

Rileggere la soggettività alla luce dei primi dieci libri del *De Ciuitate Dei* di Agostino di Ippona

Andrea Bizzozero*

Introduzione

Nei primi dieci libri del *De Ciuitate dei* Agostino si propone, tra l'altro, di dimostrare che le cause della caduta dell'Impero Romano a seguito dell'invasione barbarica, non sono da imputarsi ai cristiani¹. Per tale ragione rivisita la tradizione culturale e religiosa dell'Impero e lì vi cerca i motivi della sua stessa decadenza. La presente ricerca non si propone di analizzare nel dettaglio le argomentazioni di Agostino, il modo con cui tenti di difendere il cristianesimo dalle critiche pagane, né tanto meno l'articolato dialogo che il vescovo di Ippona realizza con tutta la cultura del tempo. Qui ci si limiterà a evidenziare alcune intuizioni che permettono di focalizzare l'attenzione su di un particolare modo di concepire la soggettività umana.

La controversia tra Agostino e i pagani è certamente religiosa, ma non solo: si offre come strumento narrativo per poter presentare una precisa concezione della persona umana, delle sue capacità conoscitive, del suo ruolo nella storia e della sua apertura alla trascendenza. L'ipotesi è, dunque, che si possa partire da questo con-

* Andrea Bizzozero è professore aggiunto di Storia della Filosofia Antica e Filosofia e Cristianesimo presso la Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Antonianum di Roma. Ha studiato a Verona, Lugano (dottorato), Parigi (Centre Sèvres) e presso l'Università degli Studi di Milano. E-mail: andrewbizzozero@gmail.com.

¹ Cfr. AUGUSTINUS, *exc. urb.* (CCL 46,249-262); s. 81,9 (PL 38,505-506); s. 105,12 (PL 38,623-624); s. 296,6-9 (MA 1,404-407). Si veda anche J. LAMOTTE, *Saint Augustin et la fin du monde*, in *Augustiniana* 12 (1962) 5-26; V. LOI, *La polemica antiromana nelle opere di Sant'Agostino*, in *Augustinianum* 17 (1977) 315-321; A. MARCONE, *Il sacco di Roma nella riflessione di Agostino e di Orosio*, in *Rivista Storica Italiana* 114 (2002) 851-867; T. D. BARNES, *Aspects of the Background of the City of God*, in J. DUNN – I. HARRIS (edd.), *Augustine*, II, Cheltenham-Lyme 1997, 138-154. Per le abbreviazioni delle opere di Agostino si rimanda a *Augustinus Lexikon*; per la versione italiana a *Opere di Sant'Agostino. Nuova Biblioteca Agostiniana*, edite da Città Nuova, Roma.

flitto religioso considerandolo come metafora paradigmatica del confronto tra due concezioni della persona umana²: il contesto religioso offre le immagini, il lessico e le categorie con le quali si esprime qualcosa del dinamismo interiore del soggetto umano. Partendo da questa ipotesi, la presente ricerca si propone di indagare il significato e le caratteristiche del soggetto³. In questo senso, può essere interessante analizzare il suddetto confronto teologico-religioso per individuare lo specifico umano: come si determina il soggetto umano e come si qualifica nel contesto di questa particolare narrazione storica? Nel racconto del divenire delle due città – quella di Dio e quella degli uomini – si iscrive la narrazione del divenire della persona: come non c'è una città già costituita, ma è ancora in divenire verso la sua pienezza; similmente, non c'è un soggetto già determinato, statico, monolitico, inalterabile: la persona umana è ancora in divenire, dinamica, capace di venire condizionata e di condizionare⁴. Intuizione interessante quella di trattare del senso della storia e del soggetto umano, a partire da una narrazione che si costruisce come intreccio di racconti, di storie, di tradizioni, di vicende: attraverso il racconto si comprendere – o si costruisce – cosa sia la storia e chi sia il soggetto. Anzi, la storia e il soggetto si danno nella forma della narrazione. Il racconto – storico o soggettivo che sia – narra, interpreta e conferisce significati: in questo triplice esercizio sta la forza del *De Ciuitate Dei*, opera nella quale si costruisce una storia di riferimento per il divenire di un singolo e di un popolo⁵.

Nel contesto di questa narrazione, gli stati e le condizioni del soggetto umano

² Come mostrano chiaramente G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Milano 2012, il sistema concettuale umano è strutturato in modo metaforico e, quindi, la metafora è necessaria per la concettualizzazione e per la comunicazione. Anche la narrazione è una forma di metafora con la quale si concettualizza, si comunica e si codificano strutture interpretative per entrare in relazione (esistenziale e gnoseologica) con il mondo. Si veda anche W. ISEMER, *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*, Bologna 1987; U. ECO, *Lector in fabula*, Milano 1979; ID., *La metafora nel Medioevo latino*, in *Doctor Virtualis* 3 (2004) 35-75; E. HUSSERL, *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, in ID., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937* (Husserliana XXIX), hg. v. R. N. SMID, Dordrecht 1993, 362-420 (trad. it. di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Roma 2004); A. STAITI, *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, in *Quaestio* 6 (2006) 373-402; G. FERRARO, *Teorie della narrazione*, Roma 2018².

³ Ciò non significa negare le intenzioni teologiche dell'autore del *De Ciuitate Dei*; l'ipotesi che qui si vuole seguire è di carattere filosofico e suppone che non solo il linguaggio religioso, ma la stessa dottrina o fede religiosa siano particolari "sguardi" o giudizi sulla realtà. Una loro lettura permette quindi una specifica visione del mondo.

⁴ Se, da una parte, Agostino riconosce che la persona è sempre posta in una situazione di dinamicità, in quanto sempre sollecitata a corrispondere al dono della grazia, dall'altra, ciò non significa che subisca una variazione sostanziale. Come mostra bene, per esempio, in *sermo* 73; *sermo* 73/A; *Ep. cath.* 19.52, la relazione con Dio, qui esplicitata nell'adesione alla sua Parola, determina una trasformazione; questa però non intesa come una mutazione ontologica, quanto piuttosto come conseguenza di una natura sostanzialmente relazionale che caratterizza la persona.

⁵ Cfr. M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo 2006.

venivano qualificati e valutati a partire dalla *Weltanschauung* offerta dal paradigma del conflitto religioso. La pertinenza di una simile ipotesi di lavoro è confermata dalla convinzione che le considerazioni che si possono fare circa un soggetto, dipendono dall'orizzonte assiologico condiviso da un determinato contesto socio-culturale. In tal senso non si potrà parlare del soggetto umano, delle sue caratteristiche e specificità senza considerarlo come prodotto ed espressione di una società culturalmente determinata. Non solo l'identità soggettiva la si comprende in un preciso contesto culturale, ma si costituisce, si forma e si determina in quel particolare contesto⁶.

1. Premesse gnoseologiche

Il libro secondo del *De Civitate Dei* si apre con delle importanti considerazioni sul processo conoscitivo umano, qui collocate a commento di quanto Agostino aveva esposto nel libro precedente. Queste osservazioni sono una premessa necessaria perché precisano i limiti della conoscenza umana e, già in questo modo, indicano delle predisposizioni fondamentali del soggetto. Il pensiero non solo può giungere alla verità razionale ed evidente, non solo può seguire una dimostrazione razionale completa, ma vi si può anche opporre⁷. La razionalità umana è caratterizzata da infermità, debolezza e limitazioni; a queste si aggiunge una certa resistenza a riconoscere e ad accogliere la verità. Le persone possono essere mentalmente accecate e, quindi, incapaci di comprendere le verità razionali; oppure possono essere ostinate, così da non accettare quanto di fatto vedono, continuando a difendere le proprie posizioni senza volersi confrontare con la verità razionale manifesta. La causa di questo morbo delle anime (*morbus animarum*) che si contrappone alla stessa razionalità, è da ricercarsi in un eccesso di cecità e in una ostinazione pervicace (*obstinatissima pervicacia*). Di fronte a costoro è necessario un lungo ragionamento dimostrativo che faccia comprendere e palpare la verità dimostrata: «così diventa necessario esporre diffusamente cose ormai evidenti, come se dovessimo non tanto farle vedere a chi guarda, ma in qualche modo farle toccare e palpare con mano a chi procede a tentoni»⁸. Agostino constata che la dimostrazione della verità e la sua spiegazione razionale non sono sufficienti, infatti l'interlocutore *può non poter capire o non voler capire*. Il *non potere* e il *non volere* sono negazioni del *potere* e del *volere*, ovvero dell'assenso alla verità. Si intuisce che l'orizzonte nel quale si iscrive il soggetto umano agostiniano è quello della possibilità e della volontà: potere-non potere, volere-non volere, accedere-non

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Milano 2005, 227-245.

⁷ Cfr. *ciu.* 2.1 (CCL 47,34).

⁸ *Ciu.* 2.1.

accedere alla verità. Tale possibilità conosce due limitazioni: o naturali-costitutive, o volontarie-libere. Se così è, allora, il processo conoscitivo ha a che fare con la costituzione del sé e con la sua determinazione: il conoscere (ricercare-accogliere la verità) è il modo con cui il soggetto esprime e determina se stesso in relazione a ciò che ritiene essere la verità riconosciuta o rifiutata. Il soggetto si determina nel suo modo di cercare e di porsi di fronte a ciò che riconosce essere la verità⁹.

Dall'introduzione del *libro secondo* si è invitati a riprendere l'itinerario tracciato nel *libro primo*, dove è possibile individuare alcune caratteristiche fondamentali dell'impianto dell'opera in questione. I primi dieci libri della *Città di Dio* sono, nell'intenzione di Agostino, un crescendo per mostrare la bontà della fede cristiana e per evidenziare le incoerenze interne alla cultura romana e alle forme della sua religiosità¹⁰. In questo percorso, attraverso le categorie culturali e filosofiche del linguaggio religioso, interesserà analizzare come si presenta il soggetto umano nel suo potere-non potere, volere-non volere, ricercare-accogliere la verità. Il carattere dell'opera suggerisce di ripercorrere le narrazioni e le argomentazioni apologetiche¹¹. Agostino richiama episodi, tradizioni, narrazioni della tradizione antica e della storia: materiale che racconta il modo attraverso il quale si va determinando il soggetto umano. Proponiamo di rivisitare alcuni episodi narrati da Agostino per cogliere le caratteristiche del determinarsi umano.

2. Intenzionalità

Una prima unità narrativa la si ricava dal *libro primo*, nel quale Agostino racconta la vicenda eroica di Marco Attilio Regolo¹², il dramma di alcune donne stuprate,

⁹ Questa è la struttura antropologica di fondo da integrare con la visione che emerge dalla dottrina della grazia espressa in modo preponderante da Agostino nella disputa anti-pelagiana.

¹⁰ Cfr. J. WETZEL, *Augustine's City of God. A Critical Guide*, Cambridge 2014.

¹¹ Qui ci limitiamo a dei semplici saggi di applicazione di questo metodo, il quale prevede di considerare l'attuarsi del soggetto umano a partire dalla prospettiva narrativa offerta dall'opera in questione. La persona è soggetto attivo e passivo della narrazione che racconta il divenire delle due Città; in questo racconto si possono individuare le metafore paradigmatiche dell'attuarsi come soggetto. Cfr. G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008.

¹² Il console Marco Attilio Regolo viene presentato come esempio di lealtà in CICERONE, *De officiis*, 1,13,39; 3,26,97; ID., *In Pisonem*, 19,43; SENECA, *Providentia*, 1,3,8-11; ID., *Epistulae ad Lucilium*, 98,12; ID., *Epistulae*, 67,7; FLORO, *Epitome di storia romana*, 1,18,23-25; VALERIO MASSIMO, *Factorum et dictorum memorabilium libri*, 1,1,14; LIVIO, *Ad Urbe condita*, 18; GELLIO, *Noctes Atticae*, 6,4; APPIANO, *Storia romana*, 8,1,4; OROSIO, *Historiae adversus paganos*, 4,10,1.

la vicenda della nobile Lucrezia¹³ e il suicidio di Catone¹⁴. Tutti questi personaggi sono accomunati dal vivere una situazione drammatica, di fronte alla quale dovranno poi prendere una decisione. Il primo episodio ricorda Marco Attilio Regolo, capo dell'esercito romano, fatto prigioniero a Cartagine e sottoposto a una morte crudele a causa della parola data¹⁵. L'esempio è importante perché permette ad Agostino di attirare l'attenzione sulle virtù dell'animo di Marco Regolo¹⁶, il quale non ha voluto fare diversamente da quanto precedentemente giurato¹⁷. Ciò mostra la forza interiore dell'uomo, in grado di affrontare le avversità e la morte, a causa di una convinzione personale.

Il secondo esempio è fornito dalla violenza subita da alcune donne; come Agostino stesso ricorda, questo è un argomento da trattare «nei limiti del pudore e della ragione» e con l'intento di consolare quanti si trovano nella sofferenza¹⁸. In questo contesto si trova un'affermazione molto importante:

«Sia chiaro e assodato che la virtù, per cui si vive in modo retto, governa le membra del corpo dalla sede interiore dell'animo e che il corpo diventa santo per l'uso che ne fa una volontà santa. Se questa rimane irremovibile e stabile, qualunque cosa un altro possa fare nel corpo o del corpo, che non sia possibile evitare con un peccato personale, colui che la subisce rimane senza colpa»¹⁹.

Emerge un'antropologia duale, dove il corpo corrisponde all'anima²⁰. Il primato è della dimensione interiore: è l'interiorità che governa e qualifica l'esteriorità; quindi non è il corpo a modificare le intenzioni dell'animo, anche se, a ben guardare, il legame con il corpo non è del tutto secondario nel determinare la condizione dell'animo, prova ne è il senso di vergogna.

¹³ Lucrezia, modello di virtù, è presentata in CICERONE, *De Republica*, 2,25,47, OVIDIO, *Fasti*, 2,825-832; LIVIO, *Ad Urbe condita*, 1,57-58; VALERIO MASSIMO, *Factorum*, 6,1,1. Cfr. B. HARDING, *Augustine and the virtue*, London-New York 2008; D. TRUOT, *Re-textualizing Lucretia. Cultural Subversion in the City of God*, in *Journal of Early Christian Study* 2 (1994) 53-70; P. THOEN – G. TOURNOY, *Lucretia Lovaniensis. The Louvain Humanist*, in *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies* 56 (2007) 87-119 (in particolare 94-99); O. VELASQUEZ, *Un caso de conciencia: Lucrecia y las virgines cristianas en la Ciudad de Dios de san Agustín*, in *Teología y vida* 39 (1998) 288-294; M. WEBB, *On Lucretia who slew herself: Rape and Consolation in Augustine's De Civitate Dei*, in *Augustinian Studies* 44 (2013) 37-58.

¹⁴ Cfr. *ciu.* 1,23 (CCL 47,24); cfr. SENECA, *Epistulae ad Lucilium*, 24,6; 67,7; 70,19; ID., *De tranquillitate animi*, 16; PLUTARCO, *Catone Ulticense*, 68,2; 70,1. Una certa stima di Agostino per Marco Catone la si può ritrovare in *ciu.* 5,12 (CCL 47,142-146); *c. Iul.* 5,38 (PL 44,806-807); *ep.* 91,4 (CSEL 34,2,429-430).

¹⁵ Cfr. *ciu.* 1,15,1 (CCL 47,16).

¹⁶ Cfr. *ciu.* 1,15,2.

¹⁷ Cfr. *ciu.* 1,15,1.

¹⁸ Cfr. *ciu.* 1,16 (CCL 47,17).

¹⁹ *Ciu.* 1,16.

²⁰ Cfr. anche *an. quant.* 13,22; *conf.* 10,9,6; *Io.eu.tr.* 19. 5. 15.

«Sul corpo altrui si può commettere un atto che produce non solo dolore ma anche piacere. Quando avviene questo, anche se non si perde la virtù custodita con animo risoluto, sorge tuttavia la vergogna, perché qualcuno potrebbe credere che sia stato compiuto con l'adesione della mente ciò che forse non può essere avvenuto senza un certo piacere della carne»²¹.

L'interiorità di cui qui si parla e alla quale Agostino fa riferimento è l'*animus*²², inteso non solo quale elemento che anima il corpo, ma anche come ragione, facoltà, virtù e volontà santa, che si attuano nella forma dell'intenzionalità. L'animo rimane nella sua rettitudine nonostante i mutamenti subiti dal corpo, in virtù della piena adesione che si realizza nella dimensione interiore della persona umana. Quindi, il vero potere che qualifica la qualità della vita umana sta nell'*animus* e non nel corpo²³. Da qui ne segue la necessità di distinguere i beni del corpo da quelli dell'*animus*: questi non si perdono con il deterioramento del corpo perché permangono in virtù dell'intenzionalità dell'animo e della mente²⁴. L'esposizione fin qui fatta da Agostino, verte a sottolineare il primato dell'intenzionalità del soggetto sulla realtà fisica esteriore, così che il bene e il male vengano definiti a partire da questa intenzionalità²⁵. Ovviamente, ciò non significa che quel danno non sia un male, ma nel senso che l'alterazione della dimensione fisica non imputa alcuna responsabilità alle donne che hanno subito la violenza. Agostino avverte che non si deve confondere il piano della sensibilità con quello dell'intenzionalità: è solo quest'ultima a conferire il pieno valore alle azioni subite o agite. Il luogo interiore dove il soggetto valuta e riordina le esperienze subite e agite, è la coscienza:

«La gloria della loro castità sta nell'intimo, ed è testimoniata dalla loro coscienza. Esse l'hanno davanti agli occhi del loro Dio e non cercano altro, non avendo altro da fare per vivere bene che non deviare dall'autorità della legge divina, anche se a fatica evitano l'offesa del sospetto umano»²⁶.

È la coscienza che attesta la verità delle intenzioni al di là dei sentimenti provati e delle azioni subite o agite; qui la coscienza è un luogo interlocutorio dove l'io si ri-

²¹ *Ciu.* 1,16.

²² *Animus* indica una sostanza dotata di ragione, atta a dirigere il corpo, capace di conoscenza intellettuale e di immaginazione; cfr. *cont.* 12,26 (CSEL 41-154-155); *an. quant.* 13,22 (CSEL 89,145-147); *trin.* 12,1,1 (CCL 50,356). Cfr. G. J. P. O'DALY, *Anima, animus*, in *AugLex* (1984-1994), I, 315-340.

²³ Cfr. *ciu.* 1,18 (CCL 47,19).

²⁴ È da ricordare – anche se qui solo di passaggio – che l'anima creata, secondo Agostino, è immortale e tesa alla beatitudine della comunione con Dio: la morte del corpo, pur drammatica, non potrà mortificare questo provvidenziale destino umano. A tal proposito si veda per esempio *de beata vita*; *trin.* 14; s. 65; anche A. BIZZOZERO, *Il mistero pasquale di Gesù Cristo e l'esistenza credente nei Sermones di Agostino*, Frankfurt am Main 2010, 44-51.

²⁵ Cfr. *ciu.* 1,18.

²⁶ *Ciu.* 1,19 (CCL 47,20).

conosce in relazione a un altro da sé, Dio, fonte della legge e del buon vivere. Solo in una relazione di riconoscimento della propria intenzionalità, le donne abusate hanno avuto la forza di superare il dolore della violenza e la vergogna conseguente. Da parte sua Lucrezia, invece, si uccide perché teme di non venire riconosciuta nella verità attestata dalla propria coscienza; le donne cristiane – dall'altra parte – sanno che il riconoscimento della rettitudine della propria coscienza può avvenire solo nella relazione con Dio che si stabilisce all'interno della coscienza stessa²⁷. La coscienza si configura come il luogo nel quale si realizza il dialogo con se stessi nella relazione con l'Altro-da-sé. Anche in Catone il suicidio è causato dalla vergogna e dal timore di non venire compreso da Cesare. Gli episodi qui evocati pongono l'attenzione sulla forza della decisione interiore: è nella coscienza che il soggetto può conferire significato alle proprie scelte e qualificarne la propria condizione, lasciando in tal modo emergere il primato dell'intenzionalità personale.

3. La decadenza esteriore, segno della corruzione interiore

Con riferimento a Scipione Nasica²⁸, Agostino introduce un altro aspetto della soggettività umana. Qui il movimento è inverso a quello precedente; se là i condizionamenti esteriori non potevano intaccare la coscienza interiore; qui è l'interiore ad alterarsi e a compromettere la realtà esteriore. Secondo Scipione Nasica, la decadenza di Roma non è dovuta a circostanze esteriori, bensì alle decisioni prese dagli uomini, proprio perché le città non sono altro che l'esteriorizzazione delle intenzionalità umane. I veri nemici non sono quelli esterni che minacciano la sicurezza della città, quanto piuttosto quelli interiori all'uomo che minacciano l'animo con la lusinga delle passioni²⁹.

In questo contesto il soggetto umano si qualifica per due aspetti importanti: da una parte gli si riconosce la specifica capacità di determinare l'esteriore a partire

²⁷ La questione del suicidio in epoca antica non è affatto lineare; cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris 1922, 38-43; M. B. QUIRILIO, *Doctrina agustiniana sobre el suicidio*, in *Augustiniana* 46 (2005) 485-519; G. CLARK, *Suicide*, in *Oxford Dictionary of Late Antiquity*, version 2018.

²⁸ Cfr. *ciu.* 1,30 (CCL 47,31). Come fa notare giustamente D. MARAFIOTI, *Note*, in AGOSTINO, *La Città di Dio*, vol. 1, Milano 2011, 525-526, Agostino fonderebbe insieme due personaggi distinti. Il primo sarebbe Publio Cornelio Scipione Nasica, pontefice e *vir optimus*, incaricato di accogliere la statua di Cibete durante la seconda guerra punica (204 a.C.); il secondo, detto *Corculum*, fu console nel 155, pontefice nel 150 e oppositore di Catone nella politica anticartaginese. Cfr. R. DODARO, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine of Hippo*, Cambridge 2000; H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, vol. 2, Göteborg 1967, 634-636.

²⁹ Cfr. *ciu.* 1,30-33 (CCL 47,30-33).

dall'interno; dall'altra lo si vede compromesso da ciò che gli accade nell'interiorità. Anche in questo caso è evidente lo sforzo di mostrare il primato della dimensione interiore su quella esteriore, anzi, di mostrare la forza che l'interno ha sull'esteriore. Il discorso viene più ampiamente affrontato nel *libro secondo*. Qui Agostino recupera le considerazioni di Sallustio, il quale a suo tempo aveva già affermato che la decadenza dell'Impero Romano era da imputarsi alla decadenza dei costumi dei romani stessi³⁰. Così anche Cicerone ritiene che lo Stato Romano crolla a causa della corruzione morale³¹: il decadimento esteriore è conseguenza di quello interiore. Ma da dove verrebbe questo decadimento? Agostino ritiene che la corruzione dei costumi dei romani sia dovuta al fatto che le divinità pagane non si siano preoccupate di fornire le norme del vivere civile:

«I mali dell'animo, quindi, i mali della vita, i mali dei costumi – che sono tanto gravi da indurre alcuni dei loro uomini più dotti a dire che fanno perire gli Stati lasciando in piedi le città – questi mali gli dei non si sono minimamente preoccupati di farli evitare ai loro adoratori; anzi, come abbiamo dimostrato sopra, hanno fatto di tutto per farli aumentare»³².

Qui Agostino lascia intendere un'espansione progressiva del male che, come cerchi concentrici, va dall'animo, alla vita del singolo, fino a raggiungere i costumi di un'intera società. Stando all'esposizione di Agostino, gli dei pagani non solo non avrebbero dato norme di vita, ma si sarebbero addirittura fatti modelli di malvagità:

«Perché l'orrore di questa tragedia non fermasse nessuno e, anzi, per far crescere sempre più il furore scellerato delle armi, i demoni malefici [...] hanno voluto farsi vedere dagli uomini mentre combattevano, affinché nessuno esitasse per amor di patria di riprodurre queste lotte, visto che l'esempio divino giustificava il crimine umano»³³.

Da qui deriverebbero anche i giochi scenici. Questi, indipendentemente dalla loro origine divina o umana, secondo Agostino sarebbero pericolosi perché offrono un esempio, approvano e giustificano certi tipi di azioni³⁴. La conclusione alla quale

³⁰ Cfr. *ciu.* 2,18-19; cfr. SALLUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, 5,9; 9,1; ID., *Historiae*, fr. 1,11; 1,16,9. Si veda anche G. BONAMENTE, *Il metus Punicus e la decadenza di Roma in Sallustio, Agostino ed Orosio*, in *Giornale di filologia* 27 (1975) 137-169; M. MARIN, *L'utilizzazione di Sallustio nel De Civitate Dei*, in E. CAVALCANTI (ed.), *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Roma 1996, 35-50; ID., *Crisi morale e decadenza politica della repubblica romana: la rilettura agostiniana di Sallustio*, in *Vetere Christianorum* 34 (1997) 15-31.

³¹ Cfr. *ciu.* 2,21 (CCL 47,52-55); CICERONE, *De republica*, 2,42,69; 2,44,70; 5,1.

³² Cfr. *ciu.* 2,16 (CCL 47,47).

³³ *Ciu.* 2,25 (CCL 47,59-61).

³⁴ Cfr. *ciu.* 2,25.

giunge è che l'esempio degli dei corrompe i costumi degli uomini³⁵. Le divinità pagane, se non hanno fornito leggi con le quali confrontarsi, hanno piuttosto offerto esempi per confermare le azioni delittuose. Le indicazioni fornite da Agostino permettono di cogliere una dimensione ulteriore dell'attuarsi del soggetto umano: qui la persona determina le proprie scelte e le proprie azioni a partire da una relazione basata sull'imitazione³⁶. La coscienza, la quale si attua nell'intenzionalità e nella capacità di finalizzare le azioni umane, non è mai assolutamente sola, bensì si trova in relazione con delle istanze alle quali può corrispondere o che può rifiutare: questa relazione rende il soggetto interlocutore dell'Altro-da-sé, il quale si mostra nella norma e nell'esempio. Qui la relazione, oltre alla funzione didattica e allo stimolo emulativo, ha anche il compito di approvare o disapprovare l'agire umano.

4. La libertà umana di fronte al politeismo

Dalle critiche che Agostino muove alla religiosità pagana si possono ricavare ulteriori interessanti osservazioni sul determinarsi del soggetto umano. Il dottore di Ippona riflette sulle divinità pagane riprendendo l'importante opera di Marco Terenzio Varrone³⁷, con la sua triplice suddivisione in teologia mitica, civile e naturale. Nonostante l'importanza di questo snodo nel Testo di Agostino, qui ci limitiamo a considerarlo solo per il suo contributo nel descrivere il soggetto umano. Guidato da Varrone, considera la frammentazione minuziosa delle divinità pagane. Secondo la teologia pagana ci sarebbero molteplici divinità, ciascuna delle quali presiederebbero e regolerebbero un fenomeno del cosmo e una specifica attività umana:

«Anche le competenze degli dei, sminuzzate in incarichi così vili e frammentari per il fatto che,

³⁵ Cfr. *ciu.* 2,25.

³⁶ Sull'importanza dell'imitazione per lo sviluppo della coscienza e per l'acquisizione di un *habitus*, si veda, tra l'altro, l'interessante *ep.* 91 (CSEL 34). Sul senso e sull'importanza dell'imitazione si veda W. BENJAMIN, *Sur le pouvoir de l'imitation*, trad. M. de Gandillac, revue par P. Rusch, in ID., *Oeuvres*, II, Paris 2000, 359-363, il quale riconosce nell'attitudine all'imitazione – massimamente presente negli esseri umani – un elemento fondamentale per poter giungere alle funzioni superiori; G. MORMINO, *Per una teoria dell'imitazione*, Milano 2016 ma anche il classico e stimolante G. TARDE, *Les lois de l'imitation*, Paris 1998 (or. 1890), dove si mostra che il principale fondamento dell'evoluzione sociale è contenuto proprio nella coppia invenzione-evoluzione.

³⁷ Agostino si rifà soprattutto a M. T. VARRONE, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*; ID., *De gente populi romani*; ID., *De Philosophia*. Cfr. G. BARRA, *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel De Civitate Dei di Agostino*, Napoli 1969; P. C. BURNS, *Augustine's Use of Varro's Antiquitates Rerum Divinarum in his De Civitate Dei*, in *Augustinian Study* 32 (2001) 37-64; N. CIPRIANI, *El De philosophia de Varrón, en las obras de san Agustín anteriores al De Civitate Dei*, in *Augustinus* 55 (2010) 463-490.

come essi credono, bisogna propiziarle secondo la particolare incombenza, su cui ho detto parecchio ma non tutto, sono più convenienti alla buffoneria istrionasca che alla dignità divina. Se un tizio impiegasse per un bimbo due nutrici, di cui una gli offrisse soltanto da mangiare e l'altra soltanto da bere, come i Romani allo scopo hanno impiegato due dee, Educa e Potina, sembrerebbe che sia uscito di senno e che a casa sua si comporta come un istrione»³⁸.

L'intervento delle divinità è così pervasivo che alla persona umana non rimane alcuno spazio per la decisione libera e consapevole. Emblematica è la descrizione che fa della relazione coniugale:

«Quando un maschio e una femmina si uniscono, viene interessato il dio Giogatino, e vada. Ma occorre portare la sposa nell'ambiente domestico e si impiega il dio Domiduco; perché vi si trattenga, il dio Domizio; perché rimanga col marito, la dea Manturna. Che si vuole di più? Si abbia riguardo al regno umano; compia il resto la concupiscenza della carne e del sangue nel nascondimento creato dal pudore. A che scopo si riempie la camera da letto di una folla di divinità se perfino i paraninfi se ne allontanano? E si riempie non allo scopo che col pensiero della loro presenza sia maggiore l'attenzione alla castità, ma affinché mediante la loro collaborazione senza difficoltà sia tolta la verginità della donna debole per il sesso e tremante per la novità. Sono presenti nientemeno che la dea Verginiese, il dio padre Subigo, la dea madre Prema, la dea Pertunda e Venere e Priapo. Ma che faccenda è questa? Se al limite era necessario che l'uomo trovandosi in difficoltà in quell'atto fosse aiutato dagli dei, non ne bastava uno o una? E se ci fosse stata soltanto Venere, sarebbe forse stata, da poco, anche perché si sostiene che deriva il nome dal fatto che senza la violenza una donna non cesserebbe d'esser vergine? Se negli uomini c'è il ritegno che non esiste nelle divinità, quando i coniugati pensano che sono presenti e assistono alla faccenda tanti dei dell'uno e dell'altro sesso, non sono forse trattenuti dal pudore al punto che egli si senta meno acceso e lei opponga maggiore resistenza? E se è presente la dea Verginiese perché sia sciolta la cintura di castità alla vergine, se è presente il dio Subigo perché si assoggetti al marito, se è presente la dea Prema perché una volta assoggettata non resista e si lasci comprimere, la dea Pertunda che cosa ci sta a fare? Si vergogni, vada via, lasci fare qualche cosa anche al marito. È molto disonesto che l'atto che la denomina lo compia un altro che non sia lui»³⁹.

Nella critica al paganesimo Agostino non si limita ad affermare la superiorità e l'unicità del vero Dio, ma vi vede anche l'occasione per mostrare le conseguenze antropologiche della sua visione teologica. Dal discorso sulle divinità, Agostino passa a presentare una precisa immagine di persona umana, riconosciuta da lui capace di porre degli atti in piena e consapevole libertà. Le divinità pagane, così minuziosamente ben presentate da Varrone, non sono altro che realtà naturali, appartenenti all'ordine della creazione, opera dell'unico Dio che, la fede nel Dio creatore, desacralizza gettando una nuova luce sulla natura umana:

«Dio governa tutto quello che ha fatto lasciando che anche le creature sviluppino e compiano i propri movimenti. E sebbene non possano sussistere senza di lui, tuttavia non si identificano con lui»⁴⁰.

³⁸ *Ciu.* 6,9,1 (CCL 47,178-181).

³⁹ *Ciu.* 6,9,2.

⁴⁰ *Ciu.* 7,30 (CCL 47,211-212).

Il moltiplicarsi delle divinità, il loro presiedere ogni fenomeno e attività, depotenziava la natura con le sue leggi proprie e l'uomo con la sua libertà e volontà. La desacralizzazione del mondo e l'affermazione del monoteismo operate da Agostino pongono l'uomo come interlocutore libero e responsabile: nella relazione con un Dio semplice e trascendente, la persona umana si scopre capace di determinarsi. La responsabilità e la libertà verrebbero, quindi, maggiormente evidenziate proprio nel contesto della relazione Creatore-Creatura, piuttosto che nell'ordine cosmologico e nel canone narrativo del politeismo romano. Questa relazione suppone una certa autonomia individuale e una precisa distinzione personale, così che ciascuno possa riconoscersi soggetto di attribuzione delle proprie azioni. Il luogo di questa relazione è l'animo umano⁴¹. L'esito di questa critica al paganesimo è una desacralizzazione del mondo naturale e una riqualificazione delle capacità decisionali intrinseche della persona umana⁴².

5. Il sapiente

Nel *libro ottavo* Agostino si propone di confrontarsi con le posizioni di quella che Varrone chiama la teologia naturale:

«Ora abbiamo bisogno di un'attenzione dell'animo molto maggiore di quella richiesta per la soluzione e la spiegazione dei problemi affrontati nei libri precedenti. Infatti sulla teologia naturale, come la chiamano, non ci si deve confrontare con uomini qualsiasi, perché non è come quella mitica o quella civile, cioè del teatro e della città, di cui la prima ostenta i crimini degli dei e l'altra rivela i loro desideri ancora più criminosi e perciò più adatti a demoni maligni che agli dei. Bisogna invece confrontarsi con i filosofi, il cui nome stesso [...] vuol dire "amore per la sapienza"»⁴³.

Nel confronto con i filosofi, Agostino riconosce un posto di prim'ordine a Socrate, il quale ha orientato «la filosofia a correggere e formare i costumi morali, mentre pri-

⁴¹ Cfr. *ciu.* 7,27,2 (CCL 47,209-210).

⁴² In altri contesti, come per esempio nella controversia pelagiana, Agostino non mancherà di notare il depotenziamento della volontà umana a causa del peccato originale. Le prospettive non sono totalmente contrastanti perché, nonostante i limiti conseguenti al peccato, non si potrà non riconoscere la dignità intrinseca della natura umana; dall'altra, la dottrina del peccato originale è, almeno in parte, utile per contrastare la dicotomia manichea. Riconoscendo una caduta originale e originante una tara negativa all'ordine della creazione, Agostino può continuare ad affermare l'intrinseca bontà dell'opera di Dio, nonostante la realtà contingente del male. Qui interessa cogliere l'importanza che Agostino attribuisce alla costitutiva possibilità umana di essere – comunque sia – interlocutore di un Altro: in questo dinamismo dialogico costitutivo, il soggetto prende consapevolezza della propria libertà e responsabilità, quant'anche limitate.

⁴³ *Ciu.* 8,1 (CCL 47,216-217).

ma di lui il massimo impegno era dedicato a osservare le realtà fisiche e naturali»⁴⁴. In Socrate emerge il desiderio di giungere ad una conoscenza più chiara e sicura, capace di condurre al raggiungimento della vita beata; nel contempo, l'impegno socratico, con il suo particolare metodo, avrebbe dovuto aiutare a purificarsi, per giungere alla contemplazione delle realtà divine⁴⁵. Il filosofo viene riconosciuto e additato come esempio ancora eloquente per aver fatto dell'e-ducazione della persona in vista di una vita buona – ovvero conforme al Bene – il centro della sua attività. Agostino non può non concordare con Socrate nel ritenere che le cause prime e supreme non possono trovarsi che nella volontà dell'unico sommo Dio e, per questo motivo, non possono essere conosciute se non dopo un processo di purificazione. Il profondo legame tra dimensione etica e gnoseologica viene colto come elemento fondamentale e fecondo del pensiero di Socrate, il quale:

«Riteneva che fosse necessario impegnarsi a purificare la vita con buoni costumi, così l'animo, liberato dal peso oppressivo delle passioni, avrebbe potuto innalzarsi con il suo naturale vigore alle realtà eterne, per contemplare con un'intelligenza pura la natura della luce immutabile e incorporea, in cui si trovano stabilmente le cause di tutte le nature create»⁴⁶.

Si intuisce, quindi, che Agostino rievoca la figura di Socrate per una precisa funzione critica nei confronti di un ordine costituito sull'apparenza e sull'esteriorità, dove si è ormai celebrata la definitiva cesura tra gnoseologia e morale, tra conoscenza e vita buona: il Maestro, con il suo dissimulare la propria scienza e con la sua mirabile ironia, ha saputo smascherare e denunciare la stoltezza degli incauti⁴⁷. Il contributo maggiore di Socrate sta nell'aver mostrato che la finalità della filosofia è il raggiungimento di quel Bene che rende felici e che il cammino della filosofia consiste in un intreccio di dimensioni cognitive e morali: in tal modo si chiarifica ulteriormente la relazione tra interiore ed esteriore che caratterizza il soggetto umano. L'animo umano è connotato da un naturale vigore che tende alle realtà immutabili e incorporee⁴⁸, ma perché questa tensione giunga al suo compimento è necessaria un'armonia tra conoscenza e vita, tra ordine gnoseologico e ordine morale. Se il bene lo si contempla con l'intelletto, è altrettanto vero che questo viene meglio predisposto alla conoscenza

⁴⁴ *Ciu.* 8,3 (CCL 47,218-219); cfr. *ciu.* 18,37 (CCL 47,632); *cons. eu.* 1,12 (CESL 43,12-13);

⁴⁵ Cfr. *ciu.* 8,3.

⁴⁶ *Ciu.* 8,3. Cfr. PLATONE, *Fedone*, 65e-66a; 98b-101b; ID., *Simposio*, 210a-212b; ID., *Fedro*, 245c-247e.

⁴⁷ Cfr. *ciu.* 8,3.

⁴⁸ È chiaro che per Agostino – ma anche per lo stesso Socrate e Platone – la contrapposizione alle realtà mutevoli e corporee non è da intendersi, in un senso manicheo e negativo, come un disprezzo di tali realtà; quanto, piuttosto, come un modo per indicare la misura indeterminabile ed "eccessiva" del desiderio umano. Cfr. *uera rel.* 2 (CCL 32,187-188); *disc. chr.* 3-6 (CCL 46,209-214); *doctr. chr.* 1,3-4 (SIMONETTI, 20-22).

grazie all'esercizio delle virtù. L'intuizione di Socrate è importante per comprendere come Agostino intenda il determinarsi della soggettività umana. Il conoscere è una relazione di corrispondenza e non un'acquisizione o un dominio del soggetto sull'oggetto. La tensione verso il sommo bene mostra chiaramente che il soggetto che vuole conoscere, non può pensarsi come padrone dell'oggetto da conoscere: qui è l'oggetto che si dà al soggetto conoscente all'interno di una relazione di corrispondenza. Il soggetto, prima di entrare in questa relazione conoscitiva, ha bisogno di "accordare" se stesso alla tonalità di fondo di colui che vuole conoscere.

Da Socrate, Agostino passa a considerare Platone, il quale «tra i discepoli di Socrate rifulse fino ad oscurare gli altri, con una gloria sublime non immeritata»⁴⁹. Platone mette in relazione contemplazione e azione⁵⁰:

«Lo studio della sapienza si interessa dell'azione e della contemplazione, perciò una parte si può chiamare "attiva", e un'altra "contemplativa"; quella attiva riguarda la condotta di vita, cioè l'ordinamento della morale; quella contemplativa tende a individuare le cause della natura e la verità in tutta la sua purezza [...]. A Platone si riconosce il merito di aver unito l'una e l'altra e di aver portato così la filosofia alla perfezione»⁵¹.

Platone ha suddiviso la filosofia in tre parti: *morale, naturale e razionale*; ha individuato in Dio «il fine di tutte le azioni, la causa di tutti gli esseri e la luce di tutte le intelligenze»⁵². Alla causa degli esseri corrisponde la filosofia naturale e l'attività del cercare; alla luce delle intelligenze, corrisponde la filosofia razionale e l'attività del contemplare; al fine di tutte le cose corrisponde la filosofia morale e, quindi, l'amare. Agostino considera la persona umana come creatura, dotata di una parte superiore, la quale tenderebbe verso ciò che supera tutto, ovvero Dio, riconosciuto come il *vero*, l'*ottimo* e la *causa prima* di tutte le cose. Da qui ne segue l'esortazione: «allora si cerchi lui dove c'è la stabilità di tutte le cose, si contempli lui dove c'è la certezza di tutte le conoscenze, si ami lui dove c'è la rettitudine di tutte le azioni»⁵³.

Quindi, nel *cercare*, nel *contemplare* e nell'*amare* Dio, quale principio della stabilità, della conoscenza e dell'amore, la persona umana attua se stessa nella forma più alta perché, in queste azioni, corrisponde alla sua stessa natura. Chi si lascia guidare da questi tre dinamismi è, secondo Platone, il vero filosofo – il sapiente – perché è nell'amare, nel conoscere e nell'imitare Dio che si partecipa alla Vita che rende bea-

⁴⁹ Ciu. 8,4; cfr. *accad.* 3,37; cfr. G. BARDY, *L'éloge de Platon par saint Augustin*, in *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 34 (1959) 593-594.

⁵⁰ Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action*, in *Revue des Études Grecques* 58 (1945) 118-145.

⁵¹ Ciu. 8,4 (CCL 47,219-221).

⁵² Ciu. 8,4. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, 6,9, 8-9.

⁵³ Ciu. 8,4.

ti⁵⁴. Cercare, contemplare e amare sono le tre azioni che qualificano in modo specifico il determinarsi del soggetto umano nella sua piena consapevolezza. L'eccellenza dei platonici sta nel fatto che non si sono fermati alle realtà sensibili trasformandole in divinità, bensì si sono sforzati di individuare il principio di tutto. Da qui la loro specificità rispetto agli epicurei e agli stoici, i quali invece sono rimasti prigionieri dei sensi, non riuscendo a riconoscere l'eccellenza del pensiero e la sua capacità di creare immagini e concetti al di là dei corpi e della sensibilità corporea. Con Platone, Agostino riconosce l'eccezionalità umana in quella dimensione intellettuale che presiede il conoscere, il giudicare e l'amare:

«Ciò che è presente al pensiero, infatti, non è più corpo, ma un'immagine del corpo; e ciò che nell'anima vede questa immagine del corpo non è né corpo, né simile al corpo. Ora, ciò che vede e giudica se una cosa è bella o deforme è senz'altro superiore all'oggetto giudicato. Questa è la mente umana e la natura razionale dell'anima, che certamente non è corporea, se neppure quell'immagine del corpo presente nell'animo, che la vede e la giudica, è corporea»⁵⁵.

Proseguendo nella sua esposizione, il Dottore di Ippona considera più attentamente la filosofia naturale, quella razionale e quella morale. Parlando della filosofia naturale – fisica – afferma che i platonici

«Hanno capito che nessun corpo può essere Dio, perciò cercando Dio hanno tralasciato tutti i corpi [...] hanno tralasciato ogni anima e tutti gli spiriti mutevoli. Poi hanno capito che ogni forma di realtà mutevole [...] non può derivare il suo essere se non da colui che veramente è, perché è immutabile»⁵⁶.

L'attività specificatamente umana consiste nel giudicare il sensibile e nel trascenderlo;

«Questo non potrebbe certo avvenire se non ci fosse una forma intelligibile migliore, senza ingombro di massa, senza rumore di voce, senza distanza di spazio e di tempo»⁵⁷.

Poiché questa forma di intelligenza, pur nella sua eccellenza, è mutevole e perfezionabile, ne consegue che è propriamente umana e non divina⁵⁸; nella considerazione, quasi banale, Agostino recepisce dai platonici l'idea di un progresso nel conoscere e nella virtù che permette di passare dal sensibile all'intelligibile, così che dall'espe-

⁵⁴ Cfr. *ciu.* 8,5 (CCL 47,221-222).

⁵⁵ *Ciu.* 8,5.

⁵⁶ *Ciu.* 8,6 (CCL 47,222-224).

⁵⁷ *Ciu.* 8,6.

⁵⁸ Cfr. *ciu.* 8,6.

rienza fatta si possa risalire ad affermare «che esiste un essere in cui la forma prima è immutabile e perciò stesso incomparabile; così, molto correttamente hanno creduto che questi era il principio degli esseri, che non è stato fatto ma ha fatto tutti gli esseri [...] essi hanno compreso con l'intelletto»⁵⁹.

Con la filosofia naturale si indaga l'origine di tutte le cose e si mostra la tensione tipicamente umana di tale ricerca. Parlando della filosofia razionale – logica – Agostino ricorda che i platonici si contrappongono a quanti hanno messo il giudizio della verità «nei sensi del corpo e hanno creduto che, attraverso i loro criteri fallaci e inaffidabili, dovesse essere misurato tutto ciò che si conosce»⁶⁰. Diversamente dagli epicurei e dagli stoici, «i platonici [...] hanno distinto ciò che si coglie con la mente da ciò che è attinto dai sensi, senza negare ciò che possono fare i sensi e senza attribuire loro più di ciò che possono. Hanno pure detto che la luce della mente, per conoscere tutto, è lo stesso Dio che ha fatto tutto»⁶¹.

Nella filosofia morale platonica «ci si interroga del sommo bene per riferire a lui tutto ciò che facciamo: quello che, desiderato e conseguito per se stesso e non in vista di altro, non fa ricercare nient'altro per essere beati. Viene detto anche “fine” perché tutte le cose sono volute in vista di esso, che invece è voluto per se stesso»⁶². Ogni scuola filosofica ha una concezione differente circa la natura del bene: ci sono scuole che lo riferiscono al corpo, altre all'anima, altre ancora ad entrambi. Ma i più eccellenti sono – secondo Agostino – quei filosofi che «hanno posto la felicità dell'uomo non nel godimento del corpo, né nel godimento dell'anima, ma nel godimento di Dio. Si tratta di godere non come l'anima gode del corpo o di se stesso, o di un amico dell'amico, ma come l'occhio gode della luce [...]». Per adesso è sufficiente ricordare come Platone abbia precisato che il bene ultimo è vivere secondo virtù, che questo può avvenire solo a chi cerca la conoscenza e l'imitazione di Dio e che non c'è altro che possa rendere beati»⁶³.

6. Dei, demoni ed esseri umani

Nell'analizzare la teologia platonica Agostino evidenzia la tripartizione degli esse-

⁵⁹ *Ciu.* 8,6.

⁶⁰ *Ciu.* 8,7 (CCL 47,224).

⁶¹ *Ciu.* 8,7.

⁶² *Ciu.* 8,8 (CCL 47,224-225).

⁶³ *Ciu.* 8,8. Per Agostino sarà comunque importante riconoscere che il bene ultimo al quale tende il desiderio umano non potrà che essere Dio: di Lui si avrà pieno godimento solo nel compimento escatologico. Cfr. N. FISCHER, *Bonum*, in *AugLex* (1986-1994), I, 671-681; P.-M., HOMBERT, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996, 509-566; J. WETZEL, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge 1992.

ri dotati di anima razionale. Questi sono gli *dei*, gli *uomini* e i *demoni*; si distinguono tra loro per il luogo da essi occupato e per la natura che li caratterizza⁶⁴. Il contesto è favorevole per richiamare la specificità dell'eccellenza umana rispetto ai demoni, la quale starebbe nella ragione-intelletto, nella bontà-onestà di vita e nella capacità di sperare. Da qui l'invito a preferire la bontà di vita alla prestantia fisica⁶⁵. Per specificare ulteriormente l'eccellenza umana sui demoni, Agostino fa riferimento a due possibili modi di affrontare le passioni. Le passioni sono movimenti dell'anima contrari alla ragione, che sorgono a turbare gli uomini, in quanto esseri segnati dalla miseria⁶⁶. Lo specifico della persona umana rispetto ai demoni starebbe proprio nella possibilità che la caratterizza di determinarsi secondo ragione, così da superare gli sballottamenti delle passioni. Infatti, se da una parte i demoni sono eccitati dall'ira, dall'altra gli umani *possono* resistere all'ira; se i demoni sono sedotti dai doni, gli umani *possono* non favorire nessuno per i doni ricevuti; se i demoni sono placati dagli onori, gli umani *possono* non lasciarsi attrarre dagli onori; infine, se i demoni fanno preferenze con animo passionale, gli umani *possono* amare anche i nemici⁶⁷.

«Insomma, i moti del cuore e l'agitazione della mente, tutte le turbe e le tempeste dell'animo che, a quanto dice, fluttuano e ribollono nei demoni⁶⁸, la vera religione ci ordina di eliminarli. Per quale motivo, dunque, se non per un errore stolto e miserabile, vuoi umiliarti fino a venerare qualcuno a cui non desideri rassomigliare nel modo di vivere?»⁶⁹.

Proseguendo nel *libro ottavo*, Agostino introduce la figura di Erme Trismegisto⁷⁰ e la sua teoria della costituzione degli dei da parte degli uomini:

«Così l'umanità, memore sempre della propria origine e natura, persevera nell'imitazione della divinità; e come il Padre e il Signore fece gli dei perché fossero simili a lui, così l'umanità raffigura gli dei a somiglianza del proprio volto»⁷¹.

Qui starebbe l'eccellenza della natura umana: non solo è razionale, ma è anche in grado di «trovare la natura divina e di formarla [...] i nostri antenati [...] inventarono

⁶⁴ Cfr. *ciu.* 8,14 (CCL 47,231-232).

⁶⁵ Cfr. *ciu.* 8,15 (CCL 47,232-233).

⁶⁶ Cfr. *ciu.* 8,17 (CCL 47,234-235). Cfr. G. J. P. O'DALY – A. ZUMKELLER, *Affectus (passio, perturbatio)*, in *AugLex* (1986-1994), I, 166-180; G. GHISALBERTI, *Augustine's Passions. His transformation from a Roman citizen to a Catholic bishop, 354-401*, Milwaukee 2016.

⁶⁷ Cfr. *ciu.* 8,17.

⁶⁸ Cfr. APULEIO, *Metamorphoses*, 9,19.

⁶⁹ *Ciu.* 8,17.

⁷⁰ Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1949-1954; ID., *Hérmetisme et mystique païenne*, Paris 1967; J. SNOW-SMITH, *Saint Augustine and Hermes Trismegistus concerning the Worship of Demons: The Condemnation of Free-Standing Statues*, in *Studia Patristica* 43 (2006) 251-256.

⁷¹ *Ciu.* 8,23 (CCL 47,239-242).

l'arte di fare gli dei»⁷². Ma questa non è vera eccellenza, infatti adorando gli dei da lui fatti, l'uomo cessa di essere tale e si trasforma in bestia anziché diventare come Dio: «l'uomo che non capisce, nonostante la sua posizione privilegiata, fa prima a diventare simile alle bestie, piuttosto che l'opera dell'uomo possa essere preferita all'opera di Dio, cioè allo stesso uomo, fatto a sua immagine»⁷³. Nell'adorare gli dei, entrano «in società con loro»⁷⁴, sottomettono la propria libertà ai culti e ne diventano schiavi. Se l'uomo vuole realizzare qualcosa di buono non deve quindi affidarsi al culto insensato dei demoni, deve piuttosto esercitarsi nella volontà buona, infatti la qualità della vita dipende dall'interiorità della scelta⁷⁵. Se, da una parte la creazione degli dei rimanderebbe ad una dimensione trascendente di cui l'orizzonte gnoseologico umano avrebbe bisogno, dall'altra, lo legherebbe a particolari forme rituali di culto che, di fatto, impediscono di prendere in seria considerazione sia la questione del desiderio, che quella della libertà. Per Agostino, queste relazioni sono dannose perché rendono schiavi delle divinità, le quali non sono altro che frutto di fantasie e di passioni umane. Quindi, nelle divinità non si avrebbe altro che una sorte di ipostatizzazione e delocalizzazione dei desideri umani; a questi, però, non si giunge più mettendosi in dialogo con la propria interiorità, quanto piuttosto con la formalità dei gesti rituali. La contrapposizione religiosa tra culto degli dei e obbedienza al vero Dio, permette di evidenziare due possibilità nel determinarsi della soggettività umana. Nel culto idolatrico, l'uomo rinuncerebbe all'eccellenza della propria ragione e della propria libertà per lasciarsi guidare solo dagli impulsi delle passioni; mentre il culto al vero Dio si iscrive in una relazione di obbedienza ad una parola-legge. Questa parola interpella e offre la possibilità di giungere alla consapevolezza di essere un soggetto *capace* di entrare in relazione con un Tu-Parola che, in quanto tale, interpella. Il soggetto umano giunge alla consapevolezza piena di sé, della propria libertà e possibilità, non quando crea delle divinità alle quali legarsi come uno schiavo, bensì piuttosto quando si confronta con una parola normativa. Il Dio che parla e dona la sua parola, attesta la libertà e la responsabilità, la consapevolezza e la possibilità di scelta di chi viene raggiunto da tale parola, anzi, in un certo qual modo, è proprio davanti a tale interpellanza, che il soggetto riconosce se stesso e le proprie possibilità.

Nel *libro nono* Agostino approfondisce l'esposizione di Apuleio sulle caratteristiche dei demoni; questi sarebbero peggio degli uomini perché sono costantemente in preda alle passioni e incapaci di atti liberi. Il passaggio permette di cogliere quelle caratteristiche che Agostino riconosce proprie del saggio, il quale, pur subendo tormenti nell'animo, non si lascia turbare, attestando, in tal modo, una capacità di subor-

⁷² *Ciu.* 8,24 (CCL 47,242-); cfr. PS. APULEIO, *Asclepius*, 37.

⁷³ *Ciu.* 8,23.

⁷⁴ *Ciu.* 8,24.

⁷⁵ Cfr. *ciu.* 8,25 (CCL 47,245-146).

dinare interiormente le passioni alle intenzionalità della mente⁷⁶. Alla mutevolezza causata dalle passioni, si contrappone la mente, la quale trova la propria stabilità nel cercare la sapienza e la giustizia. I demoni sarebbero da «accostare ai mortali stolti e ingiusti [...] fluttuano nel mare aperto della propria mente, senza riuscire a stabilizzarsi con nessuna parte dell'animo nella verità e nella virtù, grazie a cui si resiste ai sentimenti turbolenti e perversi»⁷⁷. A differenza degli umani, i demoni sono costantemente soggetti alle passioni, per questo sono incapaci di accogliere la sapienza e di servire al bene⁷⁸. Gli uomini, infatti, pur soggetti alle passioni, se ne distinguono per il bene della sapienza, con la quale le possono controllare⁷⁹.

Il tema delle passioni, con riferimento ad Apuleio⁸⁰, permette ad Agostino di approfondire ulteriormente la caratteristica ambivalenza della natura umana. Infatti, da una parte, partecipa di una delle caratteristiche proprie degli dei, ovvero della felicità: se quest'ultimi la possiedono già, la persona umana la raggiungerà in virtù della sapienza. Dall'altra, però partecipano anche di qualcosa che è proprio dei demoni, ovvero della possibilità di venire vinti dalle passioni. La similitudine con i demoni – si noti – non sta tanto nel provare passioni, quanto nella possibilità di non riuscire a porre una scelta consapevole e buona⁸¹. Agostino riconosce che vi sono situazioni nelle quali si verificano delle sensazioni nell'animo contro il volere personale; «non per questo tuttavia nella mente si forma l'idea del male, perché essa non approva e non acconsente a questi sentimenti»⁸². La vera sapienza consiste nel mantenere, con mente ferma, «il giudizio vero e stabile su ciò che deve cercare o evitare secondo ragione»⁸³; mentre è dello stolto cedere alle passioni e aderirvi con il consenso della mente⁸⁴. Ancora una volta Agostino – qui in linea con i peripatetici e gli stoici – afferma il primato dell'intenzione della mente sulle passioni:

«Così la mente, quando è ferma su questo principio, non permette che alcun turbamento, anche se si verifica nella parte inferiore dell'animo, prenda il sopravvento contro la ragione; al contrario, proprio essa domina i turbamenti e, mentre non vi acconsente e anzi vi resiste, esercita l'impero della virtù. Così Virgilio presenta Enea dicendo: "Immota rimane la mente e invano scorrono le lacrime"»⁸⁵.

⁷⁶ Cfr. *ciu.* 9,3 (CCL 47,250-251).

⁷⁷ *Ciu.* 9,3.

⁷⁸ Cfr. *ciu.* 9,6 (CCL 47,255).

⁷⁹ Cfr. *ciu.* 9,8 (CCL 47,256-257).

⁸⁰ Cfr. APULEIO, *De deo Sacratris*, 4, 126.

⁸¹ Cfr. *Ciu.* 9,8.

⁸² *Ciu.* 9,4 (CCL 47,251).

⁸³ *Ciu.* 9,4.

⁸⁴ Cfr. *ciu.* 9,4.

⁸⁵ *Ciu.* 9,4; con riferimento a VIRGILIO, *Aeneis*, 4,449.

Nell'affrontare le passioni, Agostino fa un passo ulteriore rispetto ai filosofi pagani. La differenza consegue alla premessa: secondo la sapienza cristiana, la mente accoglie la relazione con Dio-Parola e da essa viene sostenuta e guidata a sottomettere le passioni alla mente, così che siano a servizio della giustizia⁸⁶. Lo specifico si esprime nel modo di gestire le passioni; di fronte ad esse non ci si interroga sulla loro eventualità, ma piuttosto sulla loro causalità. Quindi non se gli esseri umani sono sottoposti alle passioni, ma perché; non se si è tristi, ma a causa di cosa; non se si ha timore, ma che cosa si teme. Non si tratta semplicemente di dominare tutte le passioni dell'animo, come vorrebbero gli stoici, quanto piuttosto di analizzarle e di governarle secondo sapienza e giustizia. Un chiaro esempio della differenza nel valutare e nel gestire le passioni tra Agostino e gli stoici, lo si vede nel modo di trattare il tema della compassione:

«Con molta proprietà, umanità e corrispondenza al sentimento delle anime compassionevoli ha parlato Cicerone a lode di Cesare con le parole: *Nessuna delle tue virtù è così ammirevole e gradita come la compassione*. E la compassione non è altro che la partecipazione del nostro sentimento alla infelicità degli altri perché con essa, se ci è possibile, siamo spinti ad andare loro incontro. E questo movimento è utile alla ragione quando la compassione si offre in modo da assecondare la giustizia, tanto nel contribuire al bisognoso come nel perdonare il pentito. Cicerone, illustre oratore, non ha esitato a considerarla virtù, mentre gli stoici non hanno difficoltà a inserirla fra i vizi. Essi tuttavia, come ha dato a conoscere il libro dell'illustre stoico Epitteto, affermano in base agli insegnamenti di Zenone e Crisippo, iniziatori della scuola, che esistono le passioni nell'animo del saggio, sebbene lo dichiarino immune da tutti i vizi. Ne consegue che non considerano vizi le passioni quando si verificano nel saggio in modo da non ostacolare la virtù e l'egemonia razionale della mente. Quindi è identica la dottrina dei peripatetici, dei platonici e degli stessi stoici ma, come dice Cicerone, la controversia sulle parole da lungo tempo turba i Greci desiderosi più della polemica che della verità»⁸⁷.

Conclusione

L'itinerario condotto attraverso la metafora paradigmatica del confronto religioso dei primi libri del *De Civitate Dei*, permette di giungere ad alcune considerazioni. In primo luogo si è notato che, proponendo una personale rilettura dell'antropologia platonica, Agostino prova a mostrare il primato dell'interiore rispetto all'esteriore; dell'intelligibile, rispetto al sensibile. Da qui la centralità dell'intenzionalità personale sulle contingenze storiche o materiali. Qui emerge l'importanza della relazione che il soggetto stabilisce interiormente con la propria coscienza; la mancanza di questa relazione interiore condurrebbe alla vergogna, quale conseguenza dell'egemonia dell'esteriore sull'interiore.

⁸⁶ Cfr. *ciu.* 9.5 (CCL 47,254).

⁸⁷ *Ciu.* 9.5.

In secondo luogo Agostino nota che, perché vi sia vera intenzionalità, il soggetto umano deve essere pensato e riconosciuto libero, responsabile e protagonista dei propri pensieri, delle proprie decisioni e delle proprie azioni. Questa specificità umana può emergere solo nella relazione con un Tu-Interlocutore: in questo rapporto la persona riceve la Parola che innesca la possibilità della relazione. Da qui il passaggio alla consapevolezza di sé e della propria autonomia e responsabilità. All'opposto Agostino aveva presentato la relazione con le divinità pagane: là il soggetto non è vero interlocutore perché non vi è alcuna parola con la quale confrontarsi. In quel contesto, quindi, l'agire umano si presenta semplicemente determinato dalla casualità degli eventi.

In terzo luogo, il dottore di Ippona non può mancare di riconoscere che il soggetto umano è caratterizzato anche dalla mutevolezza della possibilità di essere preda di passioni. Tuttavia, la relazione con un indicativo morale e un esempio di virtù, rendono la persona umana consapevole di una dimensione teleologica della propria esistenza: il fine della vita è la sapienza, ovvero il bene sommo, Dio. L'assenza di questo confronto, renderebbe l'umano prigioniero della turbolenta contingenza delle proprie passioni.

Infine, l'aver confrontato il divenire delle due città, le loro tradizioni e le loro religioni, ha permesso ad Agostino di evidenziare che il soggetto umano attualizza se stesso in una relazione progressiva che dall'interiorità arriva fino alla trascendenza.

Riassunto

La presente ricerca, prendendo in considerazione il confronto che Agostino stabilisce nel *De Ciuitate Dei* tra religiosità pagana e cristianesimo, si propone di mostrare le caratteristiche e il ruolo della soggettività umana nella storia. L'ipotesi che si vuole verificare è se il conflitto religioso possa essere inteso come metafora e narrazione per offrire categorie utili al fine di parlare della soggettività umana.

Abstract

This research starts from the comparison that Augustine does between pagan religiosity and Christian faith, with the aims to show the characteristics of human consciousness and the role of the subject in the history. The hypothesis to be verified is whether the religious conflict described here by Augustine can be considered as a metaphorical place to provide categories to talk about the human subject.