riflessione filosofica del Tagastense e vedere come essa assuma sempre più la forma *de-civitate*⁸²: il carattere proprio della filosofia agostiniana è il pensiero della relazione come fattore originario e costitutivo dell'essere.

Bisogna rilevare che, in tal modo, la sintesi agostiniana sta alla base di un allargamento degli orizzonti sia della metafisica che del diritto: la prima, come già anticipato, non è più “scienza dell'ente in quanto ente”, bensì viene ora a configurarsi come la “scienza dell'ente in quanto soggetto”. Chiaramente non si tratta, appena, di uno slittamento semantico nel contesto epistemico ma, più radicalmente, di una scoperta ontologica. Ciò significa che Agostino non si limita a superare la “indeterminatezza” dell'essere in quanto essere quale oggetto della metafisica, facendo di quest'ultima la scienza dell'essere determinato nella forma del soggetto; piuttosto, nel rilevare la natura creaturale della realtà, il Tagastense coglie la struttura originaria dell'essere nella forma giuridica del soggetto, in quanto *res* data da una *Potestas* il cui criterio normativo fondamentale è la libertà. Si capisce, pertanto, che il discorso agostiniano è innanzitutto ontologico e, in quanto tale, comporta importanti ricadute epistemologiche: alla luce della scoperta della reale forma (giuridica) dell'essere, si rende necessaria una nuova e diversa prospettiva filosofica. Epistemologicamente si tratta di un guadagno in termini di valore perché ciò che prima era oggetto di ragionamento dialettico, ora s'incarna nel dramma di una

⁸⁰ Cfr. Conti 2023: 39-40.

⁸¹ Augustinus 1970a: 121-122; cfr. Conti 2023: 61.

⁸² Fidelibus 2012b.

relazione libera all'interno della quale il filosofare rimane astratto se non è sorretto dall'esperienza. Ciò significa che l'ente in quanto ente (creato) è elevato ad una dignità ontologica e giuridica che non conosce precedenti nel pensiero antico. L'essere è in quanto è dato e posto sulla normatività della libertà di Dio; in tal modo l'uomo è libero dal giogo della necessità cosmica perché la realtà non è determinata e regolata da leggi universali e necessarie bensì istituita secondo un principio di libertà che ha nel Creatore la propria referenza giuridica. Analogamente, il diritto non è più circoscritto all'universo antropologico-politico, non si limita a legittimare e regolamentare ciò che è sul piano "orizzontale" del reale, ma si rivela beneficiario anch'esso di una nuova positività: esso è ora aperto all'universo cosmico, giacché affonda le sue radici nell'intimità dell'essere, in quanto ciò che è, esiste in forza di una legge la cui paternità è da rintracciarsi nella libertà/*potestas* divina. In questa prospettiva di pensiero, è evidente come Agostino non solo arrivi a configurare una trama di relazioni causali che non è riconducibile allo schema neoplatonico e, nella fattispecie, plotiniano; egli, addirittura, si sottrae senza riserve alla logica della causalità metafisica, introducendo – con il concetto di *potestas* – la questione ontologico-giuridica del rapporto Dio-uomo in un contesto speculativo nel quale la creaturalità (concetto essenzialmente relazionale, dunque, svincolato dal giogo del principio d'identità) rappresenta la forma costitutiva dell'essere. Di conseguenza, non la necessità metafisico-cosmologica del sistema neoplatonico, bensì la *responsabilità* e l'*imputabilità* di atti liberi per mezzo dei quali s'afferma la posizione del soggetto umano nell'essere, si configurano come la cifra speculativa del pensiero agostiniano. Su questo punto il Tagastense ci sembra particolarmente esplicito soprattutto in alcuni specifici passaggi del *De immortalitate animae*. Una prima, netta, presa di distanza dalla dottrina neoplatonica la si riscontra nel paragrafo 12 (Augustinus 1986: 113) laddove Agostino delinea, a partire dalla coppia *aversio-conversio*, due diversi regimi di pensiero. Ivi, il "volgersi da" si contrappone al "volgersi a" non come attaccamento al mondo sensibile, ma come superba – e illusoria – appropriazione di sé (*proprius*); concretamente, l'*aversio* si manifesta come il tentativo di sottrarsi alla *potestas* divina e, di conseguenza, ha alla radice la negazione del dato ontologico fondamentale: la dipendenza. Un secondo elemento lo si trova nel paragrafo 14 (Augustinus 1986: 115-116), ove la presenza divina nel mondo non sta a significare la relazione di necessità che lega la realtà trascendente e quella immanente, quanto piuttosto la libertà dell'atto creativo di Dio: Egli si prende cura, facendosi presente, di tutto ciò che ha creato. Infine, nella sezione finale del *commonitorium*, il neoconvertito afferma chiaramente che la gerarchia ontologica (*naturae ordine*; Augustinus 1986: 125) è stata disposta da Dio, non secondo un principio meramente naturalistico (avente, cioè, per criterio soltanto la dignità metafisica delle diverse

sostanze create) ma, precisamente, metafisico-giuridico: le sostanze intelligibili (anime) sono destinatarie di un potere (*potestas*) – da cui traggono ontologicamente la loro potenza (*potentia*) – conferito loro da Dio stesso. In altri termini:

«Gli esseri più potenti (*potentiora*) trasmettono (*tradunt*) la forma che hanno ricevuto (*acceptam*) dalla Bellezza suprema agli esseri più deboli secondo l'ordine naturale (*naturali ordine*). Certamente, poi, nel trasmettere (*cum tradunt*) ad essi la forma, non la tolgono: gli esseri più deboli, nella misura in cui sono, sono proprio perché gli esseri più potenti gli trasmettono (*a potentioribus traditur*) la forma, poiché gli esseri più potenti (*potentiora*) sono anche migliori. Questo è concesso (*datum est*) a quelle nature che, non per una maggiore mole hanno più facoltà rispetto alle masse minori, bensì per la forma che le rende più potenti (*potentiora*) e migliori, senza alcun difetto (*tumore*) proprio delle grandezze poste nello spazio. In questo senso l'animo è migliore e più potente (*potentior*) del corpo. Perciò, siccome il corpo, come si è detto, sussiste in virtù dell'anima, essa non può in nessun modo trasformarsi in un corpo. Infatti nessun corpo è posto nell'essere senza ricevere (*accipiendo*) la forma dall'animo» (Augustinus 1986: 127).

Nel trasmettere la vita ai corpi le anime partecipano all'ordine della creazione: così Dio è detentore dell'unica *potestas* “fondativa” (*Conditor*) ma, creando soggetti liberi, conferisce loro una *potestas* ordinata al perfezionamento della sua opera. In tal modo, la *creatio* divina, non è soltanto «posizione della differenza» (Beierwaltes 1995: 121-142), ma istituzione di un soggetto libero destinatario di *potestas* che, solo in quanto tale, è detto propriamente diverso (ontologicamente) dal Creatore. Si capisce che, qui, la differenza con il neoplatonismo è tanto sottile quanto radicale. Neppure il sistema neoplatonico nega una certa alterità (foss'anche soltanto formale o fenomenica) tra l'Uno e la realtà che da esso procede, ma, ivi, l'alterità non è considerata nella sua valenza soggettiva: è replica, mai generazione. Agostino, di contro, pone bensì la differenza tra il Creatore e le creature ma, soprattutto, è intento a definire tale alterità in termini giuridici distinguendo la *potestas* divina da quella umana e ricomprendendo sotto la normatività della libertà divina, l'istituzione dell'uomo in quanto creatura e soggetto.

Un ruolo fondamentale in questa evoluzione della teoresi agostiniana è svolto dalle dottrine antropologiche di sapore eclettico di cui il Tagastense ha sapientemente saputo appropriarsi al fine di evidenziare il legame strutturale che esiste tra la dimensione antropologica e quella teologica. La dottrina dei *prima naturae*, infatti, ponendo l'accento sul naturale desiderio di verità e di felicità dell'uomo, esplicita l'esigenza di una conoscenza del divino – che è *Pater veritatis, sapientiae, beatitudinis, boni et pulchri* (cfr. Augustinus 1986: 5) – che sia compimento

soddisfacente dell'umano desiderio. I *prima naturae*, tuttavia, sono in ogni caso sottoposti alla *potestas* dell'uomo (Augustinus 1986: 122-123): essi sono teleologicamente ordinati dalla natura (sono, cioè, naturalmente volti verso Dio), ma rimessi, quanto al loro concreto orientarsi, alla deliberazione dell'umana volontà. Ciò implica che essi permangano esposti al rischio della frustrazione: essendo la libertà la norma ultima della creazione divina, ogni realtà creata – e, in maniera eminente, l'uomo in quanto analogo di Dio – ha il potere di dare forma al proprio esistere secondo una duplice possibilità, pro o contro Dio. La duplice declinazione dell'esistenza secondo la dinamica della *conversio* ovvero dell'*aversio*, apre all'uomo la possibilità di vivere secondo la propria norma e la propria misura (*praesuntio*, ἀτεξούσια, *proprius/in tua potestate*) o, al contrario, vivere secondo una norma ed una misura la cui paternità non è riconducibile – autoreferenzialmente – a sé perché oltrepassa – portando a compimento – finanche il metro del proprio desiderio (*satisne tibi*). Così si può cercare la Verità secondo sé (*quae tamen in mea potestate sint*) oppure rimettendosi al metodo che la stessa Verità ha assunto per lasciarsi conoscere (*Christi auctoritate: Potestas nostra ipse est*).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV. 1906-1909. *Thesaurus Linguae Latinae (ThLL)* vol. IV. Lipsiae

AA.VV. 1980-1995. *Thesaurus Linguae Latinae (ThLL)* vol. X. Leipzig

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 (Sant'). 1996. *Confessioni*, vol. IV (Libri X-XI). Milano. Commento a cura di Cristiani, Marta – Solignac, Aimé. Trad. it. Chiarini, Gioacchino

Agostino (Sant'). 2016. *Soliloqui*. Milano. Introduzione, commento e trad. it. Simonetti, Manlio

Agostino. 2019. *Tutti i Dialoghi*. Milano-Firenze. Introduzione Generale di Catapano, Giovanni

Agostino. 2020. *La Trinità* (vol. II: libri VIII-XV). Introduzione e note di Cipriani, Nello. Trad. it. Cipriani, Nello – Baviera, Rachele. Roma

Agostinone, Mattia Antonio – Conti, Riccardo Ruggero (curr.). 2024. *Nello Cipriani, La dottrina antropologica di Agostino. Tra fonti filosofiche e fede cristiana*. Venezia

Aristotele. 2018. *Categorie*. Milano-Firenze, in Migliori, Maurizio (cur.). *Aristotele. Organon*. Milano-Firenze: 53-157

Balido, Giuseppe (cur.). 2010. *Agostino d'Ippona. De immortalitate animae-L'immortalità dell'anima*. Napoli

Bauer, Johannes B. (ed.). 1992. *Augustinus. De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo*, in *Sancti Aurelii Augustinii Opera (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*. Vol. XC. Vindobonae

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

Beierwaltes, Werner. 1995. *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*. Trad. it. Trotta, Alessandro. Milano

Bochet, Isabelle. 1996-2002. *Potentia*, in Mayer, Cornelius (ed.). *Augustinus Lexikon*. Vol. IV. Basel: 812-815

Bochet, Isabelle. 1996-2002. *Potestas*, in Mayer, Cornelius (ed.). *Augustinus Lexikon*. Vol. IV. Basel: 816-821

Calogero, Pietro. 2007. *Sul concetto di iuris consensus in sant'Agostino*, in *Etica & Politica/Ethics & Politics*. IX. Trieste: 10-16

Carbonara, Cleto. 1954². *La filosofia di Plotino*. Napoli

Cary, Philip. 2000. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford

Catapano, Giovanni. 2005. *Tota sentit in singulis. Agostino e la fortuna di un tema plotiniano nella psicologia altomedievale*; in Chiaradonna, Riccardo (cur.). *Studi sull'anima in Plotino*. Napoli: 353-400

Cipriani, Nello. 1996. *L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino*, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV*. Roma: 369-400

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

Cipriani, Nello. 2000. *Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel "De ordine" di S. Agostino*, in *Augustinianum XL*. Roma: 203-224

Cipriani, Nello. 2010. *El De immortalitate animae y sus fuentes*, in *Augustinus LV*. Madrid: 445-462

Cipriani, Nello. 2021. *Il De immortalitate animae nella critica più recente*, in *Augustinianum LXI*. Roma: 103-135

Cipriani, Nello. 2022². *I Dialogi di Agostino. Guida alla lettura*. Firenze

Conti, Riccardo Ruggero. 2022. *Passioni e potere nei libri XIV e XIX del De civitate Dei. Prospettive di ricerca a partire da un'equivoca interpretazione*, in *Politica.eu* 8: 223-256

Conti, Riccardo Ruggero. 2023. *Potere della ragione e ragioni del potere I. Auctoritas e potestas nei Dialogi di Agostino*, in *NuovoMeridionalismoStudi IX*: 34-73

- NDaur, K.D. (ed.). 2004. *Sancti Aurelii Augustinii Opera. Epistulae I-LV, Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. XXXI. Turnholti
- Doignon, Jean. 1987. *La prière liminaire des Soliloquia dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum*, in *Augustiniana traiectina*. Paris: 85-105
- Dombart, Bernardus – Kalb, Alphonsus (edd.). 1955. *Sancti Aurelii Augustinii. De civitate Dei (Libri XI-XXII), Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. XLVIII. Turnholti
- Doucet, Dominique. 1990. *Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol. I, 1, 2-6*, in *Revue des Études Augustiniennes* XXXVI. Paris: 91-119
- Doucet, Dominique. 1991. *Sol. I, xiv, 24-15, 30 et le médecin complaisant*, in *Revue des Sciences Religieuses* LXV. Paris: 33-50
- Doucet, Dominique. 1993. *Soliloques II, 13, 23, et les magni philosophi*, in *Revue des Études Augustiniennes* XXXIX. Paris: 109-128
- Du Roy, Olivier. 1966. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris
- Faggini, Giuseppe (cur.). 2004³. *Plotino. Enneadi*. Milano
- Fidelibus, Giuseppe. 2011. *Ius communionis ed umanità universale: contributi di pensiero dalla polemica agostiniana contra donatistas*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* III. Milano: 345-362
- Fidelibus, Giuseppe. 2012a. *Crisi e certezza del diritto: approcci teoretici agostiniani in G. Capograssi*, in Bosco, Domenico – Ciglia, Francesco Paolo – Gentile, Luigi – Risio, Loreta (curr.). *Testis fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*. Napoli: 337-349
- Fidelibus, Giuseppe. 2012b. *Pensare de-civitate. Studi sul De civitate Dei*. Roma
- Fidelibus, Giuseppe. 2022. *Il pensiero antropologico di S. Agostino*, in *Nuovo Meridionalismo Studi* VIII: 21-36
- Gilson, Étienne. 1943². *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris. Trad. it. Venanzi, Vincenzo. 2020². *Introduzione allo studio di sant'Agostino*. Bologna
- Girgenti, Giuseppe (cur.). 1996. *Porfirio, Sentenze sugli intellegibili*. Milano
- Green, W.M. (ed.). 1970a. *Augustinus, Contra Academicos; De beata vita; De ordine*, in *Sancti Aurelii Augustinii Opera (Corpus Christianorum Series Latina)*. Vol. XXIX. Turnholti: 1-137
- Henry, Paul – Hadot, Pierre (edd.). 1971. *Marius Victorinus. Adversus Arium*, in *Marii Victorinii Opera (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*. Vol. LXXXIII. Vindobonae: 54-277

- Hörmann, Wolfgang (ed.). 1986. *Augustinus, Soliloquiorum libri duo; De immortalitate animae*, in *Sancti Aurelii Augustinii Opera (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*. Vol. LXXXIX. Vindobonae: 1-128
- Lane Fox, Robin. 2006. *Augustine's Soliloquies and the Historian*, in *Studia Patristica XLIII*. Leuven-Paris-Walpole: 173-190
- Madec, Goulven. 1985. *Diagramme augustinien*, in *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*. Roma: 79-94
- Madec, Goulven. 1987. *Le spiritualisme augustinien à la lumière du De immortalitate animae*, in AA.VV. *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio*. Palermo: 179-190
- 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 augustinienes*. 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. 2016². *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Milano
- Mountain, W.J. – Glories, F. (edd.). 1968. *Sancti Aurelii Augustinii. De Trinitate (Libri XIII-XV), Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. L(A). Turnholti
- Mutzenbecher, Almut (ed.). 1970b. *Sancti Aurelii Augustinii. De diversi quaestionibus ad Simplicianum, Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. XLIV. Turnholti
- Mutzenbecher, Almut (ed.). 1984. *Augustinus, Retractationes*, in *Sancti Aurelii Augustinii Opera (Corpus Christianorum Series Latina)*. Vol. LVII. Turnholti: 5-143
- O'Daly, Gerard. 1986-1994. *Anima, animus*, in Mayer, Cornelius (ed.). *Augustinus Lexikon*. Vol. I. Basel: 315-340
- Oroz Reta, José. 1987. *El conocimiento de Dio y del alma en torno a los Soliloquios de san Agustín*, in AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio*. Palermo: 151-178
- Pacioni, Virgilio. 1994. *La Provvidenza divina e il male nella storia: a proposito di un testo controverso*, De ordine I, 1, 2, in Alici, Luigi – Piccolomini, Remo – Pieretti, Antonio (curr.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 137-148
- Pacioni, Virgilio. 1996. *L'unità teoretica del De ordine di S. Agostino*. Roma
- Pacioni, Virgilio. 2004. *Agostino d'Ipbona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*. Milano

- Pacioni, Virgilio. 2023. *Platonismo e antiplatonismo in Agostino d'Ippona*. Roma
- Pelloux, Luigi. 1994². *L'assoluto nella dottrina di Plotino*. Milano
- Pepin, Jean. 1964. *Une nouvelle source de saint Augustin: le Zètème de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps"*, in *Revue des études anciennes* LXVI. Parsi: 53-107. Ora in Pepin, Jean. 1977. *Ex Platonicorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*. Amsterdam: 213-267
- Peroli, Enrico. 1997. *Il male tra teodicea e teofania: da Plotino ad Agostino*, in Alici, Luigi – Piccolomini, Remo – Pieretti, Antonio (curr.). *Il mistero del male e la libertà possibile (IV): Ripensare Agostino*. Roma: 211-225
- Porfirio. 2006. *Lettera a Marcella*, in Sodano, Angelo Raffaele (cur.). *Porfirio. Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella-Contro Boeto sull'anima - Sul "Conosci te stesso" - Vita di Porfirio di Eunapio*. Milano: 43-101
- Ratzinger, Joseph. 1954. *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*. München. Trad. it. Dusini, Antonio. 2011³. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*. Milano
- Ratzinger, Joseph. 1968. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München. Trad. it. Francesconi, Gianni. 2005²⁵. *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia
- Reale, Giovanni (cur.). 2001³. *Platone. Tutti gli scritti*. Milano
- Reale, Giovanni (cur.). 2020. *Platone. Fedone*. Milano
- Sciuto, Italo. 1994. *L'ordine del male*, in Alici, Luigi – Piccolomini, Remo – Pieretti, Antonio (curr.). *Il mistero del male e la libertà possibile: Lettura dei Dialoghi di Agostino*. Roma: 109-122
- Sordi, Marta. 2020³. *I cristiani e l'impero romano*. Milano
- Tornau, Christian. 2017. *Ratio in subiecto? The Sources of Augustine's Proof for the Immortality of the Soul in the Soliloquia and its Defence in De immortalitate anime*. *Phronesis* LXII. Leiden: 319-354
- Trégo, Kristell. 2017. *Des catégories de l'âme? À propos d'un certain aristotélisme du jeune Augustin*, in *Archives de Philosophie* LXXX. Paris: 711-731
- Uhle, Tobias. 2010. *Truth and Dialectics in Augustine's Soliloquies*, in *Studia Patristica* XLIX. Leuven-Paris-Walpole: 223-228
- Verheljen, Lucas (ed.). 1981. *Augustinus, Confessionum libri XIII*, in *Sancti Aurelii Augustinii Opera (Corpus Christianorum Series Latina)*. Vol. XXVII. Turnholti
- Watson, G. (ed.). 1990. *Augustine. Soliloquies and Immortality of the Soul*. With an Introduction, Translation and Commentary by Watson, G. Warminster

Weber, Dorothea (ed.). 1998. *Augustinus. De Genesi contra Manichaeos*, in *Sancti Aurelii Augustinii Opera (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum)*. Vol. XCI. Wien

Yarza, Ignacio. 2012. *La fede di Porfirio*, in Cerutti, Maria Vittoria (cur.). *Auctoritas. Mondo tardo antico e riflessi contemporanei*. Siena: 67-91