

Filosofia tripartita e trinità cristiana nei *Dialogi* di Agostino

In memoria del prof. J. Doignon

È noto come anche in Agostino sia vivo ed operante lo schema della tripartizione della filosofia (fisica-logica-etica), attribuito dagli antichi a Platone¹, la cui formulazione più compiuta in *De civitate Dei* 8, 1-4 fa coincidere ciascuno di questi ambiti con una delle persone della Trinità², avanzando anzi l'ipotesi che il filosofo greco abbia potuto elaborare tale schema proprio sulla base della prioritaria conoscenza del Dio trino³. Oltre che in *civ.* tracce di esso

1. Cfr. DIOG. LAERT., 3, 56; APUL., *Plat.* 1, 3, 186; Atticus in EUS., *Praep. ev.* 11, 2, 1; Aug. *c. Acad.*, 3, 17, 37; *civ.* 8, 4. Una buona e dettagliata introduzione sulla permanenza costante di questo tema da Platone fino all'epoca tardo-antica si trova in P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, MH 4, 1979, pp. 201-223.

2. Una analoga identificazione è presente in CLEM. ALEX., *Strom.* 4, 25, 162, 5 il quale sottolinea come la fisica ha per oggetto Dio come *ousia*, l'etica Dio come bene e la logica Dio come intelletto.

3. *Civ.* 8, 4: *Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse ac secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est unum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur ubi nobis certa sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis certa sunt omnia.* Insieme alla divisione tripartita della filosofia troviamo in questo testo la triade *natura-doctrina-usus*, che, apparsa già in *De diversis quaestionibus LXXXIII* (q. 38) con la variante *disciplina* per *doctrina*, P. HADOT («Être, Vie et Pensée chez Plotin et avant Plotin», in *Recherches sur l'Antiquité classique V. Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève 1960, pp. 123-129) riconduce al medio e neoplatonismo (a tal proposito si osservi che in PLUT., *De liberis educandis*, 2a-3b la triade φύσις-μάθησις-ἄσκησις [μελέτη], corrispondente a *natura-disciplina-usus*, si accompagna, come in AUG., *civ.* 8, 4, alla tripartizione della filosofia in φύσις-λόγος-ἔθος), mentre R. Lorenz («Die Herkunft des augustinischen "Fru

sono state rinvenute dagli studiosi anche nei *Dialogi*⁴, scritti a Cassiciacum tra il 386 e il 387, ma da una parte esse sono state considerate puramente episodiche nell'ambito di tale produzione letteraria⁵ e non sono stati indagati a fondo i loro rapporti con le fonti classiche, dall'altra non si è cercato di verificare se esse sottintendano un rapporto con la teologia trinitaria speculare a *civ.* 8. Scopo di questa nostra ricerca è dunque mostrare come la tripartizione del sapere filosofico abbia un peso fondamentale nella speculazione del primo Agostino, costituendo la base stessa della *disciplina philosophiae*, da lui elaborata in quel tempo, e come il legame fra trinità e filosofia tripartita sia già stato nei *Dialogi* concepito come imprescindibile punto d'incontro fra fede e ragione, sicché alcune delle formulazioni trinitarie più esplicite in essi presenti, che hanno dato luogo ad un intenso dibattito critico circa la loro interpretazione, possono a nostro avviso pienamente intendersi se si fa riferimento a questo binomio.

I. – FILOSOFIA TRIPARTITA E *PHILOSOPHIAE DISCIPLINA*

I.1. *Genesi della filosofia tripartita*

Le menzioni esplicite della divisione tripartita della filosofia nei *Dialogi* sono soltanto due, *Contra Academicos* 3, 17, 37 e *De ordine* 2, 12, 35. Cominceremo dall'esame del primo testo, perché in esso Agostino fornisce una personale opinione sulla genesi di essa, inserita nell'ambito della ricostruzione storica dell'Accademia platonica dal suo fondatore fino alla filosofia a lui contemporanea, così come farà, seppure in modo meno dettagliato, nel già citato

Deo», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 64, 1952-1953, pp. 39-41) a Varrone, sulla base della ricorrenza della medesima triade in un passo di *civ.* 19, 3, ispirato dal suo *De philosophia*.

4. Senza il riferimento alla triade *natura-doctrina-usus* abbiamo un'esplicita menzione della tripartizione della filosofia anche in *epist.* 137, 5, 17 (*Hic phisica, quoniam omnes omnium naturarum causae in Deo creatore sunt; hic ethica quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur... Hic logica, quoniam veritas lumenque animae rationalis non nisi Deus est*), mentre in *epist.* 118 (una lettera che anche oltre terremo spesso in considerazione) sono presenti sia tale divisione (3, 19: *Nosti enim quicquid propter adipiscendam sapientiam quaeritur, aut de moribus, aut de natura aut de ratione quaestionem habere*), sia ancora una volta l'attribuzione delle tre sezioni, simili a quelle di *civ.*, al Dio trino da parte di Platone (3, 20: *Tantum illud attende, quoniam Plato a Cicerone multis modis apertissime ostenditur, in sapientia non humana, sed plane divina, unde humana quodammodo accenderetur, in illa utique sapientia prorsus immutabili, atque eodem modo semper se habente veritate, constituisse et finem boni et causas rerum et ratiocinandi fiduciam*).

5. Una buona introduzione alle problematiche principali e al contenuto dei *Dialogi* si può trovare nella miscellanea AA.VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1988.

civ. 8, 1-4, che dunque terremo anche in considerazione nel corso dell'esame del passo⁶ :

Plato vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret, magna fierent, et ea locutus est ut quomodocumque diceret, parva non fierent, dicitur post mortem Socratis magistri sui, quem singulariter dilexerat, a Pythagoreis etiam multa didicisse. Pythagoras autem graeca philosophia non contentus, quae tunc aut pene nulla erat aut certe occultissima, postquam commotus Pherecydae cuiusdam Syri disputationibus, immortalē esse animum credidit, multos sapientes etiam longe lateque peregrinatus audierat. Igitur Plato adiciens lepori subtilitatisque Socraticae quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut sine qua sapientia omnino esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere temporis non est. Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos : unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire ; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum (...). Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi verisimile nominari.

La fonte⁷ di questa particolare storia agostiniana della filosofia tripartita è stata identificata da P. Boyancé⁸ nel Varro⁹ ciceroniano (15-19), in cui, così

6. Ugualmente è da tener presente la già citata *epist.* 118, in quanto in essa la divisione tripartita è presente insieme al problema della genesi della scepsi accademica, come in *c. Acad.* (non si ritrova invece la "storia" dell'Accademia, presente sia in *civ.* che in *c. Acad.*).

7. È lo stesso Agostino ad indicare espressamente alla fine del terzo libro di *c. Acad.*, come fonte prioritaria, da lui tenuta in considerazione nel corso delle argomentazioni dello stesso, gli *Academica* di Cicerone (3, 20, 45 : *Legite "Academicos", et cum ibi victorem - quid enim facilius? - istarum nugarum Ciceronem inveneritis, cogatur iste a vobis hunc nostrum sermonem contra illa invicta defendere*), come d'altra parte era lecito aspettarsi in un'opera che ha il medesimo oggetto di quella (lo scetticismo accademico) e che ne riporta ampi estratti e frammenti (a parte l'*index locorum* di P. KNÖLL, *CSEL* 63/2, 1922, p. 189, si veda C. THIACOURT, «Les Académiques de Cicéron et le *Contra Academicos* de S. Augustin», in *Mélanges Boissier*, Paris 1903, pp. 425-430) ; in *epist.* 118 invece Agostino parla di un groviglio di *sententiae* tratte dai *Dialogi* ciceroniani, tra loro opposte e contraddittorie (2, 10 : *dogmatum partiunculas quasdam discerptas atque dispersas in latinis dialogis* ; 11 : *non opus est... cognitione dialogorum Ciceronis et collectione emendatarum discordantium sententiarum*), ciò che, come noteremo in seguito, trova conferma nella provenienza di alcuni spunti agostiniani relativi alla *disciplina philosophiae* e alla sua tripartizione, da dialoghi ciceroniani diversi dal *Varro*.

8. Cfr. P. BOYANCÉ, «Cicéron et les parties de la philosophie», *REL*, 49, 1971, pp. 142-143. Prima ancora la derivazione ciceroniana era stata notata da P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, p. 427 n. 6 (che allega anche *fin.* 4, 2, 3-4), J.J. O'MEARA, *St. Augustine : Against the Academics* (Introduzione, traduzione e note), in *Ancient Christian Writers*, 12, Westminster (Maryland) 1950, p. 197 n. 63, e O. DU ROY, *L'intel-*

come nel brano di *c. Acad*¹⁰, il grande erudito Varrone Reatino, interprete nel dialogo delle *partes Antiochinae*¹¹, connette tale divisione tripartita alla genesi dello scetticismo, proponendo una ricostruzione di questo in funzione decisamente antiaccademica, e cioè dimostrando come esso non si possa assolutamente far risalire a Socrate e Platone, come vorrebbe la Nuova Accademia, ma anzi fra questa e i suoi fondatori vi sia uno iato profondo: per Varrone il presunto scetticismo socratico¹² (“sapere di non sapere”) si spiega col fatto che egli, ritenendo le questioni fisiche e teoretiche (*caelestia*) o intangibili per l’uomo ovvero inutili, seppure apprese, *ad bene vivendum*, scopo ultimo del filosofare, si limitò per tutta la sua esistenza soltanto alla continua esortazione e pratica di virtù, e perciò fu giudicato l’uomo più giusto dall’oracolo delfico¹³;

ligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin, Paris 1966, p. 116 n. 1, che si rifà soprattutto a *Lucull.* 4, 15, riportato sopra più oltre nel testo.

9. Il testo in questione non è la sola testimonianza ciceroniana sulla tripartizione della filosofia: ad esso sono infatti da aggiungere *leg.* 1, 22, 59-36, 62, *Tusc.* 5, 67-72, *Lucull.* 24, 114 s. di cui si sono occupati il già citato BOYANCÉ (in «Cicéron et le “Premier Alcibiade”», *REL*, 41, 1963, pp. 210-229, e più compiutamente in *Cicéron et les parties...*, cit., pp. 124-157) e P. COURCELLE («Cicéron et le précepte delphique», *GIF*, 21, 1969, pp. 109 s.), i quali hanno soprattutto insistito su problemi di *Quellenforschung*, identificando sostanzialmente il modello di Cicerone nel commento di Antioco di Ascalona al platonico “Alcibiade Primo”, nonostante la discrepanza con l’ordine morale-fisica-dialettica, presente in *Tusc.* e *Lucull.*, che è proprio invece di Filone di Larisa (sul suo influsso in Cicerone, cfr. C. LÉVY, «Cicéron et la Quatrième Académie», *REL*, 63, 1985, pp. 32-41).

10. Infatti dopo il passo sopra riprodotto, a partire dal par. 38 abbiamo l’esposizione della nascita e del progressivo sviluppo della scepsi accademica.

11. Cicerone stesso ci fa sapere che la materia del discorso di Varrone è tratta dalle dottrine di Antioco (cfr. 1, 9, 35: *correctionem explicabo, sicut solebat Antiochus*), e lo scrive anche ripetutamente ad Attico (13, 12, 3; 19, 3) e allo stesso Varrone (*fam.* 9, 8). Da Cicerone Antioco è definito, a fronte del suo conclamato platonismo, un *germanissimus Stoicus* (*Lucul.* 43, 132), giudizio lasciato in sospenso senza ulteriori motivazioni; ed in maniera ancor più generica Agostino rileva nella sua storia dell’Accademia come Antioco abbia cercato di profanare con il “contagio” stoico i “misteri” platonici (*c. Acad.* 3, 18, 41: *nescio quid inferens mali de Stoicorum cineribus, quod Platonis adita violaret*).

12. In *Lucull.* 4, 15 invece la sua scepsi viene giustificata come conseguenza del metodo maieutico, condito di ironia, teso a favorire nell’interlocutore lo scavo in profondità nei propri pregiudizi: *quorum* (sc. *Academicorum*) *e numero tollendus est et Plato et Socrates, alter quia reliquit perfectissimam disciplinam... Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat is quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci εἰρωνείαν vocant*.

13. *Varr.* 15: *Tum Varro ita exorsus est: “Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et de vitis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum. Hic in omnibus fere sermonibus... ita disputat ut nihil affirmet ipse, refellat alios, nihil se scire dicat nisi id ipsum... quod illi quae nesciant scire se putent, ipse se nihil scire id*

l'abbandono del dubbio socratico avviene poi con Platone con l'elaborazione di *quaedam philosophiae ars et rerum ordo et descriptio disciplinae* (in *Lucull.* 4, 15, si dice ancor più chiaramente che Platone *reliquit perfectissimam disciplinam*), portata a compimento da Senocrate e Aristotele, sicché si sarebbe realizzata una perfetta omogeneità fra Accademia e Peripato, distinti soltanto nominalmente, ma in effetti pienamente concordi¹⁴.

La ricostruzione varroniana dunque si conclude con la struttura tripartita della *disciplina* platonica (19 : *fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum quid falsum quid rectum in oratione pravumque...* iudicando), cui segue un approfondimento dei suoi contenuti sezione per sezione, e l'esposizione della dottrina stoica, ugualmente mediante la tripartizione morale-fisica-dialettica, che Varrone assimila a quella platonica nonostante la palese discordanza fra di esse nell'ambito della dialettica¹⁵, visto che quella stoica si fonda sulla cosiddetta teoria della "rappresentazione comprensiva"¹⁶, ossia sulla fiducia che dai sensi possano venire alla mente rappresentazioni veritiere ed evidenti.

I punti di contatto fra *c. Acad.* 3, 17, 37 ed il *Varro* ciceroniano notati dal Boyancé sono due¹⁷, e cioè il fatto che Agostino faccia risalire a Platone, come Varrone nell'omonimo dialogo, la fondazione della *perfectam... philosophiae*

unum sciat ; ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una hominis sapientia, non arbitrari sese scire quod nesciat.

14. *Ibid.* 17-18 : *Platonis autem auctoritate, qui varius et multiplex et copiosus fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes nominibus differebant (...)* utrique (cioè Senocrate e Aristotele) *Platonis ubertate completi certam quandam disciplinae formulam composuerunt et eam quidem plenam ac refertam, illam autem Socraticam dubitanter de omnibus rebus et nulla affirmatione adhibita consuetudinem disserendi reliquerunt. Ita facta est, quod minime Socrates probabat, ars quaedam philosophiae et rerum ordo et descriptio disciplinae. Quae quidem erat primo duobus ut dixi nominibus una ; nihil enim inter Peripateticos et illam veterem Academiam differebat.* La concordanza fra Accademia e Peripato si trova anche in *Lucull.* 4, 15 (*Peripateticos et Academicos nominibus differentes re congruentes*), ed è in genere diffusa nell'opera ciceroniana (*de orat.* 3, 18, 67 ; *leg.* 13, 38 e 21, 55 ; *fin.* 5, 8, 21). La paternità antiochena di questa tesi sembra emergere da *Lucull.* 44, 136.

15. Cfr. *Varr.* 33-42. In questa forzata assimilazione H. TARRANT (*Scepticism or platonism ?*, Cambridge 1985, p. 122) vede la prova che Antioco in effetti nello stoicismo rintracciava la forma più perfetta del platonismo.

16. Sulla complessa questione relativa a questa teoria rinvio a LÉVY, "Cicero Academicus". *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma 1992, pp. 187-189 (189 soprattutto).

17. Il Boyancé non annovera però la concordanza fra Accademia e Peripato, che Agostino cita come propria della platonica *disciplina philosophiae* al termine della sua storia dell'Accademia (*c. Acad.* 3, 19, 42 : *quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur..., eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina : cfr.* anche O. DU ROY, *op. cit.*, p. 116 n. 1).

disciplinam, e la disposizione morale-fisica-dialettica delle parti della filosofia. Quanto a quest'ultimo fattore, in effetti dobbiamo osservare che in *c. Acad.* piuttosto l'ordine tripartito è fisica-morale-dialettica¹⁸, in quanto risponde alla cronologia, che vede susseguersi Pitagora, cui sono attribuiti gli interessi naturalistici trasmessi poi dai suoi epigoni a Platone, Socrate e Platone stesso, infine, che completa appunto la *philosophiae disciplina* con la dialettica. Se infatti in *Varr.* il primo posto destinato alla morale dipende esclusivamente dalle posizioni antiteoretiche di Varrone, e nulla vien detto sulla speculazione fisico-teoretica preesistente a Socrate, Agostino invece conferisce un ruolo di preminenza nella *paideia* alla fisica piuttosto che alla morale: lo testimonia innanzitutto il particolare dei viaggi di Pitagora, retrodatante ad epoca più antica quelli di Platone, sui quali semplicemente si insiste per converso in *civ.*¹⁹, fino alla frequentazione di un certo Ferecide Siro²⁰, un *physicus* contemporaneo di Talete, riguardo il quale l'implicita connessione della fisica con l'indagine sull'uomo, ed in particolare sull'immortalità dell'anima²¹ (*commotus Pherecydae cuiusdam Syri disputationibus, immortalem esse animum credidit*), serve

18. Anche HADOT (*Les divisions...*, cit., p. 206) assimila erroneamente il testo agostiniano di cui stiamo parlando, ad altri testi tardi in cui si ritrova la classificazione tripartita etica-fisica-dialettica, attribuita a Platone (cfr. sopra n. 1). D'altra parte BOYANCÉ (*Cicéron et les parties...*, cit., p. 143) spiega le discrepanze fra *c. Acad.* e testo ciceroniano con la contaminazione da parte di Agostino con altra fonte, che, visto il ruolo rivestito nell'esposizione da Varrone, potrebbe facilmente identificarsi in qualche opera dello stesso Reatino, ipotesi questa però che non siamo attualmente capaci di avvalorare o almeno verificare sulla base degli elementi noti.

19. *Civ.* 8, 4 : *parum tamen putans (sc. Plato) perficiendae philosophiae sufficere se ipsam ac Socraticam disciplinam, quam longe ac late potuit peregrinatus est, quaquaversum eum alicuius nobilitate scientiae percipiendae fama rapiebat. Itaque et in Aegypto didicit quaecumque magna illic habebantur atque docebantur, et inde in eas Italiae partes veniens, ubi Pythagoreorum fama celebrabatur, quidquid Italicae philosophiae tunc florebat, auditis eminentioribus in ea doctoribus facillime comprehendit.*

20. Per l'opera di questo filosofo si veda H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin 1960-61, pp. 43-51. Quale fonte di questo aneddoto COURCELLE (*Les lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948², pp. 123 ; 179-181 ; 241 ; 297 ; *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968², pp. 158-159) pensa a Kelsinos di Castabala (dal Suida ritenuto autore di una *summa* delle *sententiae* di tutti i filosofi), identificato col *Celsinus* di cui fa menzione Agostino in *c. Acad.* 2, 2, 5, mentre A. Solignac («Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin», *RechAug.*, 1, 1958, pp. 125-126 e n. 36) pensa di attribuire a Varrone direttamente la fonte di esso, sulla base dell'importanza di Pitagora nel pensiero del Reatino. In effetti il tramite latino per noi più certo è senz'altro Cic., *Tusc.* 1, 16, 38 : *itaque credo equidem etiam alios tot saeculis sed, quod litteris exstet Pherecydes Syrus primus dixit animos esse hominum sempiternos, antiquus sane, fuit enim meo regnante gentili* (sotto Servio Tullio).

21. Anche in *c. Acad.* 3, 19, 42 verrà ribadito che la *disciplina philosophiae* è rivolta essenzialmente alla conoscenza dell'anima (*quo autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, ... eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina*).

evidentemente ad Agostino per dimostrare come proprio dalla trattazione di problemi fisici scaturisca il primo orientamento teorico della filosofia.

Ma soprattutto è la diversa funzione attribuita, rispetto al testo ciceroniano, da Agostino alla dialettica a fondare la preminenza della teoretica sulla pratica: sulla scorta della funzione giudicante²² del vero e del falso, sottolineata da Cicerone (19 : *de... quid verum quid falsum ... iudicando*), egli dà ad essa un ruolo centrale, nell'ambito del compimento della *philosophiae disciplina*, di ordinamento e valutazione delle altre due parti (*formatricem illarum partium iudicemque dialecticam*), senza la quale non potrebbe prodursi *sapientia* (*quae aut ipsa esset aut sine qua sapientia omnino esse non posset*), ruolo questo che Agostino spiega immediatamente dopo, connettendo la struttura stessa della *disciplina* al contenuto della dialettica, ossia alla dottrina platonica dei due mondi, il sensibile, percepibile con la vita e il tatto, il cui ambito è il verosimile, e l'intelligibile, vera realtà che può conoscere soltanto l'anima che indaga se stessa (*de qua [sc. disciplina] nunc disserere temporis non est. Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos : unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire ; itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem*), ai quali egli fa corrispondere da una parte le virtù civili, che sono soltanto verosimili, e dall'altra quelle vere, ideali che però non sono note che a pochi saggi (*Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi verisimile nominari*).

La dialettica platonica, quindi, per Agostino conferendo alla disciplina l'obiettivo della percezione dei due mondi sensibile ed intelligibile, dei quali quest'ultimo è superiore al primo, finisce col tradursi in un *iudicium* fra tutto ciò che viene esercitato nel mondo sensibile, ed è il caso delle *virtutes civiles*, ossia dei comportamenti etici e dell'attività pubblica e politica²³, e ciò che pertiene

22. La dialettica è sempre concepita come *iudex* (in un senso diverso da quello concepito da Agostino) in tutti i testi ciceroniani relativi alla tripartizione della filosofia : cfr. *Tusc.* 5, 24, 68 : *tertius* (sc. *fetus animi*) in iudicando ; 72 : *vera et falsa* diiudicat ; *leg.* 1, 24, 62 : *veri et falsi* iudicandi *scientia*.

23. È significativo che l'inusuale coppia oppositiva del *civile* (invece di *sensibile*) e dell'*intelligibile*, abbia riscontro, per quanto abbiamo potuto appurare, soltanto in un brano dell'*Octavius* (12, 7-13, 3) di Minucio Felice, che interpreta il magistero socratico come volto a distogliere l'uomo dall'indagine curiosa dei segreti del cielo, per rivolgere lo sguardo alle cose della vita quotidiana, più facilmente padroneggiabile per l'uomo così limitato, e cioè come fonte genuina della scepsti accademica : *Proinde si quid sapientiae vobis aut verecundiae est, desinite caeli plagas et mundi ... secreta rimari : satis est pro pedibus aspicere, maxime indoctis impolitis (...) quibus non est datum intellegere civilia, multo magis degatum est disserere divina. Quamquam si philosophandi libido est, Socraten, sapientiae principem, quisque vestrum tantus est, si potuerit, imitetur. Eius viri, quiens de caelestibus rogabatur nota responsio est "quod supra nos, nihil ad nos" (...) Hoc fonte defluxit Arcesilae ... dubitatio*. A questa impostazione di tipo "pratico" (condivisa, in epoca tarda, circa l'interpretazione della figura di Socrate e del precetto delfico a lui affidato, tra gli altri anche da

all'altro mondo, quello delle idee (*virtutes verae*), che sono superiori alle prime in quanto ne costituiscono il modello teoretico.

Su questo ruolo della dialettica di giudice fra le altre parti della filosofia si esprime in modo ancor più chiaro Agostino in *civ.* 8, 4 :

Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur... Socrates in activa excelluisse memoratur ; Pythagoras vero magis contemplativae, quibus potuit intelligentiae viribus, instituisse. Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit : unam moralem, quae maxime in actione versatur ; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est ; tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso. Quae licet utriusque, id est actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripartitio non est contraria illi distinctioni, qua intellegitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere.

Nel testo si ribadisce la particolare posizione di “cerniera” della dialettica, la quale, sebbene sia aperta sia verso la morale che verso la teoretica (*quae* [sc. *philosophia rationalis*] *licet utriusque, id est actioni et contemplationi, sit necessaria*), dimostra come quest'ultima rivendichi a sé il compito supremo di cogliere la verità, permettendo altresì che la tripartizione tramandata come platonica non sia antitetica, ma anzi sia pienamente omogenea alla distinzione del sapere fra *actio* e *contemplatio*, ossia fra vita attiva e contemplativa, di derivazione squisitamente aristotelica²⁴ : in questo modo, come si vede, Agostino rende esplicite le motivazioni della concordanza fra Accademia e Peripato, affatto chiarite in *Varr.* e nella conclusione dello stesso *c. Acad.*²⁵ semplicemente ribadite.

Ambrogio : cfr. COURCELLE, «Saint Ambroise devant le précepte delphique», in AA.VV., “*Forma futuri*”. *Studi in onore del Card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 179-188) Agostino contrappone invece il primato dell'intelligibile sui *civilia*, sulla scorta dell'insegnamento platonico.

24. Cfr. ARIST. *Metaph.* 1025 b 3 ss. ; 1064 a 1-b 6. Questa distinzione fu accolta nel medio e neo-platonismo, in una *synkrisis* con il sistema tripartito della filosofia platonica, già da Alkinoos (cfr. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans le pensée antique*, Paris 1984, pp. 74-77), ed ebbe straordinaria fortuna in epoca tarda posteriore ad Agostino (in Boezio e Cassiodoro soprattutto : cfr. COURCELLE, *Les lettres grecques...*, cit., pp. 323 s.).

25. *C. Acad.*, 3, 19, 42 : *Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentioneibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina.* Forse con (*ad eruditionem doctrinamque ... et mores* più che alla tripartizione della filosofia, Agostino potrebbe pensare alla distinzione aristotelica fra *eruditio/doctrina* da una parte e i *mores* dall'altra : nei *Dialogi* infatti *eruditio* è quasi sempre termine generico che indica globalmente, col nesso *eruditio disciplinarum* (cfr. *c. Acad.* 2, 7, 17 ; *ord.* 1, 7, 20 ; 8, 24 ; 2, 17, 46 ; 18, 47), tutte le sette discipline liberali, tranne che in *ord.* 2, 5, 14 : *Iam in musica, in geometrica, in astrorum motibus, in numerorum*

Conseguentemente a questo predominio della *contemplatio*, Agostino dà una spiegazione della genesi dello scetticismo ben diversa da quella di Varr.: se in questo il Reatino l'attribuiva alle posizioni antiteoretiche di Socrate, che sosteneva l'intagibilità dei *caelestia* da parte dei filosofi, in *c. Acad.*, così come poi in *civ.*, sebbene in modo più dubbioso²⁶, lo scetticismo viene fatto piuttosto risalire all'incapacità delle masse, affette da ogni sorta di vizi²⁷, di percepire la *disciplina* di Platone e le *virtutes verae* da essa dischiuse, donde sarebbe derivata l'intenzione dei suoi successori all'Accademia di conservarle e difenderle come dottrine esoteriche²⁸ (*pro mysteriis custodita*).

necessitatibus ordo ... dominatur ... Talis eruditio ... philosophiae militem nutrit), in cui connota in modo più ristretto le quattro discipline matematiche, e *doctrina* d'altra parte è quasi sempre relativo all'atto di insegnare (cfr. *c. Acad.* 2, 6, 14; 3, 16, 36; *ord.* 2, 9, 27), mentre in *civ.* 8, 4 indica tecnicamente la dialettica (cfr. DU ROY *op. cit.*, pp. 447-449).

26. *Civ.* 8, 3: *Socrates ergo primus universam philosophiam ad corrigendos componendosque mores flexisse memoratur, cum ante illum omnes magis physicis, id est naturalibus, rebus perscrutandis operam maximam impenderent. Non mihi autem videtur posse ad liquidum colligi, utrum Socrates, ut hoc faceret, taedio rerum obscurarum et incertarum ad aliquid apertum et certum reperiendum animum intenderit, quod esset beatæ vitæ necessarium, propter quam unam omnium philosophorum invigilasse ac laborasse videtur industria, an vero, sicut de illo quidam benevolentius suspicantur, nolebat immundos terrenis cupiditatibus animos se extendere in divina conari.* Come si vede qui Agostino, in una prospettiva diversa da *c. Acad.*, ritorna sullo "scetticismo" socratico di Varr., esponendo, senza esprimere preferenze, la suddetta tesi di quest'ultimo circa l'atteggiamento antiteoretico del filosofo, e l'opinione, a lui più favorevole (*benevolentius*), di alcuni, che ribadisce l'indirizzo pedagogico attribuito da Agostino in *c. Acad.* ai successori di Platone, secondo il quale ai *physica* non si può in alcun modo giungere se non dopo un apprendistato morale a scopo preparatorio e purificatorio (*immundos terrenis cupiditatibus animos*).

27. *C. Acad.* 3, 18, 38: *Haec et alia huiusmodi mihi videntur inter successores eius, quantum poterant, esse servata et pro mysteriis custodita. Non enim aut facile ista percipiuntur, nisi ab eis qui se ab omnibus vitiis mundantes, in aliam quandam plus quam humanam consuetudinem vindicaverint, aut non graviter peccat quisquis ea sciens quoslibet homines docere voluerit.* È appena il caso di rilevare che questo necessario distacco dal volgo e dal suo facile consenso (sul quale cfr. anche *c. Acad.* 3, 9, 18) è un elemento ugualmente presente in uno dei testi ciceroniani sulla tripartizione della filosofia, *leg.* 1, 22, 58, in cui si ritiene la *disciplina* (avente per oggetto il *nosce te ipsum*: per cui si veda anche più oltre, p. 16 n. 60) difficilmente conseguibile, al punto da doverla attribuire a non a *qualsiasi* uomo, ma al dio di Delfi (*cuius praecepti tanta vis et tanta sententia est, ut ea non homini quopiam, sed Delphico deo tribueretur*).

28. Questa teoria, che va sotto il nome di "dogmatismo esoterico" non è originale di Agostino, essendo anche altrove variamente riportata (cfr. *Cic.*, *Lucull.* 18, 60; *Numen. fr.* 35 des Places; *SEXT. EMP.*, *Pyrrh. Hyp.* 7, 234), ma in lui certamente essa riveste un'importanza maggiore rispetto al carattere ambiguo ed incerto delle altre testimonianze. Per questo tema e per la letteratura critica ad esso relativa rimando a LÉVY, «Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie: l'"ésotérisme" d'Arcésilas», *REL*, 56, 1978, pp. 335-348, il quale giustamente ritiene che al fondatore della Nuova Accademia, Arcesila, non risalga alcuna intenzione "dogmatica", ricadendo peraltro nella tesi "giustificativa" di M. TESTARD (*Saint Augustin et Cicéron*, I, Paris, 1958, p. 253), secondo la quale sarebbe stato Agostino, sulla base di idee

Lo scetticismo della Nuova Accademia quindi, secondo Agostino, sarebbe rispondente ad un intento squisitamente pedagogico, secondo il quale, seppure sul piano dei valori la teoretica è superiore alla morale, nell'insegnamento la purificazione dei *mores* viene prima della contemplazione delle verità ideali. Perciò nella conclusione di *c. Acad.*²⁹ si afferma che lo scetticismo può dirsi definitivamente superato nei *tempora Christiana*, in quanto la rivelazione cristiana mediante la propria *auctoritas*³⁰ (non posseduta per converso dai platonici³¹) e con il proprio insegnamento morale stimola le masse, accecate dalle tenebre dell'errore e dal materialismo sensoriale³², a dirigersi verso le realtà intelleggibili, dischiuse dalla *philosophiae disciplina*.

I.2. Filosofia tripartita e discipline liberali

La storia della filosofia tripartita testé illustrata spiega l'ordine morale-dialettica-fisica seguito nell'unica altra esplicita menzione di tale distinzione nei *Dialogi*, ord. 2, 12, 35, già segnalata da J. Doignon³³:

comuni nella Media Accademia, ad elaborare questa tesi, per assolvere il suo modello dall'accusa di scetticismo. Lo studio di Lévy però non fa riferimento alcuno al tema della tripartizione della filosofia e della sua genesi, con cui il "dogmatismo esoterico" dalla nostra esposizione risulta intimamente connesso, e alla luce del quale soltanto, a nostro avviso, esso si può tentare di spiegare.

29. *C. Acad.* 3, 19, 42: *Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitae, numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respiscere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent.*

30. Che Agostino riconduce in ultima analisi la genesi dello scetticismo all'assenza di *auctoritas*, emerge dalla sua personale esperienza di una "fase scettica", dovuta, come appare da *util. cred.* 8, 20, all'incapacità di reperire un autorevole fondamento religioso per la propria ricerca filosofica (per questo aspetto mi permetto di rinviare al mio «Scetticismo ed anticristianesimo nei "Dialogi" di Agostino», *Orpheus*, 15, 1994, pp. 74-75).

31. In particolare in merito all'assenza di *auctoritas* nel platonismo Agostino si esprime in *epist.* 118, 3, 17 (*Ideoque non valentes illi [sc. Platonici] auctoritate turbas terrenarum rerum dilectione caecatas ad invisibilium fidem ducere...*) e 20 (*Cum ergo talia sentirent Platonici, quae neque docerent carni deditos homines, neque tanta essent auctoritate apud populos, ut credenda persuaderent donec ad eum habitum perduceretur animus quo ista capiuntur, elegerunt occultare sententiam suam*).

32. Sul tema delle tenebre dell'oblio e dell'errore si veda DOIGNON, «Les "nobles disciplines" et le "visage de la Vérité" dans les premiers Dialogues d'Augustin», *JbAC*, 27/28, 1984/1985, pp. 117-118.

33. DOIGNON, «Le *De Ordine*. Son déroulement, ses thèmes», in AA.VV., *L'opera letteraria ...*, cit., pp. 136-137. Il Doignon mette in relazione questa menzione della filosofica tripartita con quella di Varr. 19 minimizzando però l'inversione nell'ordine delle tre sezioni («Les trois "disciplines" rationnelles, parallèles aux trois parties de la philosophie chez Cicéron, en dépit d'une interversion dans l'ordre de présentation...»), che si spiega solo, come

Ergo iam tria genera sunt rerum in quibus illud rationabile apparet. Unum est in factis ad aliquem finem relatis, alterum in dicendo³⁴, tertium in delectando. Primum nos admonet nihil temere facere, secundum recte docere, ultimum beate contemplari. In moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis de quibus nunc agimus.

Questa menzione dell'ordine tripartito riveste nell'ambito del secondo libro del dialogo un'importanza capitale in quanto da una parte Agostino con l'espressione *in moribus est illud superius, haec autem duo in disciplinis, de quibus nunc agimus* introduce la sezione enciclopedica³⁵ di esso (2, 12, 35 - 15, 43) facendo corrispondere le sette discipline liberali alla dialettica (il trivio) e alla fisica (il quadrivio), e ribadendo dunque, secondo l'ordine bipartito già notato in *civ.* 8, 4³⁶, la superiorità di queste ultime costituenti l'*eruditio* vera e propria, rispetto ai *mores*, che non vengono compresi nella trattazione di questa; dall'altra come evidenzia l'iniziale *ergo* il passo costruisce la conclusione di un ragionamento che principia con 2, 8, 25 e che noi ricostruiremo appunto a ritroso.

I tre settori infatti in cui si manifesta il potere della ragione, riassunti in 12, 35 (*ergo iam tria genera sunt rerum, in quibus illud rationabile apparet*) sono anticipati in 2, 10, 28 - 2, 11, 34: e precisamente in 2, 10, 28 - 29 Agostino, rispondendo allo scetticismo dell'amico Alipio³⁷ circa l'effettiva perseguibilità dei *mores*, se non da parte di uomini beneficiati da un particolare aiuto della divinità, sottolinea l'universalità delle leggi morali trasmesse a tutti dalla

abbiamo visto, alla luce del ruolo conferito da Agostino in *c. Acad.* 3, 17, 37 alla dialettica e della storia della *disciplina* da lui proposta.

34. Riportiamo la lezione *dicendo* di sei manoscritti anteriori al XII° S., accolta da Doignon nella sua recente ediz. del dialogo (*L'Ordre. Œuvres de S. Augustin*, BA 4/2, Paris 1997, p. 362) sulla base soprattutto di esempi ciceroniani relativi alla definizione della dialettica; d'altra parte la variante *discendo*, oltre ad essere ugualmente ben documentata sul piano propriamente testuale, riceve il conforto di *ord.* 2, 13, 38, in cui tra le prerogative peculiari della dialettica troviamo proprio l'unione di *disco* con *doceo*, così come potrebbe darsi in 2, 12, 35 (*alterum in discendo... secundum recte docere*): *haec* (sc. *dialectica*) *docet docere, haec docet discere*.

35. Su tale sezione si veda W. HÜBNER, «Die "artes liberales" in zweiten Buch von "De ordine"», in AA.VV., *Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz dicata*, II, Madrid 1994, pp. 317-344.

36. È quanto già rilevava DOIGNON, *L'Ordre*, cit., p. 363.

37. *Ord.* 2, 10, 28: *Hic Alypius: Permagna, inquit, vitae imago abs te... constituta est (...)* *Ad quam, si fieri posset, non solum nos verum etiam cunctos homines iam pervenire ... cuperem ... Nam nescio quo modo... animus humanus dum haec audiendo caelestia divina ac prorsus vera esse proclamat, in adpetendo aliter se gerit, ut mihi verissimum videatur aut divinos homines aut non sine divina ope sic vivere.* Analoga funzione svolge Alipio anche in *c. Acad.* 3, 5, 11 s., in cui le sue obiezioni scetticheggianti sulla possibilità di prestare l'assenso ad alcunché da parte del filosofo, a meno di una palese rivelazione divina, vengono, in qualche modo "ribaltate" da Agostino, che vi vede un'evidente ammissione delle necessità di una *auctoritas* divina per attingere il vero.

rivelazione cristiana³⁸, additando dunque, come in *c. Acad.*, nell'*authoritas* dell'incarnazione la soluzione definitiva della *scepsi*; in 2, 11, 30-31 vengono precisate le prerogative della *ratio* umana³⁹, compito peculiare, come si preciserà in 2, 13, 38⁴⁰, in piena sezione enciclopedica, della dialettica, della quale anche qui, come in *c. Acad.*, viene ribadita la funzione centrale fra i due "mondi": la *ratio* infatti, caduta nel mondo sensibile a causa della sua unione col corpo mortale, indica come si debba fuggire da questo e fare ritorno nella "patria celeste", ossia nel mondo intellegibile⁴¹; tale ritorno⁴², infine, come appare evidente in 2, 11, 32-34, per Agostino si effettua al partire dalle "tracce" dell'intellegibile nel mondo sensibile, presenti nella stessa *voluptas*⁴³ prodotta da sensi come l'udito e la vista (si ricordi che la fisica in 2, 12, 35 viene, secondo un motivo ciceroniano⁴⁴, connessa al piacere della *contemplatio*:

38. *Ord.* 2, 10, 29: *nam et illud divinum auxilium, quod, ut decebat, religiose in ultimo sermonis tui posuisti, latius quam nonnulli opinantur officium clementiae suae per universos populos agit.* Come si può inferire dal riferimento alla *clementia* e al verbo *agere*, entrambi presenti con la stessa valenza in tutti i riferimenti espliciti dei *Dialogi* all'incarnazione (cfr. *c. Acad.* 3, 19, 42: *populari quadam clementia*; *ord.* 2, 5, 16: *quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius*; 2, 9, 27: *ipsum hominem agens (sc. auctoritas) ... ad intellectum iubet evolare (...)* *Doceat enim oportet ... humilitate clementiam*), i *praecepta vivendi* della morale sono fatti risalire all'insegnamento dell'*authoritas* (ciò che è ulteriormente evidenziato dall'attribuzione stessa dei *praecepta* a quest'ultima: cfr. *c. Acad.* 3, 19, 42: *non solum praeceptis sed etiam factis*; *ord.* 2, 9, 26: *quam [sc. la porta aperta dall'*authoritas*] quisque ingressus ... vitae optimaе praecepta sectatur*; 2, 9, 27: [*doceat enim oportet*] *praeceptione naturam*).

39. *Ord.* 2, 11, 30: *Ratio est mentis motio ea quae discuntur distinguendi et conectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum ... rarissimum omnino genus hominum potest.* La definizione delle funzioni della *ratio* già secondo L.J. VANDER LINDEN («"Ratio" et "intellectus" dans les premiers écrits de saint Augustin», *Augustiniana*, 7, 1959, pp. 20-21) rientra nei compiti della dialettica, in base alla formulazione di QUINT., *inst.* 12, 2, 13: *Ita haec pars dialectica, sive illam dicere malumus disputatricem, ut est utilis saepe et finitionibus et comprehensionibus.*

40. *Ord.* 2, 13, 38: *in hac [sc. dialectica] se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat.*

41. *Ibid.* 11, 31: *homo est animal rationale mortale. Hic genere posito, quod animal dictum est, videmus additas duas differentias, quibus, credo, admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum.* Come giustamente osserva I. HADOT (*op. cit.*, p. 106) le formule qui citate sono tipiche di Porfirio; d'altra parte è poco probabile che qui Agostino abbia anche messo a frutto il tema plotiniano della «caduta dell'anima» (cfr. J.T. BEANE, «Augustine's Silence on the Fallenness of the Soul», *Augustiniana*, 43, 1993, pp. 77-84).

42. Sul tema neoplatonico del *reditus* nei *Dialogi* si rimanda a DOIGNON, «Allégories du retour dans le "Contra Academicos" de saint Augustin», *Latomus*, 52, 1993, pp. 860-868.

43. *Ord.* 2, 11, 33: *Tenemus, quantum investigare potuimus, quaedam vestigia rationis in sensibus et, quod ad visum atque auditum pertinet, in ipsa etiam voluptate.*

44. Cfr. CIC., *Lucull.* 127: *est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae; erigimur, altiores fieri videmur (...)*

tertium in delectando ... ultimum beate contemplari), gli stessi dai quali Agostino farà partire, all'interno della sezione enciclopedica del dialogo, l'ascesi della *ratio* verso l'intelligibile mediante le discipline teoretiche del quadrivio⁴⁵.

A sua volta tale esposizione scaturisce, come abbiamo già sopra accennato, dai dubbi di Alipio relativi all'itinerario pedagogico verso l'intelligibile, prospettato già dal suo maestro in 2, 8, 25 - 9, 26. Tale itinerario principia con 2, 8, 25 in cui la *disciplina philosophiae* che Agostino intende successivamente esporre, è distinta, questa volta esplicitamente, in *actio* e *contemplatio*⁴⁶, e vengono esposti i *praecepta vivendi*⁴⁷ rientranti nella morale. In 2, 9, 26 dall'*autoritas* con il suo insegnamento morale si giudica nuovamente che possa soltanto essere dischiusa la prospettiva filosofica della *ratio*⁴⁸, che è anche qui articolata in una struttura triadica :

evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimaee praecepta sectatur, per quae cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem, et quid sit ipsa ratio quam post auctoritatis cunabula firmus et idoneus iam sequitur atque comprehendit et quid intellectus in quo universa sunt, vel ipse potius universa, et quid praeter universa universorum principium.

Indagatio ipsa rerum cum maximarum tum etiam occultissimarum habet oblectationem ; fin. 5, 19, 53 : veteres ... philosophi ... nihil aliud esse acturos [sc. sapientes] putant nisi ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant. Nos autem non solum beatiae vitae istam esse oblectationem videmus, sed etiam levamentum miseriarum ; Tusc. 5, 24, 69 : Quo tandem igitur gaudio adfici necesse est sapientis animum cum his habitantem pernoctantemque curis, ut cum totius mundi motus conversionesque perspexerit!

45. Cfr. ord. 2, 14, 39 : *Hinc se illa ratio ad ipsarum divinarum rerum beatissimam contemplationem rapere voluit (...) impediatur a sensibus. Itaque in eos ipsos paululum aciem torsit (...)* Et primo ab auribus coepit ; 15, 42 : *Hinc profecta est in oculorum opes.*

46. Ord. 2, 8, 25 : *Haec autem disciplina ... in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo et vivendo custodiunt diligentius. Haec igitur disciplina ... simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars vitae, altera eruditionis est.* Tale distinzione è un *Leitmotiv* portante del dialogo, poiché, ad esempio, l'inaugura in 1, 1, 1, come prerogativa necessaria per chi debba comprendere l'*ordo rerum* (vel *vitae merito vel habitu quodam eruditionis*) e lo suggella in 2, 20, 53 (*et vitae regulas et scientiae non tam itinera quam ipsos campos ac liquida aequora*).

47. Sulla difficoltà di ricondurre tali *praecepta* ad una fonte comune, come crede L. VERHEIJEN («Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin VI. Par les «praecepta vivendi» à la «spiritualis pulchritudo». Pythagore, le «De ordine» de saint Augustin et sa Règle», *Augustiniana*, 22, 1972, pp. 484-510), valgano le perplessità di DOIGNON (in *L'Ordre ...*, ediz. cit., p. 355).

48. Sui rapporti fra *ratio* e *auctoritas* rinviamo a K. LÜTCKE, «Auctoritas» bei Augustin, Stuttgart 1968, pp. 181-192 e a F.L. VAN FLETEREN, «Authority and Reason, Faith and Understanding in the Thought of St Augustine», *AugStud.*, 4, 1973, pp. 49-57.

Le due ricorrenze del verbo *discere* relative alle rinnovate capacità di apprendimento del discente dopo il magistero dell'*auctoritas* (*omnibus bona magna et occulta discere cupientibus non aperiat nisi auctoritas ianuam. Quam quisque ingressus ... cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione ... principium*) rendono del tutto legittima l'ipotesi che le tre categorie *bona*, *magna* e *occulta* siano classificate dalla serie di proposizioni interrogative dipendenti da *discet*.

Sulla base della identificazione dei menzionati *intellectus* (*quid intellectus, in quo universa sunt vel ipse potius universa*) e *principium* (*praeter universa universonum principium*) rispettivamente con le ipostasi trinitarie del Figlio e del Padre, O. Du Roy⁴⁹ identifica anche nell'espressione *quid sit ipsa ratio* la terza ipostasi, quella dello Spirito Santo, ciò che è manifestamente inattendibile sia perché non è attestato nel primo Agostino l'uso di *ratio* in tal senso⁵⁰, sia perché, come già qualcuno osservava⁵¹, con un'interrogativa simile, poco dopo, in 2, 11, 30 (*quid sit ipsa ratio et qualis sit*) si sottolinea l'incapacità della *ratio* stessa, oppressa dal contatto con la materialità del corporeo, di riconoscere la propria natura, compito assolto, come notavamo nel già citato 2, 13, 38, dalla dialettica, grazie alla quale la ragione è in grado di mostrare con tutta evidenza la propria natura, i propri intenti, i propri poteri (*in hac [sc. dialectica] se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, quid valeat*).

Se quindi pare del tutto evidente che in *quanta ratione praedita sint ea quae secutus est ante rationem*, visti i rapporti "cronologici" fra *ratio* ed *auctoritas*, si debbano vedere i *vitae ... praecepta* da quest'ultima propugnati come apprendistato pre-razionale del discente, ossia i *bona*⁵², ed è probabile, sulla base di quanto sopra rilevato, che in *quid sit ipsa ratio* si debba vedere l'oggetto stesso della dialettica, e se, ancora, non vi è dubbio che *occulta* rimanda nel linguaggio dei *Dialogi* all'oggetto della teoretica⁵³, la designazione di quest'ultima con la coppia *intellectus ... vel ipse ... universa* ed *universonum principium* non deve affatto stupire perché da un lato *universa* o *universitas* nei *Dialogi* sono

49. Cfr. O. DU ROY, *op. cit.*, p. 128.

50. Perplexità esprime anche, senza però prendere posizione al riguardo o prospettare soluzioni alternative, J. VERHEES, «Augustins Trinitätsverständnis in den Schriften aus Cassiciacum», *RechAug.*, 10, 1975, pp. 65-66.

51. Cfr. L. VAN DER LINDEN, *art. cit.*, p. 25.

52. Che *bona* indichi i *vitae optima praecepta* promossi dall'*auctoritas* appare chiaro proprio dal collegamento alla fine del par. 27 fra i *boni mores* e rivelazione (*qui autem sola auctoritate contenti bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint ... beatos esse quidem ... nescio quomodo appellem*).

53. L'*ordo rerum*, oggetto della *contemplatio*, è più volte definito in *ord.* oscuro e divino (cfr. 1, 1, 1, : *tam divinis obscurisque rebus* ; 2, 5, 15 : *nullum ordinem vident volentesque sibi nudari abditissimas causas* ; 16 : *rerum ... obscuritas* ; 2, 14, 39 *divinarum rerum beatissimam contemplationem* ; 2, 17, 46 : *de rebus autem obscurissimis et tamen divinis*). Si ricordi peraltro che nel *Varr.* (cap. 19, sopra riportato) l'ambito della teoretica veniva appunto definito *de natura et rebus occultis*.

pressocché sinonimi di *ordo rerum*⁵⁴, designando l'ordinamento provvidenziale dell'universo con cui il mondo è condizionato ai nessi causali e diretto al fine, e giustificano perciò pienamente quella associazione *intellectus = universa*, che è stata a buon diritto definita "idealista"⁵⁵, e dall'altro un binomio simile, *ordo rerum / pater universitatis*, riassume in 2, 18, 47 l'oggetto supremo di tutta la *disciplina philosophiae*, che culmina appunto con la teoretica (*Hic est ordo studiorum sapientiae per quem fit quisque idoneus ad intellegendum ordinem rerum, id est ad dinoscendos duos mundos et ipsum parentem universitatis*).

D'altra parte non costituisce un ostacolo insormontabile la singolare equivalenza *magna* = dialettica, perché se sulla base della sua funzione giudicatrice di ciò che è vero e di ciò che è falso, ci aspetteremmo preferibilmente *vera* per questo settore della filosofia, nell'unica altra esplicita testimonianza nei *Dialogi* sulla filosofia tripartita, il sopra riportato c. *Acad.* 3, 17, 37, il magistrato di Platone, che come ben sappiamo completa tale schema con l'invenzione della dialettica, è qualificato mediante questa categoria (*Plato vir sapientissimus ... qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret, magna fierent, et ea locutus est ut quomodocumque diceret, parva non fierent*).

In 2, 9, 26 dunque la filosofia appare già designata secondo lo schema platonico tripartito studiato in c. *Acad.* 3, 17, 37, convivendo con la bipartizione aristotelica anticipata in 2, 8, 25, e tale schema viene approfondito in 2, 10, 28 - 11, 31, ed infine riassunto esplicitamente in 2, 12, 35, dopo il quale i contenuti delle due più importanti sezioni di esso vengono illustrati coincidendo con la curriculare istruzione liberale in voga nel tempo⁵⁶.

Riteniamo opportuno perciò sintetizzare schematicamente quanto crediamo di avere finora mostrato: 1) l'ordine tripartito della filosofia è centrale nella meditazione dei *Dialogi*, ancor più che in *civ.* 8, 4, in quanto sulla storia della sua genesi è fondata la struttura della *philosophiae disciplina* e dunque del progetto enciclopedico che Agostino ha concepito in quel tempo; 2) tale ordine presenta al suo culmine la teoretica, ritenuta, sulla scorta dell'insegnamento platonico e neoplatonico, il sapere più prossimo alle verità ideali; 3) in virtù di questo orientamento decisamente teoretico la morale da una parte viene in certo modo nel suo ruolo ridimensionata, come non facente parte nel senso pieno del termine della *disciplina* (non si dimentichi che in *ord.* 2, 9, 26 il suo oggetto consiste semplicemente nella scoperta della razionalità intrinseca dei *praecepta*,

54. La connessione è già esplicita nel prologo di *ord.* (1, 1, 1: *Ordinem rerum, Zenobi, cum sequi ac tenere cuique proprium, tum vero universitatis quo coercetur hic mundus et regitur, vel videre vel pandere difficillimum hominibus ... est*); in seguito nel dialogo *universa/universitas* sono chiamati in causa in contesti in cui Agostino sottolinea la necessità, difficilmente praticabile, per comprender l'esistenza della *divina providentia*, di guardare la globalità dell'universo, senza giudicarlo da sue visioni parziali (cfr. ad es. 1, 1, 2; 2, 4, 11).

55. Così l'ha definita J. PÉPIN ("*Ex Platoniorum persona*". *Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, p. 205) che l'accosta a Plot. *Enn.* 1, 8, 2. Un'espressione analoga troviamo in *soliloq.* 1, 2, 2: *deus in quo universa sunt*.

56. A ciò si aggiunga che il concetto di ragione = unità in 2, 18, 48-49 è ugualmente illustrato sulla base dell'ordine triadico logica-fisica-morale.

seguiti dal discente, prima dell'esercizio della *ratio*, sotto il magistero dell'*auctoritas*, e che in 2, 12, 35 soltanto la dialettica e la fisica sono illustrate nella seguente sezione enciclopedica, mentre per essa Agostino con l'espressione *in moribus est illud superius* rinvia ai *praecepta* illustrati già in 2, 8, 25, prima di soffermarsi sulle prerogative della prospettiva filosofica-razionale in 2, 9, 26⁵⁷), ma d'altra parte diventa basilare per la realizzazione delle altre due sezioni, dacché, come emerge da *c. Acad.* 3, 19, 42 e da *ord.* 2, 19, 26, se l'*auctoritas* con i suoi *praecepta* non stimolasse prima le masse, affette da innumerevoli vizi ed errori, a ricercare le verità ideali, queste non potrebbero poi essere affatto attinte⁵⁸; 4) la fonte che Agostino segue, ovviamente con atteggiamento libero e personale, nell'elaborare tale schema è Cicerone. A tal riguardo osserviamo che, oltre che per gli elementi sopra evidenziati, a testi ciceroniani sulla tripartizione della filosofia si rifà Agostino riguardo al binomio, da lui istituito⁵⁹, tra conoscenza di sé, incarnata dal precetto delfico *nosce te ipsum*, e *contemplatio naturae*⁶⁰, cui è appunto anche in Cicerone⁶¹ attribuita generalmente una priorità ideale rispetto alla prassi.

57. In questo brano peraltro si afferma anche che delle due vie conducenti all'apprendimento viene prima l'*auctoritas* perché spinge ad agire, e poi la *ratio* che costituisce un'aspirazione superiore (*tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur*), e nella sua conclusione si sottolinea l'insufficienza dei *boni mores* per perseguire la completa felicità su questa terra (cfr. sopra n. 52). Perciò alla madre, l'indotta Monica, Agostino consiglia, se si ritenga inadatta alla *philosophiae disciplina*, da lui illustrata in 2, 12, 35 - 15, 43, di continuare nella sua pratica di vita sostenuta dalla fede cristiana (2, 17, 46 : *quas [sc. disciplinas] si penitus fortasse contemnis, admoneo te ... ut fidem istam tuam ... firme cauteque custodias, deinde ut in hac vita atque moribus constanter vigilanturque permanes*).

58. Cfr. *ord.* 2, 4, 4 ; 10, 28-29 (sopra discusso). Figura esemplare di ciò è ancora una volta Monica, che per il figlio è pienamente in grado di seguire con facilità la *disciplina*, ovviamente non in tutti gli aspetti tecnici delle varie arti, ma nel loro "spirito informatore", perché gli unici ostacoli al filosofare sono la *tarditas* mentale ed il *miserrime vivere* (2, 17, 45).

59. Agostino istituisce esplicitamente questa connessione in *ord.* 1, 1, 3, in cui fa risalire l'incapacità di conoscere l'*ordo rerum* alla mancanza di conoscenza di sé : *Cuius erroris* (cioè negare la provvidenza nell'*ordo rerum*) *maxima causa est quod homo sibi ipse est incognitus. Qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi*.

60. A parte *Varr.*, in tutti i testi ciceroniani relativi alla tripartizione della filosofia si sottolinea come il *nosce te ipsum* si realizza in pieno soprattutto nella contemplazione delle leggi dell'universo : cfr. *leg.* 1, 23, 61 : *Idemque quom coelum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit (...) in hac ... magnificentia rerum atque in hoc conspectu et cognitione naturae, di immortales, quam se ipse noscet. Quod Apollo praecepit Pythius, quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo putabit ea, quae vulgo dicuntur amplissima ; Tusc.* 5, 24, 69-25, 70 : *Quo tandem igitur gaudio adfici necesse est sapientis animum ... ut cum totius mundi motus conversionesque perspexerit sideraque viderit innumerabilia (...) Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat*.

61. Dalla *contemplatio* discende infatti per l'Arpinate il disprezzo per le cose terrene e dunque l'esercizio stesso della *virtus* : *Tusc.* 5, 23, 71 : *Haec ille [sc. animus] intuens atque*

II. – FILOSOFIA TRIPARTITA E TRINITÀ CRISTIANA

Nei *Dialogi* non c'è nessuna formulazione esplicita della relazione tra filosofia e trinità cristiana, quale quella di *civ.* 8, 4, in cui la fisica viene ricondotta al Padre, la dialettica al Figlio e la morale allo Spirito Santo⁶², e le stesse testimonianze in cui viene fatta coincidere, circa l'insegnamento intorno a Dio, una presentazione filosofica e la rivelazione cristiana si riducono semplicemente a due, *ord.* 2, 5, 16 e *beat. vit.* 4, 35, delle quali senz'altro la più chiara⁶³ è la prima :

suspiciens vel potius omnis partis orasque circumspiciens quanta rursus animi tranquillitate humana et ceteriora considerat! Hinc illa cognitio virtutis existit, efflorescunt genera partesque virtutum. Così pure in Agostino il frutto della percezione dell'*ordo rerum* è il disprezzo degli "accidenti" terreni (*ord.* 2, 19, 51) : *Hanc [sc. pulchritudo rerum] quisquis viderit... quando eum movebit cur alius optans habere filios non habeat, alius abundanter, exponat alius, oderit nascituros, alius diligit natos? Quomodo non repugnet nihil futurum esse, quod non sit apud Deum, ex quo necesse est ordine omnia fieri et tamen non frustra Deum rogari?*

62. Cfr. sopra n. 3. In verità ipotizza una corrispondenza fra la tripartizione della filosofia e la trinità nella preghiera inaugurale dei *Soliloquia* (1, 1, 2-6) D. Doucet nel suo studio «Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie : *Sol.* I, 1, 2-6», *REAug.*, 36, 1990, pp. 91-119 : in assenza però di sicuri elementi probatori, ci riferiremo ad *ord.* 2, 5, 16.

63. Quanto a *beat. vit.* 4, 35 (*Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam ... ostendunt. Hic mater, recognitis verbis quae suae memoriae penitus inhaerebant ... versum illum sacerdotis nostri "Fove precantes, Trinitas" laeta effudit*), DU ROY (*op. cit.* pp. 166-167) vede in *a quo inducaris in veritatem* lo Spirito Santo sulla base della sua similarità con *Io.* 16, 13 (*Ipse vos in omnem Veritatem inducet*), sicuramente riferito ad esso ed in tal senso impiegato dallo stesso Agostino in *De div. quaest.* LXXXIII, q. 38. D'altra parte già J. NÖRREGAARD (*Augustins Bekehrung*, Tübingen 1923, pp. 157-159) e poi F. CAVALLERA («Les premières formules trinitaires de saint Augustin», *BLE*, 31, 1930, p. 99) hanno invece in questa espressione identificato il Padre e lo Spirito in *per quid connectaris summo modo* : ed in effetti, a parte il fatto che nel primo Agostino il testo giovanneo sembra essere stato attribuito in maniera non specifica a Dio in *soliloq.* 1, 1, 3 (*Deus qui nos in omnem Veritatem inducis*), se, come nessuno mette in dubbio, *qua veritate perfruaris* indica la seconda ipostasi-Intelletto, non si capisce bene come la prima ipostasi-Padre possa essere indicata da *per quid connectaris summo modo*, in cui si allude appunto alla ipostasi che unisce (*per quid*) ad esso. Tali difficoltà nel far corrispondere in questo testo i *tria* filosofia e i *tria* cristiani deriva probabilmente del fatto che qui, come giustamente sottolinea SOLIGNAC (in ediz. delle *Confessiones*, B.A. 13, Paris 1962, p. 81 ; e si veda anche L.F. PIZZOLATO, «Il "De beata vita" o la possibile felicità nel tempo», in AA.VV., *L'opera letteraria...*, cit., pp. 97-98) siamo in presenza di tre oggetti della conoscenza, nei quali Monica rintraccia successivamente l'aspetto triadico del Dio cristiano. In ogni caso, come apparirà chiaramente dal prosieguo del nostro lavoro, *ord.* 2, 5, 16 possiede una conformazione del tutto diversa dal testo di *beat. vit.*, contrariamente a quanto du Roy dà per scontato (*op. cit.*, p. 166), proprio per effetto del fatto che in esso i *tria* cristiani sono posti in relazione con la filosofia tripartita.

Duplex enim est via quam sequimur, cum rerum nos obscuritas movet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit, quem unum Deum omnipotentem cum quo tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant.

Per ben capire un testo così intenso e difficile anche sul piano filologico ed esegetico⁶⁴, a nostro avviso è fondamentale comprendere, alla luce del contesto in cui esso è inserito, come la *philosophia* dall'orientamento razionale (*rationem promittit*) qui sia appunto quella filosofia tripartita fondante, come abbiamo visto sopra, per la stessa *eruditio disciplinarum* concepita da Agostino. Alla teorizzazione infatti delle due vie complementari *ratio/auctoritas, philosophia/fides* del nostro testo si giunge dopo aver considerato, nel precedente par. 15⁶⁵, che l'oscurità del problema della provvidenza divina (*obscuritas ... rerum* del par. 16), che talora costringe anche uomini pii e capaci, turbati dalla disarmonia del mondo, a negarne l'esistenza, si può risolvere soltanto attraverso l'*eruditio disciplinarum* e che per chi non fosse in grado, per vari motivi, di seguire quest'ultima, resta sempre la prospettiva fideistica. A sua volta l'apparente disarmonia del mondo di cui si fa questione nel suddetto par., è precedentemente illustrata in 2, 4, 11-5, 14 nell'ambito appunto dei tre settori della filosofia: per quanto riguarda la *vita* e i *mores* Agostino fa riferimento, come esempio, a soggetti spregevoli come il carnefice o le meretrici, pure indispensabili all'ordinamento sociale⁶⁶; circa le discipline grammaticali del trivio, rientranti nella logica/dialettica platonica, egli cita la tolleranza di errori come i

64. Per una sintesi efficace di tali problematiche, che esulano in gran parte dal nostro esame, rinviamo alla già citata ediz. di *ord.* di Doignon, pp. 349-352.

65. *Ord.* 2, 5, 15: *Haec* [riferito agli *irrationalia* menzionati nei par. precedenti] *et alia in hominum vita cogunt homines plerumque impie credere nullo nos ordine divinae providentiae gubernari (...)* *Ego autem si quid meos monere possum, quantum mihi apparet quantumque sentio, censeo illos disciplinis omnibus erudiendos. Aliter quippe ista sic intellegi, ut luce clariora sint, nullo modo possunt. Si autem aut pigriores sunt aut aliis negotiis praeoccupati aut iam duri ad discendum, fidei sibi praesidia parent, quo ... vinculo liberet ille qui neminem sibi per mysteria bene credentem perire permittit.*

66. *Ibid.* 4, 12: *Quid enim carnifice taetrius? Quid illo animo truculentius atque dirius? At inter ipsas leges locum necessarium tenet et in bene moderatae civitatis ordinem inseritur estque suo animo nocens, ordine autem alieno poena nocentium. Quid sordidius, quid inanius decoris et turpitudinis plenius meretricibus, lenonibus ceterisque hoc genus pestibus dici potest? (...).* *Sic igitur hoc genus hominum per suos mores impurissimum vita, per ordinis leges condicione vilissimum.* Le esemplificazioni qui impiegate da Agostino sono state ricondotte da N. SCHOLL («*Providentia*». *Untersuchungen zur Forschungslehre bei Plotin und Augustin*, diss. Freiburg - i. - B. 1960, pp. 88-91) a *Plot. Enn.* 3, 2, 17 e 3, 2, 7.

solecismi e i barbarismi nelle opere letterarie, che si integrano perfettamente nell'insieme⁶⁷; e infine come unica via per comprendere in un'armonia superiore le aberrazioni di natura⁶⁸, vengono esplicitamente additate le discipline del quadrivio (musica, geometria, astronomia e aritmetologia), in quanto "sorgente e recesso" dell'*ordo rerum*⁶⁹.

Da ciò risulta evidente che la *philosophia* di 2, 5, 16 è concepita secondo la ben nota scansione triadica, comprendente al suo interno le discipline liberali. E ciò non è senza significato per quanto riguarda la formulazione della corrispondenza dei *tria* filosofici con le tre persone della Trinità, in quanto rende pienamente conto di alcune difficoltà esegetiche relative a questi. Se infatti non ha mai suscitato perplessità la definizione *omnium rerum principium sine principio* per il *Pater* o quella di *quantusque in eo maneat intellectus* per il *Filius*, qualche perplessità ha destato invece, l'espressione *quid inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit* per lo Spirito. La più parte dei critici⁷⁰ ha messo in relazione il riferimento all'assenza di *degeneratio* e all'emanazione (*manaverit*) con l'*admonitio*⁷¹ emanante dalla stessa "fonte della verità", di cui

67. *Ord.* 2, 4, 13 : *Solecismos et barbarismos quos vocant, poetae adamaverunt quae schemata et metaplasmos mutatis appellare nominibus quam manifesta vitia fugere malunt. Detrahe tamen ista carminibus, suavissima condimenta desiderabimus (...)* *Ordo igitur ea gubernans et moderans nec apud se nimia nec ubilibet aliena esse patietur.* Secondo DOIGNON (ediz. cit. di *ord.*, pp. 347-349) in questo passo vi sono elementi riconducibili senz'altro ad un'estetica ciceroniana.

68. *Ord.* 2, 5, 14 : (...) *alius optet liberos habere nec habeat, alius nimia uxoris fecunditate torqueatur, egeat ille pecunia qui largiri liberaliter multa paratus est eique defossae incubet macer et scabiosus fenerator.* Gli identici *irrationalia*, come segno apparente dell'assenza di *providentia*, sono citati in 2, 19, 51 (*Hanc [sc. pulchritudinem universitatis] quisquis viderit ... quando eum movebit, cur alius optans habere filios non habeat, alius abundanter, exponat alius, oderit nascituros, alius diligit natos ?*).

69. *Ibid.* : *Iam in musica, in geometrica, in astrorum motibus, in numerorum necessitatibus ordo ita dominatur ut, si quis quasi eius fontem atque ipsum penetrare videre desideret, aut in his inveniat aut per haec eo sine ullo errore ducatur. Talis enim eruditio ... talem philosophiae militem nutrit vel etiam ducem, ut ad summum illum modum ... evolet atque perveniat.*

70. Cfr. NÖRREGAARD, *op. cit.*, p. 159 ; CAVALLERA, *art. cit.*, p. 100 ; DU ROY, *op. cit.*, pp. 125-126.

71. Per questo tema si veda DOIGNON, «La "praxis" de l'"admonitio" dans les Dialogues de Cassiciacum de saint Augustin», *VetChr.*, 23, 1986, pp. 21-37. In questo studio il Doignon (p. 36 e n. 87) osserva che di per sé l'*admonitio* non è sempre riferibile allo Spirito, come crede du Roy sulla base di questo testo (seguito da J. VERHEES, «Von einer "gewissen Anregung" bis zur "Süsse des Verweilens", Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach Augustinus frühester Pneumatologie» [bis 391], *ZKG*, 88, 1977, pp. 161-175). Oltre che in *beat. vit.*, tale collegamento mi pare che sia difficilmente eludibile anche in *soliloq.* 1, 1, 2 (*Pater pignoris quo admonemur redire ad te*), visto che l'esame da me personalmente condotto sulla base del *Thesaurus Augustinianus* (Turnhout 1989), delle valenze di *pignus*, in contesti teologici pressoché riferito appunto allo Spirito, conferma quanto già ipotizzava Nörregaard, *op. cit.*, p. 159 (SOLIGNAC, in ediz. cit. delle *Confessiones*,

si parla in *beat. vit.* 4, 35 (*Admonitio autem quaedam quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum ... sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit ... nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione impediendo perfectum*) che è stata ricondotta allo Spirito Santo, sulla base dell'inno ambrosiano *Splendor paternae gloriae*, in cui il *iubar Sancti Spiritus* proviene da Cristo *fons luminis* e *verus sol*⁷²; A. Solignac⁷³ invece ritiene che allora Agostino non avesse una conoscenza teologica sufficientemente precisa dello Spirito Santo, vedendo in *in nostram salutem* di *ord.* 2, 5, 16 una decisa familiarità con *propter nos* dello stesso testo e con *propter ipsum* (sc. *hominem*) di *ord.* 2, 9, 27, che si riferiscono indubbiamente all'incarnazione, e nel congiuntivo perfetto *manaverit* «l'incarnation réalisée dans le temps»⁷⁴, opposta all'eternità del *principium* e dell'*intellectus*, ciò che d'altra parte G. Madec⁷⁵ ha minimizzato giudicandolo un semplice espediente retorico per evitare la formula *quidve inde ... manet*, con il congiuntivo presente quasi omofono del precedente *maneant* relativo all'*intellectus*.

Ora che la terza ipostasi *quid manaverit* non possa indicare l'incarnazione in sé, come vuole Solignac, mi pare che si possa escludere in primo luogo perché *emano* o *mano* non rientrano nei *Dialogi* nel vocabolario relativo all'incarnazione dell'*intellectus*, ma si riferiscono spesso ad ogni verità ideale proveniente dal *fons/lux intellegibilis*⁷⁶, e perché su di essa Agostino si sofferma

pp. 80-81 n. 1, faceva osservare che tale termine allo Spirito è attribuito in testi biblici come *Eph.* 1, 14 e 2 *Cor.* 1, 21).

72. Cfr. AMBR., *hym.* V : *Splendor paternae gloriae / De luce lucem proferens, / Lux lucis et fons luminis / Dies dierum inluminans. / Verusque sol illabere / micans nitore perpeti / iubarque sancti Spiritus / infunde nostris sensibus*. L'inno era ben noto ad Agostino, come attesta *conf.* 5, 13, 23, (cfr. DU ROY, *op. cit.*, p. 162 n. 3).

73. Tale posizione è da lui espressa nella recensione di O. DU ROY, *L'intelligence de la foi...* cit., in *Archives de philosophie*, 31, 1968, p. 492. Precedentemente nella già citata ediz. delle *conf.* (pp. 78 e 81) egli aveva ipotizzato che l'*intellectus* indicasse lo Spirito e l'emanazione invece l'incarnazione del Figlio.

74. Già il cong. perfetto in riferimento all'«incarnazione» storica del Figlio si ritrova in *ord.* 2, 9, 27 (*ipsum hominem agens ostendit ei, quo usque se propter ipsum depresserit*).

75. Cfr. G. MADEC, «A propos d'une traduction du "De ordine", II, V, 16», *RÉAug.*, 16, 1970, p. 181 : «il est possible qu'Augustin ait simplement voulu éviter la formule *quidve inde ... manet*, avec ce subjonctif de forme trop proche de *maneant*». Segue il Madec Doignon (cfr. «Points litigieux dans la tradition du texte du "De ordine" [livre II] de saint Augustin», *RÉAug.*, 25, 1979, pp. 240-241) il quale nella sua ediz. citata di *ord.* (p. 209) senza far allusione al cambiamento dei tempi, traduce : «la nature de ce qui émane de lui».

76. Oltre al nostro testo, la metafora dell'emanazione dal *fons veritatis* si ritrova in *ord.* 2, 19, 51 (*audebit iam [sc. anima] Deum videre atque ipsum fontem, unde manat omne verum ipsumque patrem veritatis*) ed in *beat. vit.* 2, 10 (*me interim, quantum poteram, intellegente ex quo illa et quam divino fonte manarent*), mentre in *ord.* 1, 7, 17 (*ab ipso manat ... et ipsum ordinem manare a summo Deo*) e in 1, 5, 14 (*unde enim hoc ipsum nisi ex rerum ordine manat... ?*) si allude all'emanazione da Dio dell'ordine e di ogni accidente da quest'ultimo ; in *soliloq.* 1, 1, 1 infine il verbo è genericamente riferito ad ogni bene proveniente da Dio (*deus*

subito dopo per difenderla dalla superbia di alcuni *ingeniosi*, che la disprezzano⁷⁷, non coinvolgendola dunque direttamente nella rispondenza fra i *tria* filosofici e quelli cristiani. Ciò però non significa che il *manaverit*, su cui ha affissato l'attenzione Solignac, possa essere liquidato come semplice *pendant* retorico di *maneant*, e ad esso crediamo appunto che si possa dare una spiegazione plausibile se si intendono, come abbiamo detto, i *tria* filosofici come esplicazioni dei tre settori della filosofia, la cui "fonte" è rintracciata qui, come in *civ.* 8, 4, nella conformazione trinitaria del Dio supremo. Data per scontata infatti l'equazione *principium omnium rerum* = teoretica, già ricorrente in *ord.* 2, 9, 26 insieme ad *universa = ordo rerum*, notiamo innanzitutto che la definizione della seconda ipostasi *intellectus* si spiega solo se in essa identifichiamo la sezione dialettica/logica. Qui infatti essa svolge la stessa funzione "mediana" tra il superiore mondo intellegibile e quello sensibile, che abbiamo visto svolgere da quella sezione in *c. Acad.* 3, 17, 37 : da una parte, mediante la presenza nella sua definizione del verbo *manere*⁷⁸, che nei *Dialogi* connota ciò che è eterno ed immutabile di contro alla caducità del sensibile, dell'*intellectus* si sottolinea la fondamentale appartenenza al mondo ideale del *principium* (*quantus in e o maneant*), dall'altra l'emazione di parte di esso (*quidve inde*) nel mondo sensibile addita all'uomo la via della salvezza (*in nostram salutem*), riposta appunto nell'aspirazione all'intellegibile. Tale funzione "mediana" fra i due mondi, corrispondente a quella della dialettica platonica, è appunto assolta dalla *auctoritas divini intellectus*, riguardo alla quale si sottolinea sempre nei *Dialogi*

a quo manant usque ad nos omnia bona), in cui Doucet (art. cit., p. 117) vede «une allusion à l'Esprit qui permet à l'homme de demeurer dans la rectitude morale». Nella produzione agostiniana posteriore notiamo (sulla base del già citato *Thesaurus Augustinianus*) come il verbo e il suo composto sono impiegati a proposito degli insegnamenti della predicazione evangelica o dei *sacramenta ecclesiae* (cfr. ad es. *serm.* 179 PL 38, 966 : *ex hac ergo sententia manante de fonte veritatis per os apostolicum veracissimum*).

77. *Ord.* 2, 5, 16 : *Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus adsumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius.*

78. Cfr. ad es. *beat. vit.* 2, 11 : *Nam id, opinor, ei [sc. sapienti] comparandum est, quod cum vult, habet (...) Id ergo, inquam, semper manens nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet ; ord.* 2, 2, 6 : *ad illam enim vilissimam partem [sc. sensus] possunt ea pertinere quae praetereunt (...) Ille igitur sapiens amplectitur Deum eoque perfruitur qui semper manet, nec expectatur ut sit nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere est, semper est praesens ; 2, 8, 25 : Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur ; 2, 14, 41 : illud quod mens videt semper est praesens et immortale approbatur ... sonus autem quia sensibilis res est praeterfluit in praeteritum tempus ; epist.* 4, 2 : *cum ... in ea quae verissime vera sunt attolli coepero, tanta nonnumquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia quanta sibi quisque sit praesens.*

che il suo intervento nel mondo del divenire è volto a suscitare il disprezzo dei sensi e del sensibile, e l'ascesi verso l'intelligibile⁷⁹.

Peraltro questa funzione l'*auktoritas* la svolge mediante i propri *praecepta* morali, e abbiamo già visto come i *boni mores* seguiti dal discente nell'ambito della *disciplina* siano improntati al suo insegnamento. Donde la definizione nel nostro testo della morale con l'espressione *quid... manaverit*: il congiuntivo perfetto non indica l'incarnazione in quanto seconda ipostasi, (giacché altrimenti dovremmo proporre l'inverosimile equazione incarnazione = Spirito Santo), ma le superiori verità intelleggibili che sono emanate dall'*intellectus* mediante l'insegnamento pratico della sua *auktoritas*, e fa il paio con gli analoghi tempi dell'antiorità di 2, 9, 26 in cui si sottolinea come il discente, una volta entrato attraverso la porta dell'*auktoritas*, segue senz'altro i *vitae optimaer praecepta*, e quando ne è stato a sufficienza ammaestrato, inizia il vero e proprio cammino razionale, comprendendo «di quanta razionalità siano dotate le nozioni che ha conseguito prima del procedimento razionale» (*cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem*). Il cong. perfetto è cioè dettato dal fatto che la filosofia morale, in quanto ha il suo modello nei *praecepta* consegnati una volta e per sempre dall'*auktoritas*⁸⁰, dai quali ogni discente non può che iniziare il

79. Tale funzione è riferita all'*auktoritas intellectus* in *c. Acad.* 3, 19, 42 (*Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis, cui animas ... altissimis a corpore sordibus oblitae numquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus ... divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret*) ed in *ord.* 2, 9, 27 (*Illa ergo auctoritas divina ... non teneri sensibus ... sed ad intellectum iubet evolare*), mentre viene espressamente menzionato a tal riguardo Cristo in *ord.* 1, 11, 32 (*divinae scripturae ... non omnino philosophos sed philosophos huius mundi evitandos atque irridendos esse praecipunt. Esse autem alium mundum ab istis oculis remotissimum, quem paucorum sanorum intellectus intuetur, satis Christus ipse significat, qui non dicit: Regnum meum non est de mundo, sed: «Regnum meum non est de hoc mundo»*). Come si vede Agostino rintraccia questa funzione "giudicante" tra i due suddetti mondi nei testi biblici stessi: è giovannea infatti (18, 36) la *sententia* sul regno di Dio che "non è di questo mondo", mentre a Paolo (*Col* 2, 8) è riconducibile la condanna "di questo mondo", ossia del mondo sensibile: questo orientamento è giudicato da MADEC, «"Philosophia christiana" (Augustin, *Contra Iulianum* IV, 14, 72)», in AA.VV., *L'art des confins, Mélanges offerts à M. de Gandillac*, Paris 1985, p. 588, proveniente ad Agostino dalla frequentazione del prete Simpliciano.

80. Ciò dipende appunto dalla priorità cronologica dell'*auktoritas* e del suo apprendistato morale (*ord.* 2, 9, 26: *tempore auctoritas, re autem ratio prior est*), e riceve conferma anche da altri testi come *c. Acad.* 3, 19, 42, (*nisi summus Deus ... divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus declinaret ... cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respiscere patriam ... potuissent*), in cui si sottolinea come per effetto dei *praecepta* dell'*auktoritas* del divino intelletto (all'imperfetto congiuntivo: *declinaret*), le anime già hanno potuto (*potuissent*) far "ritorno" verso il mondo intelligibile; ovvero ancora da *ord.* 2, 11, 31 (*Hic genere posito ... videmus additas duas differentias, quibus, credo, admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum*), in cui, sebbene il discorso, come abbiamo mostrato sopra, sia condotto in una prospettiva filosofica, l'uso di *admonendus erat* per la distinzione fra il sensibile da fuggire e l'intelligibile da

proprio cammino d'apprendimento, non consiste in altro nei *Dialogi* che nella scoperta del riflesso dell'intelligibile che è *emanato* in questi e che promuove la vera e propria ascesi *ad intellectum*.

L'attribuzione della morale così formulata alla terza ipostasi Spirito Santo spiega perché nelle testimonianze dei *Dialogi* che dai critici sono state ad essa ricondotte, la terminologia impiegata sia, come giustamente sottolineava Solignac, sostanzialmente affine a quella dell'incarnazione dell'intelletto : ciò però non dipende tanto, a nostro avviso, da una conoscenza teologica fallace o confusa relativamente allo Spirito, perché l'ambito cui ineriscono le suddette testimonianze non è affatto teologico, ma filosofico, quanto proprio dal fatto che la definizione dei *tria* cristiani è dettata da quella dei *tria* filosofici, concepiti, come abbiamo visto, sulla base della canonica ripartizione triadica della filosofia, e l'ambito di questa, attribuito allo Spirito, ha il suo paradigma nel magistero dell'incarnazione. In tal senso possiamo piuttosto dire che nei *Dialogi* è centrale l'incarnazione e lo Spirito, sul piano *funzionale*, non possiede ancora una sua autonomia rispetto all'intelletto incarnato, quale invece è attestata in *civ.* 8, 4, in cui il suo ambito, ben distinto da quello dell'*intellectus*/logica, è identificato in tutto ciò che si realizza nell'*actio*⁸¹.

CONCLUSIONI

Abbiamo dunque verificato come nei *Dialogi* la filosofia tripartita abbia un ruolo portante per intendere sia le posizioni antiscettiche di Agostino, sia il retroterra culturale del sapere enciclopedico, cui egli attribuiva in quegli anni importanza eccezionale nell'ambito della ricerca del vero, sia infine il rapporto fra *ratio* e *fides*, da lui sentite come omogenee perché insistenti sugli stessi *tria*. Crediamo anche che, nell'ambito della *Quellenforschung*, questo tema sia perfettamente indicativo del modo di rapportarsi alle fonti dell'Ipponate : seppure infatti sul piano filologico non v'è dubbio alcuno che il referente principale per il tema della filosofia tripartita sia Cicerone, Agostino stesso, circa l'elaborazione di tale schema sulla base della conoscenza del Dio trino, ora in *epist.* 118⁸² indica direttamente in Platone il *prótos euretés*, in virtù della mediazione di Cicerone, ora invece in *civ.* 8, 4 più genericamente in "tutti quelli che hanno fama di aver meglio interpretato il pensiero del filosofo greco", ossia come viene poi rivelato nel prosieguito dello stesso libro, nei platonici Apuleio,

recuperare, oggetto specifico della dialettica platonica, sembra appunto modellato sul suo corrispondente teologico, ossia l'*intellectus* con la sua incarnazione nel tempo. A ciò si aggiunga anche il fatto che in *c. Acad.* 3, 17, 38 (*Non enim aut facile ista percipiuntur, nisi ab eis qui ... in aliam quandam plus quam humanam consuetudinem vindicaverint*) col cong. perfetto ancora una volta si sottolinea la necessità della priorità dell'insegnamento morale, per potere poi rivolgersi agli *intellegibilia*.

81. Cfr. sopra n. 3.

82. Cfr. sopra n. 4.

Plotino, Porfirio e Giamblico. Siamo cioè di fronte probabilmente ad una nuova consonanza⁸³ istituita da Agostino fra le fonti classiche latine, costituenti la sua formazione filosofica, e le testimonianze neoplatoniche, con cui egli venne a contatto a partire dal 386, sulle quali però, visto lo stato lacunoso delle nostre conoscenze, non siamo in grado di affermare nulla di certo.

Michele CUTINO
Università degli studi di Palermo

SOMMARIO : La divisione triadica delle parti della filosofia di origine platonica riveste un ruolo fondamentale nella speculazione agostiniana dei *Dialogi* di Cassiciacum, in quanto tale schema sia è sotteso alla struttura della *disciplina* elaborata da Agostino in quel tempo, sia, essendo posto in relazione con la Trinità cristiana, spiega i complessi rapporti fra *ratio* e *fides*.

RÉSUMÉ : La division en trois parties de la philosophie, d'origine platonicienne, revêt un rôle fondamental dans la spéculation agustinienne des *Dialogi* de Cassiciacum, parce qu'un tel schéma est le pilier de la *disciplina* conçue par Augustin en ce temps-là, et qu'il explique les rapports complexes entre *ratio* et *fides*, le tout étant mis en relation avec la Trinité chrétienne.

ABSTRACT : The tripartite division of philosophy, which is of Platonic origin, plays an essential role in the Augustinian speculation Cassiciacum *Dialogues*, since such a scheme subtends to the doctrine's structure elaborated by Augustine in that time, and since, if it is connected with the Christian Trinity, this scheme explains the complexed relationship between *ratio* and *fides*.

83. Si pensi al progetto enciclopedico stesso di Agostino, che con tutta probabilità sul piano strettamente tecnico e contenutistico è di chiara derivazione varroniana (cfr. ad es. U. PIZZANI, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione* 1, Roma 1987, pp. 331-361), mentre sul piano ideale dei criteri spiratori sono evidenti influssi neoplatonici (cfr. CUTINO, *I Dialogi di Agostino...*, cit., pp. 48-61).