

ma. Quando dunque si registra un più e un meno, indubbiamente esiste mutabilità. Per questo gli uomini intelligenti, dotti e più esercitati in questo studio hanno potuto concludere agevolmente che la forma prima non può essere presente laddove esiste mutabilità⁶. Vedendo dunque che per il corpo o per l'anima si può parlare di forma maggiore o minore e che la mancanza assoluta di forma li priva dell'esistenza, essi hanno concluso che esiste un qualcosa in cui c'è la forma prima e immutabile e quindi incomparabile, e quello hanno creduto molto giustamente che fosse il principio delle cose, che non è fatto e dal quale tutto è stato fatto⁷. *Poiché ciò che Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità*⁸; e da lui sono stati creati tutti quanti gli esseri visibili e temporali. Tutto ciò riguarda quella parte della filosofia che chiamano fisica o filosofia naturale.

VIII,7. [La filosofia razionale e il problema della conoscenza.]

Per quel che concerne quella dottrina che è sviluppata nella seconda parte, da essi chiamata logica o filosofia razionale, è inaccettabile confondere con i filosofi platonici quanti hanno riposto il criterio della verità nei sensi corporali, come gli epicurei ed altri, pensando che tutto ciò che si conosce dovesse essere misurato sul metro delle loro regole perfide e ingannatrici. Anche gli stessi stoici, che stimavano molto quella particolare abilità argomentativa, chiamata dialettica, pensarono che essa si dovesse condurre in base ai sensi corporei, sostenendo quindi che l'anima concepisce le nozioni delle cose, chiamate *évoluta*, che si spiegano per mezzo di definizioni; a partire da qui si sviluppano e si articolano tutti i principi dell'ap-

⁶ Tratto tipico del platonismo, che valorizza i requisiti di assolutezza, universalità e necessità propri del concetto socratico, trascrivendo così in termini ontologici e metafisici la definizione socratica (cfr. L. ALICI, *Platone*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia della pedagogia*, Brescia 1977, vol. I, pp. 163-200). Perciò l'idea platonica è semplice e incorruttibile (cfr. *Fedro*, 250c), priva di ogni forma di mutabilità (cfr. *Convito*, 211a; *Sofista*, 264d ss.).

⁷ V. *infra*, VII,11; cfr. *Conf.*, XII,7,7; *De Gen. ad litt.*, VII,2,13; *Contra Secund. manich.*, VIII.

⁸ Rm. 1,19 s. Il testo paolino serve ad Agostino per provare ulteriormente l'affermazione: « Nessuno è più vicino a noi dei platonici » (VIII,5), tesi che egli cerca di sviluppare in queste pagine.

prendere e dell'insegnare¹. Per questo, di solito, mi stupisco molto quando li sento dire che la bellezza appartiene solo ai sapienti e mi domando con quali sensi corporali essi vedano questa bellezza e con quali occhi carnali contemplino il fascino dignitoso della sapienza².

I platonici invece, che noi a buon diritto antepponiamo agli altri, separarono ciò che la mente conosce dalle cose che si attingono con i sensi, senza sottovalutare o sopravvalutare le facoltà di questi ultimi³. Dissero dunque che la luce delle menti per apprendere ogni cosa è Dio, da cui tutto è stato fatto.

VIII,8. [La filosofia morale e il problema del sommo bene.]

L'ultima parte è la morale, che in greco dicono etica, nella quale si ricerca il sommo bene, a cui riferiamo tutte le nostre azioni; esso è ricercato per se stesso e non in vista di altro, e una volta posseduto mette fine alla nostra ricerca della felicità. Per questo viene considerato un fine; infatti in vista di esso noi vogliamo tutte le cose, senza che esso sia voluto in vista di altro.

Alcuni asserirono che questo bene, che è fonte di felicità, proviene dal corpo, altri dall'anima, altri dall'una e dall'altra parte. Notavano infatti che l'uomo stesso risulta composto di anima e di

VIII,7. ¹ Agostino ha riassunto i termini essenziali della dialettica stoica nell'opera *Principia dialecticae* (PL XXXII, 1409-1420), che può considerarsi una « summa di logica stoica » (U. SIMONE, *Semiologia agostiniana*, in « La cultura », VII [1969], p. 95, nota 10), anche se permangono serie riserve sulla sua completa autenticità. Per un'edizione recente, cfr. AUGUSTINE, *De dialectica*, trad. inglese di D.D. Jackson, Dordrecht-Boston 1975; al riguardo, cfr. ancora J. PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976; H. RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache*, Bern 1981.

² L'espressione sembra riecheggiare le celebri pagine del *Fedone* platonico, quando Socrate invita Simmia a cogliere la vera realtà « col solo pensiero, senza ricorrere, nel pensare, alla collaborazione della vista, e senza associare alcun altro senso al suo potere razionale, e, valendosi del pensiero puro in sé e per sé, cerchi di rintracciare ciascuno dei veri enti puro in sé e per sé, dopo essersi liberato al massimo grado possibile degli occhi e degli orecchi, e, in breve, di tutto il corpo... » (*Fedone*, 65d-66a; trad. it. di G. Capone Braga, *Il Fedone*, Firenze 1955, pp. 51 s.).

³ In Agostino, invece, nonostante una innegabile consonanza con una prospettiva di tipo platonico, sembra più evidente il tentativo di saldare la sensazione all'intelligenza, considerandola quasi, come è stato detto, « l'alba del pensiero... primo grado della luce dello spirito » (M.F. SCIACCA, *S. Agostino*, Brescia 1949, p. 179). In tal senso essa « è in se stessa una passione del corpo che non sfugge all'anima » (*De quant. an.*, 25,48; cfr. anche *ivi*, 23,4), e dunque « non è senza corpo, né senza anima » (*De Trin.*, XI,2,5). In altre parole, « anche il sentire è dell'intelligenza » (*Retorica*, I,1,2; cfr. *Solit.*, II,3,3), ed è l'anima, fondamentalmente, che « sente » per mezzo del corpo (cfr. *De mus.*, VI,5,10; *Conf.*, X,6,9). In proposito, cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949², pp. 73-87.

corpo e perciò credevano che da uno di questi due elementi o da tutti e due assieme potesse venire quel bene, un bene definitivo, che rende felici, ed a cui riferire tutte quante le azioni, senza cercare altro all'infuori di ciò che si può ad esso riferire¹. Quelli dunque che avrebbero aggiunto un terzo genere di beni, chiamati estrinseci, come l'onore, la gloria, il denaro e cose analoghe, non l'aggiunsero come un bene finale, cioè da ricercarsi per se stesso, ma in vista di altro; esso è buono per i buoni e cattivo per i cattivi. Perciò coloro che cercarono questo bene dell'uomo nell'anima o nel corpo o in entrambi, ritennero che dovesse ricercarsi unicamente nell'uomo. Quelli che lo ricercarono nel corpo si volsero alla parte peggiore dell'uomo, quelli che lo ricercarono nell'anima, alla parte migliore; quelli che lo ricercarono in entrambi, a tutto l'uomo. In ogni caso, comunque, ci si è rivolti sempre all'uomo. Queste differenze, pur essendo tre soltanto, diedero luogo non a tre, bensì a molte divisioni e sette filosofiche, poiché sul bene del corpo, dell'anima o di entrambi diversi filosofi sono giunti a diverse conclusioni².

Tutti si arrendano, però, dinanzi a quei filosofi che non considerano felice l'uomo che ripone la sua gioia nel corpo, o nell'anima, ma in Dio, e non al modo in cui l'anima gode del corpo o di se stessa, o come l'amico gode dell'amico, ma come l'occhio gode della luce, se è possibile trarre da queste cose esempi adeguati; con l'aiuto di Dio risulterà altrove, per quel che ci sarà possibile, come ciò possa accadere. Ora basti ricordare che secondo Platone il fine del bene è vivere secondo virtù; che ciò è possibile soltanto a chi conosce Dio e lo imita, e non esiste altra sorgente di felicità; perciò Egli non esita ad affermare che filosofare è amare Dio, la cui natura è incorporea. Di conseguenza, colui che ricerca la sapienza, cioè il filosofo, sarà beato solo quando comincerà a godere di Dio. E se bene la felicità non si consegue immediatamente con il godere di ciò che si ama (molti infatti, amando ciò che non si deve amare, sono infelici e lo sono ancora di più quando ne godono), nessuno è felice se non gode ciò che ama. Del resto, persino quanti amano cose che non si debbono amare, non ripongono la loro felicità nell'amarle, ma nel goderne. Perciò chiunque gode di ciò che ama ed ama il sommo e vero bene è felice, e solo l'uomo più infelice può negar-

VIII,8. ¹ Cfr. CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, IV,10,25; V,12,44-13,38.

² V. *infra*, XIX,2.

lo. Platone dice che il vero e sommo bene è Dio e vuole che il filosofo sia uno che ama Dio; e poiché la filosofia tende alla vita beata, godendo di Lui, è felice chi lo ha amato³.

VIII,9. [La filosofia più vicina al cristianesimo.]

Pertanto tutti quei filosofi hanno avuto queste intuizioni sul sommo e vero Dio, che è autore delle cose create, luce delle conoscenze e bene delle nostre azioni, e per noi è principio della natura, verità della dottrina e felicità della vita¹, sia che vengano chiamati più propriamente platonici, sia che alla loro setta venga data qualche altra denominazione; siano essi i maestri più insigni della scuola ionica che intuirono queste cose, come Platone e quanti l'hanno compreso veramente; o anche gli italici, come Pitagora e i suoi seguaci o quanti condivisero il loro pensiero; sia quanti furono ritenuti sapienti o filosofi in altri popoli, come gli Atlantici della Libia, Egiziani, Indiani, Persiani, Caldei, Sciti, Galli, Spagnoli, ed altri ancora, che hanno conosciuto e insegnato queste cose. Ebbene noi diamo il primato a costoro, dichiarandoli i più vicini a noi.

VIII,10. [Il cristianesimo come supremo compimento della filosofia.]

1. Può essere che un cristiano che abbia soltanto una formazione religiosa ignori il nome dei platonici e non sappia che ci furono

¹ Continua la lettura del pensiero platonico in chiave teologica; evidentemente Agostino riprende e valorizza lo schema interpretativo del medioplatonismo, presieduto unanimemente orientato (da Eudoro a Plutarco, da Albino ad Apuleio) a indicare il fine supremo dell'uomo nell'assimilazione a Dio, in evidente polemica contro le grandi filosofie ellenistiche, caratterizzate da orizzonti naturalistici e materialistici (cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1978², p. 355). Del resto, che Agostino tendesse più al recupero di una prospettiva filosofica spiritualistica che di un singolo pensatore, come Platone, risulta evidente anche da ciò che viene affermato più avanti, quando si dice che la scelta del platonismo come interlocutore privilegiato non è esclusiva, poiché anche altri possono esser giunti a conclusioni analoghe. Agostino si rivolge ai platonici « perché le loro opere sono più note » (VIII,10,2), beninteso fra quanti hanno una certa conoscenza di Dio come causa dell'universo, luce della verità, sorgente di felicità.

VIII,9. ¹ In questo modo Agostino tende a presentare il cristianesimo come coronamento supremo del platonismo o di qualsiasi altra filosofia che, colta nell'intraccio dell'istanza metafisica, epistemologica e morale, sappia esprimere un concetto dell'assoluto come essere primo e trascendente e quindi, in quanto realtà incorporea e inimitabile, come fondamento della realtà corporea e corruttibile. Come afferma un esemplare chiarezza qui di seguito, nemmeno il cristiano meno colto, secondo Agostino, è disposto a transigere su quest'ottica teocentrica, la quale è elemento specifico e qualificante della sua fede, discriminante irrinunciabile per ogni forma di confronto con il mondo e con la sua cultura.