

# ARISTOTELE E IL PRIMO AGOSTINO

## SECONDO GLI APPORTI DELLA CRITICA

### RECENTE

FRANCO DE CAPITANI

#### 1. Un po' di storia della tradizione dei testi: Atene e l'area medio orientale

Sappiamo da Diogene Laerzio e da Strabone<sup>1</sup> che, alla morte di Teofrasto<sup>2</sup>, primo scolarca del Peripato<sup>3</sup> dopo Aristotele, l'eredità dei beni della scuola venne divisa e che la parte libraria fu attribuita a Neleo di Scepsi, figlio di quel Corisco<sup>4</sup>, insieme al quale Aristotele, in fuga da Atene, dopo la morte di Platone e le accuse di filo macedonismo, aprì e diresse per circa tre anni una scuola ad Asso.

Ora, Neleo si portò le casse di libri in Asia Minore e poi le conservò in cantina, per paura che i re Attalidi gliel rubassero o confiscassero. Sta di

---

<sup>1</sup> Sulle informazioni che ci vengono da Diogene Laerzio (V, 52) e da Strabone (XIII, I, 54) si veda, ad esempio, DIOGENE 2005; per la *Geographia* di Strabone cfr. l'edizione della Teubneriana.

<sup>2</sup> Fu lui, infatti, a dividere il patrimonio, avuto in dono originariamente dalla scuola, in parte edifici e parte biblioteca ed a lasciare questa seconda al figlio di un amico personale di Aristotele: Neleo di Scepsi. Cfr., su tutto ciò, la dotta ricostruzione in DÜRING 1966 (trad. it., 47 ss).

<sup>3</sup> Sulla scuola di Aristotele sino al II secolo d.C. è fondamentale l'ampio studio di Paul Moraux in MORAUX 1973-1984.

<sup>4</sup> Sui rapporti di Corisco con Aristotele si veda, ad esempio, PASQUALI 1967, 210 e ss.

fatto che tali casse si salvarono dal primo tentativo di rapina. I suoi eredi poi, alla fine, le vendettero ad Apellicone di Teo, un noto bibliografo ed estimatore di cose scientifiche che le “riportò” ad Atene. Lì, però, esse, in via di trascrizione, rimasero poco, perché caddero sotto le “grinfie” di Silla, il nuovo conquistatore della Grecia, il quale, dopo l’86 a. C., le portò con sé a Roma, come bottino di guerra.

Si sta parlando, ovviamente, delle opere di scuola di Aristotele, perché le altre, quelle destinate a tutti, ad un pubblico vasto ed eterogeneo, hanno subito sorti differenti e sono state copiate più e più volte dai vari utilizzatori, essendo destinate a chiunque ne volesse una copia per proprio interesse personale o altro. Quindi di queste ultime non ci fu carenza e mancanza di conoscenza, per lo meno sino a quando anch’esse vennero soppiantate, o, meglio, messe in ombra, dai nuovi commenti agli scritti aristotelici di scuola, seguiti all’edizione di Andronico di Rodi<sup>5</sup>.

Il problema deve essere circoscritto, appunto, alle opere di scuola, più tecniche e dettagliate sulle varie questioni e più difficili, in fondo, da comprendere e da inquadrare nel complessivo pensiero del loro Autore e nello svolgimento della storia delle varie problematiche affrontate. Per riportare le opere “acroamatiche” di Aristotele alla grande attenzione della scena culturale dei tempi ci sarebbe voluto uno studioso esperto di aristotelismo e del pensiero antico in generale, oltre che buon conoscitore delle due lingue in questione e pratico di paleografia, come in effetti accadde e si dirà tra poco.

---

<sup>5</sup> Questo vale, però, solo per gli inizi della diffusione delle opere di scuola di Aristotele, perché, poi, dopo l’edizione di Andronico di Rodi, furono, invece, proprio le opere “essoteriche” a diventare sempre più rare. Su ciò si vedano, ad esempio, BERTI 1993, 174,

Anche la *Politica* di Aristotele, allora, che è una delle opere di scuola, subì ovviamente la sorte di tutte le altre. Sembrerebbe, però, dagli studi recenti al riguardo, che la questione della scomparsa e del ritrovamento della *Politica* aristotelica sia ancora più complessa di quella che ha coinvolto le restanti opere aristoteliche di scuola, come, ad esempio, la *Fisica* o la *Metafisica* o le *Etiche*<sup>6</sup>.

Ora, se non v'è motivo fondato di mettere in discussione un tale quadro esplicativo, che Ingemar Düring ben espone nella sua complessità, tuttavia ci sia consentita qualche annotazione di complemento. Infatti, il sotterramento delle cassette contenenti le opere aristoteliche di scuola da parte di Neleo non può averne “congelato”, per così dire, del tutto la circolazione, perché altre copie già ne erano state fatte: ad uso, ad esempio, della biblioteca della città di Pergamo, i cui re Attalidi fecero appunto di tutto per rimpinguare il loro fondo librario<sup>7</sup>; ed altre copie ancora erano state fatte per conto della vastissima e fornitissima biblioteca di Alessandria. Su ciò la bibliografia recente concorda ampiamente<sup>8</sup>. Dunque, non tutto l'Aristotele “tecnico”, per così dire, quello di “scuola”, appunto, era uscito drasticamente dall'orizzonte culturale che contava.

Chiunque poteva commissionare alla biblioteca di Alessandria o di Rodi la trascrizione di una qualsiasi delle opere dello Stagirita. E, quando l'occasione “fortuita”, o “forzata”, sostenuta dalle armi e forse anche dal

---

e REALE 2000, 10-38.

<sup>6</sup> Sull'argomento rimandiamo alla classica monografia di DÜRING 1966 (trad. it., 534-568).

<sup>7</sup> Tant'è vero che, forse, per sfuggire alla “voracità” di questi re, Neleo si decise a nascondere le sue casse. Si veda, ad esempio, REALE 2000, 173.

<sup>8</sup> Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 49 ss.).

denaro, avuta da Silla di venire in possesso delle famose casse sepolte e ben custodite dagli eredi di Neleo, si presentò, il tesoro nascosto tornò alla luce in tutto lo splendore dell'importanza che racchiudeva. Anzi, fu probabilmente proprio questa rinnovata e condivisa attenzione verso le opere di Aristotele da parte dei più importanti raccoglitori di libri e rotoli che l'antichità conservasse, residenti a Roma e ruotanti attorno al consolidato e ampio "circolo degli Scipioni"<sup>9</sup>, a favorire ed a indirizzare la stessa attenzione da parte di Silla a tutta la questione. E, con gli Scipioni siamo, per lo meno, nel II secolo a. C.

Ci possiamo infatti legittimamente chiedere: tali eruditi, bibliofili e studiosi romani, perché erano interessati ad Aristotele, se di lui si conosceva poco o nulla?

Evidentemente gli anticipi di dottrine aristoteliche erano arrivati alle loro orecchie attraverso altri canali già abbastanza consolidati. Per esempio, dalla biblioteca di Alessandria, che, fondata dal generale di Alessandro, Tolomeo, divenuto poi primo re dell'Egitto, col nome di Tolomeo I Sotere, era ricchissima di manoscritti papiracei e membranacei di ogni tipo ed anche di scritti filosofici sia platonici che aristotelici, prima che il fuoco ne facesse sparire parecchi (ad esempio, 49.000 volumi scomparvero, dice Seneca, nell'incendio del 47 a. C.). Al tempo di Giulio Cesare, questa biblioteca era accreditata di ben 700.000 rotoli. E non dimentichiamo che ad Alessandria c'era un'altra biblioteca, aperta al pubblico, per così dire, quella del Serapeo, la quale nel III secolo a. C. aveva circa 42.800 rotoli. Era accessibile

---

<sup>9</sup> L'espressione fu coniata da Cicerone e venne accettata dagli storici. Il "circolo", per così dire, si protrasse nel tempo per un certo numero di anni. Su di esso e i suoi referenti

pure, in contemporanea con quella di Alessandria, la biblioteca di Antiochia di Siria, che tanta rilevanza ebbe nella trasmissione del sapere greco al mondo Siriano, prima e, poi, arabo.

E non dimentichiamo che anche la biblioteca di Rodi<sup>10</sup> conservava manoscritti aristotelici, acquisiti prima del sotterramento delle casse incriminate.

Insomma, una certa quantità, per quanto difficilmente precisabile, di materiale aristotelico (ed è logico ritenere che si trattasse di scritti “esoterici” così come “esoterici”) era già in circolazione. Solo che non aveva avuto quell’impatto culturale e quell’interesse diffuso al proprio riguardo che avrà il trasporto, da parte di Silla, a Roma, di tutto quanto il complesso di scritti esoterici, quando esso divenne bottino di guerra. Tra l’altro bisogna ricordare che le casse contenenti gli scritti nascosti da Neleo erano già passate di proprietà, perché erano state vendute dagli eredi di Neleo ad Apellicone di Teo, bibliografo ed erudito acuto, il quale ne aveva già diffuse delle copie.

## **2. Roma**

A Roma esistevano già biblioteche “private”: prima fra tutte quella fondata dal console Lucio Emilio Paolo in seguito alla battaglia di Pidna (168 a.C.) con il materiale librario requisito, come bottino di guerra, al re di

---

filosoficamente importanti, oltre che per ulteriore bibliografia, si veda, ad esempio, CATÀ 2004 e LEVI 2008.

<sup>10</sup> Il primo editore di alcune opere di scuola di Aristotele è Eudemo di Rodi (su cui si veda BERTI 1993, 51-52). È pensabile che la biblioteca della sua città natale non ne posse-

Macedonia. E in questo regno sappiamo che Aristotele aveva trascorso circa dieci anni della sua vita come precettore di Alessandro. Dobbiamo ritenere che in Macedonia non fosse rimasto nulla del genio aristotelico?<sup>11</sup> È vero che il Liceo fu fondato da Aristotele dopo il suo ritorno dalla Macedonia ad Atene ed è lì che egli raccolse e rivide molte delle sue eccellenti lezioni, anche precedenti, le quali andarono a costituire l'insieme dei suoi scritti "esoterici", o "acroamatici" che dir si voglia. Ma non possiamo trascurare di pensare che un uomo così erudito non avesse portato con sé copie dei lavori stesi nei vent'anni della sequela alla scuola di Platone ed in Macedonia<sup>12</sup>. Una vita di studi non si può spezzare, specie quando essa è diventata una professione: un tutto continuo e scorrevole di interessi e di impegni di studio e di insegnamento.

È comunque evidente che in assenza di date precise<sup>13</sup> di compilazione di questo o quel canovaccio o rotolo, si è quasi naturalmente portati a tentarne un raggruppamento per grandi argomenti affrontati, per grandi ambiti teorici di riferimento, come del resto ha ritenuto di dover fare Andronico di Rodi nella prima curatela delle opere dello Stagirita. La preziosa notizia che così fu, ci viene da Porfirio, il quale, nella *Vita di Plotino*, racconta di essersi attenuto, nella edizione delle opere del suo maestro Plotino, allo stesso modo di operare cui si era attenuto Andronico nell'editare

---

desse alcune? Almeno: la *Metafisica*, l'*Etica Nicomachea*, o la *Politica*? Su Eudemo di Rodi si possono vedere anche WEHRLI 1969, e BODNAR – FORTENBAUG 2002.

<sup>11</sup> In effetti il lavoro di Aristotele fu continuativo, dal momento in cui ebbe inizio, alla scuola di Platone. Su tutto ciò si veda DÜRING 1966 (trad. it., 34 ss.).

<sup>12</sup> Infatti questa è anche l'opinione di Ingemar Düring nella sua biografia di Aristotele che abbiamo più volte citato.

<sup>13</sup> Tranne che per il *Protrettico*, che può venire datato tra il 353/52 e il 351/50. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 454-461); BERTI 1993, p. 34; REALE 2000, 19.

quelle di Aristotele. E cioè, Andronico ritenne, in mancanza di sicura cronologia dei singoli rotoli, di guardare principalmente agli argomenti trattati ed accorpare le pagine scritte secondo questi. Dice infatti Porfirio:

Poiché [Plotino stesso] mi ha incaricato di ordinare e correggere i suoi scritti – ed io gliel’ho promesso finché viveva ancora e ho annunciato ad altri amici che avrei fatto questo – ho pensato anzitutto di non seguire l’ordine cronologico, poiché essi erano apparsi così, senza alcun piano; ma, imitando l’ateniese Apollodoro e Andronico il peripatetico, il primo dei quali ha raccolto in dieci tomi le opere del commediografo Epicarmo, mentre il secondo ha diviso in trattati le opere di Aristotele e di Teofrasto, riunendo tra loro gli argomenti affini, così anch’io con i cinquantaquattro libri di Plotino che possedevo ho composto sei *Enneadi* [...]<sup>14</sup>

Criterio, quello “sistematico”, allora, quanto mai azzeccato per Plotino, ma anche per Aristotele, in fondo. Plotino, come sappiamo, si è messo a scrivere, o, meglio a consentire che venissero appuntati e tenuti da conto i propri discorsi ed insegnamenti, quando era ormai giunto ad una buona età della sua vita (sui 50); età di piena maturità culturale e personale e quindi di piena responsabilità dottrinale e convinzione di argomentazioni acquisite stabilmente. Mentre Aristotele<sup>15</sup> è un caso a parte, ma non molto,

---

<sup>14</sup> Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, 24, 1-14, pp. 40-41.

<sup>15</sup> Non che, nei vent’anni (secondo i conteggi di Werner Jaeger) che Aristotele trascorse nell’Accademia di Platone, non avesse tenuto corsi, raccolto appunti, o non avesse pubblicato qualcosa (i cosiddetti scritti “essoterici”, appunto, quali il *Grillo*, il *Protrettico*, *Le idee* e moltissimo altro, in buona parte perduto), come si è già detto sopra. Da quest’ultimo punto di vista, Aristotele è allora un “produttivo continuativo”, una specie di “macchina” di scienza, se mi posso così esprimere. Solo che i suoi scritti di scuola, gli “acrdamatici”, appunto, sono solitamente attribuiti al suo secondo soggiorno ateniese, quindi a circa tredici anni dopo la sua partenza da Atene, dopo la morte di Platone. Saremmo così portati perciò attorno agli anni 50 della vita dello Stagirita, una strana coincidenza, rispetto all’età di Plotino. Sull’argomento, si vedano JAEGER 1923, 15 ss., e DÜRING 1966 (trad. it., 62-63). Sulle opere giovanili di Aristotele destinate alla pubblica-

come si dirà. La sistematicità egli l'aveva nell'anima, per così dire; tutta la sua carriera culturale fu una tensione alla sistematicità e alla completezza del sapere<sup>16</sup>.

Non credo, dunque, che, anche solo in base a questa testimonianza di Porfirio, si possa negare ad Andronico di Rodi il merito di essere stato capace di andare oltre la semplice catalogazione pedissequa dei rotoli e dei papiri contenenti i lavori di Aristotele. Andronico, al contrario, ha colto forse l'essenza, se così ci si può ancora oggi esprimere, dello spirito aristotelico. Düring, che ha ripreso e riconsiderato, nella seconda metà del secolo scorso, tutta quanta la questione della biografia e delle opere di Aristotele, in due scritti del 1957 e del 1966<sup>17</sup>, precisa bene che Andronico di Rodi "divise in libri" (*pragmatéiai*) gli scritti di Aristotele e Teofrasto e premise anche una introduzione alla sua edizione. Andronico mise al primo posto le opere di logica e "forse" le chiamò *Organon*. E furono 106 le opere aristoteliche che egli individuò. Infine si può dire che la sua edizione corona "un'attività di studioso e di professore durata oltre 40 anni" e che tale edizione di Andronico "segna l'inizio dell'aristotelismo"<sup>18</sup>.

---

zione, si vedano, ad esempio, ROSS 1923 (trad. it., 13 ss.); LESZL 1975; BERTI 1993, 23-35; REALE 2000, 10-38.

<sup>16</sup> Aristotele, che Platone aveva soprannominato "lettore", *anagnòstes*, leggeva per il pubblico dell'Accademia opere di altri o anche sue, già pubblicate o da pubblicarsi: perché la lettura in pubblico da parte di un *anagnòstes* era considerato un atto che rendeva di dominio pubblico un lavoro. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 15). Inoltre, come ricorda Düring, quando leggeva direttamente dei libri (ed era quello il momento storico in cui si stava passando dalla conoscenza "orale", di ascolto, alla conoscenza acquisita per "lettura" personale), Aristotele "traeva delle raccolte di *excerpta*", che poi metodicamente ordinava per lemmi o per tesi. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 682).

<sup>17</sup> Cfr. DÜRING 1957 e DÜRING 1966.

<sup>18</sup> Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 54-55).

### 3. Cicerone

Giunti a questo punto della nostra trattazione il lettore attento ci potrebbe porre anzitutto una domanda: Tutto ciò che rilevanza può avere per lo scopo che il nostro lavoro si propone? Anzitutto una, e importante: nel primo secolo dopo Cristo, attorno all'epoca degli scritti filosofici di Cicerone, anche a Roma erano già disponibili delle "edizioni", sia pure *sui generis*, delle opere di Aristotele, che Silla aveva incrementato col suo bottino di guerra, dopo l'80, le quali potevano essere da lui copiate, lette e utilizzate, compresa anche la sua *Repubblica*.

È vero che si suole ritenere che Cicerone non poté avere l'edizione di Andronico, in quanto fu da lui iniziata e terminata fra "il 40 e il 20"<sup>19</sup> e quindi dopo la morte dell'Arpinate. Ma è altrettanto vero che le biblioteche romane di Attico<sup>20</sup>, di Varrone e, soprattutto, di Lucullo, evidentemente possedevano già manoscritti aristotelici, che l'amico Tirannione<sup>21</sup> aveva curato e che, a sua volta, egli stesso poteva facilmente reperire, all'occorrenza, per metterli a disposizione di Cicerone, su semplice richiesta di lui.

Ed una di queste occorrenze si presentò a Cicerone stesso

---

<sup>19</sup> Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 52).

<sup>20</sup> Cicerone era abituato a frequentare biblioteche private di valore, le quali, in quei periodi storici costituivano motivo di vanto per le famiglie altolocate (si veda, ad esempio, CICERONE, *Fam.* IX, 4). Nell'aprile del 55 Cicerone scrive un biglietto ad Attico (*Att.* IV, 10) per manifestargli la sua gioia di trovarsi nella biblioteca di Fausto, figlio di Silla, il quale aveva ereditato il patrimonio librario del padre, "predato" ad Atene, come sappiamo. Per ragioni di debiti la biblioteca di Fausto finì nella mani di Attico, ma, poi, forse in quelle di un mercenario ignorante. La stessa fine pare abbia fatto la biblioteca posseduta da Varrone, proscritto nel 43 (cfr. GELLIO, *Noct. Att.* III, 10).

<sup>21</sup> Tirannione era, in origine, schiavo di Lucullo e da lui portato a Roma da Atene, dove aveva fama di grande bibliografo e curatore di opere aristoteliche. Andronico di Rodi è un suo allievo. Cfr. DÜRING 1966 (trad. it., 49-50).

nell'occasione della stesura del suo capolavoro di filosofia morale che è il *De finibus*. La quale composizione, come si sa, avvenne, un anno prima della sua morte, avvenuta nel 44, durante il periodo del suo ritiro a Tuscolo, lontano dal clamore di Roma e delle sue assemblee politiche (essendo il *De republica* già stato steso tra il 55 e il 51).

Ed è proprio in quest'ultimo scritto morale che abbiamo una decisa testimonianza di Cicerone sul modo in cui venne a conoscenza delle opere di Aristotele. Egli ci informa che prendeva queste opere dalla biblioteca di Lucullo, che le possedeva. Infatti dichiara: «veni ut auferrem [...] commentarios quosdam Aristotelis, quos hic sciebam esse [...] quos legerem dum essem otiosus»<sup>22</sup>. Il termine '*commentarius*' è abbastanza tecnico nell'antichità e indica, solitamente, ad esempio nel periodo cesariano, le "relazioni", gli "appunti personali" riportati e rielaborati dallo stesso autore o da altri; e può arrivare a significare anche, in seguito, ad esempio nel IV secolo d. C., con Temistio<sup>23</sup>, "riassunti" di lezioni o di trattazioni. Come si vede: niente di maggiormente vicino a ciò che noi intendiamo oggi per "opere di scuola" di Aristotele. Infatti, le opere "essoteriche" dello Stagirita non sono altro che questo: appunti, relazioni, forse anche parafrasi, presi alle sue lezioni o preparati per queste<sup>24</sup>. E, guarda caso, anche le opere morali di Aristotele, compresa la *Politica*, che veniva considerata dal fonda-

---

<sup>22</sup> Cfr. CICERONE, *De fin.* III/2, 7. Circa l'influsso di Cicerone sul pensiero politico romano del I secolo a. C., si veda NARDUCCI 2009.

<sup>23</sup> Di Temistio abbiamo delle importanti orazioni politiche, di cui parleremo.

<sup>24</sup> Informazioni sulle opere di Aristotele si possono trovare anche nei lavori di insieme di due degli autori italiani più accreditati al riguardo, ove si troveranno rimandi ad altra bibliografia: REALE 2000, 7-43 (oltre all'utile capitolo sulla *Storia della fortuna e delle interpretazioni di Aristotele*, 171-198, e alla ricca bibliografia, 201-241), e BERTI 2007 e BERTI 2009, molto utile per un accostamento "aggiornato" del pensiero notoriamente difficile

tore del Peritato un completamento dei suoi lavori in campo morale<sup>25</sup>, possono essere viste alla stregua di *Commentaria moralia*: sia *l'Etica a Nicomaco*, sia *l'Etica Eudemia*, sia la cosiddetta *Grande etica*: composte tutte e tre da Aristotele, come si sa, in ordine inverso.

Dunque, la grande cultura filosofica di Cicerone, che secondo alcuni studiosi, profonda non è (ma non è *in toto* così, sosteneva, ad esempio, Domenico Pesce<sup>26</sup>) viene incrementata anche da queste letture personali e dirette di opere classiche della filosofia, comprese quelle di scuola di Aristotele (alcune, se non tutte). Non per nulla Cicerone è considerato il grande traghettatore della cultura greca nella lingua e nella società latina. Del resto egli aveva tutti gli strumenti per farlo: conosceva a perfezione entrambe le lingue interessate, ed era, verso la fine della sua vita, preso da interessi elevati e filosofici, tali da poter costituire, per le nuove generazioni, motivi di inquadramento e di riferimento del loro agire politico e sociale. Insomma, l'Arpinate si era dato da compiere una vera e propria "missione del dotto".

#### 4. Agostino, Varrone e Cicerone

E questo anche se Agostino non sembra, a prima vista, essere stato del tutto favorevole alla considerazione dell'importanza della mediazione

---

dello Stagirita.

<sup>25</sup> Lo dice Aristotele stesso alla fine dell'*Etica Nicomachea*, X, 10, 1181 b 1 ss. Cfr. ARISTOTELE 1993, 409, oppure ARISTOTELE 1999, 449).

<sup>26</sup> Cfr., ad esempio, PESCE 1957.

ciceroniana per il mondo latino<sup>27</sup>. E ciò sebbene, quando lo incontrò come pensatore, leggendo il di lui *Ortensio*, gli esca dalla penna una specie di battuta di spirito riferita alla qualità eccellente della sua lingua, ma anche alla timidità del suo carattere. Dice infatti nel suo breve ma icastico e famosissimo passo delle *Confessioni*:

Et usitato iam discendi ordine, perveneram in librum quendam cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita<sup>28</sup>.

Così traduce Carlo Vitali:

E, secondo l'usuale ordine dell'insegnamento, ero arrivato al libro di un certo Cicerone, di cui quasi tutti ammirano la perfezione linguistica, non tutti l'animo<sup>29</sup>.

Poiché siamo ai 18 anni della vita di Agostino, è difficile pensare che già prima del suo *iter* scolastico l'Africano non avesse incontrato qualche opera dell'Arpinate. Perciò l'espressione non va presa troppo alla lettera, come suggerisce il Mandouze<sup>30</sup>. Infatti, pare che il «cuiusdam» attribuito a Cicerone sia un appellativo di confidenza che Agostino aveva con la prosa tulliana e, al tempo stesso, di rispetto per le sue capacità espressive

---

<sup>27</sup> Sul rapporto del pensiero pagano con Agostino è importante il lavoro di MADEC 2002. È anche da tenere presente la nota tesi di MARROU 1949. Per quanto riguarda l'uso del testo biblico nella traduzione dei "Settanta", considerato da Agostino di ispirazione divina, si veda RAHLFS 1935; per la traduzione italiana ci siamo appoggiati su BIBBIA 1982, discostandoci in alcuni punti per restare maggiormente attinenti al significato originario del testo greco.

<sup>28</sup> Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 4, 1.

<sup>29</sup> Cfr. AGOSTINO 1956, *Conf.*, pp. 71-72.

<sup>30</sup> Nella sua ormai classica monografia MANDOUZE 1968, 93 ss.

e linguistiche; ma non per quelle derivanti dal coraggio umano posseduto dall'uomo. Ma tutti sappiamo quali difficoltà e minacce avevano costretto Cicerone a ritirarsi dalla vita politica, per dedicarsi alla vita filosofica. Ma sappiamo anche che i suoi detrattori politici, i quali, appunto, lo mandarono a uccidere, l'avevano posto effettivamente in cima alla lista dei proscritti. Dunque, l'Arpinate era sì forse da considerarsi umanamente un timido, ma nel suo ritiro filosofico tenne fede al suo impegno culturale per ampliare le basi "filosofiche" della propria, e di ogni altra azione politica futura. E questo probabilmente gli costò la vita.

Agostino, alla fine, dimostra di conoscere molto di Cicerone. Egli infatti è forse lo scrittore latino maggiormente citato fra quelli che egli conosce, come insegnano i lavori di Testard<sup>31</sup> e di Hagendahl<sup>32</sup>; primo o forse a parità di posizione rispetto all'altro grande scrittore filosofico latino conosciuto e imitato da Agostino: Varrone Reatino, l'autore delle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, di cui abbiamo ampi stralci nel *De civitate Dei*, e dei *Disciplinarum libri IX*, particolarmente utilizzati da Agostino nei dialoghi giovanili<sup>33</sup>.

Il passo delle *Confessioni* che abbiamo appena richiamato continua con la citazione di un'opera ciceroniana alla quale Agostino attribuisce grande importanza dottrinale nell'introdurlo allo studio della filosofia:

---

<sup>31</sup> Cfr. TESTARD 1958.

<sup>32</sup> Cfr. HAGENDAHL 1968.

<sup>33</sup> Si veda, ad esempio, quel che diciamo in un nostro saggio (DE CAPITANI 2012), pubblicato negli Atti del Convegno sul linguaggio tenuto nell'università di Parma nel 2011. Sull'influsso di Varrone non intendiamo soffermarci oltre. Rinviamo agli studi di Ubaldo Pizzani e dei suoi seguaci, come Nello Cipriani, tutti ricordati nella voce "*Liberal Arts*" in FITZGERALD 2007, 492-493.

*l'Ortensio*<sup>34</sup>. Quest'opera, dice Agostino, *mutavit affectum meum*, cioè trasformò il suo animo, volgendolo alla comprensione dell'importanza della filosofia per la sua vita. Ora, *l'Ortensio* è perduto e noi ne conserviamo solo pochi frammenti, anche grazie alla testimonianza di Agostino. Dalla lettura di questi pare difficile per noi credere che avessero potuto avere su di lui quell'impatto culturale e umano che egli dice. E quindi siamo portati a pensare che Agostino era già preparato alla recezione di quell'impatto, era già spiritualmente predisposto a quella esplosione di "ardore" per la filosofia, perché ne era dotato interiormente, per natura. Solo che non lo sapeva ancora chiaramente.

Ma quello che spesso dimentichiamo nel valutare i frammenti che abbiamo dell'Arpinate è che *l'Ortensio* fa parte di una tradizione di pensiero e di testi rivolti allo studio della filosofia, il cui prototipo è proprio il *Protrettico* aristotelico. L'ottima edizione dei frammenti ciceroniani approntata dal Grilli è molto istruttiva al riguardo. Essa è corredata da una serie di lunghe note dottrinali e letterarie tali da consentirci di risalire al testo di Aristotele, anch'esso posseduto da noi frammentariamente; solo meno di quello di Cicerone, specie dopo gli studi di Bywater, il quale riuscì a dimostrare che il *Protrettico* di Giamblico contiene estratti abbastanza ampi di quello aristotelico<sup>35</sup>. Aristotele intendeva difendere la concezione accademica della *paideia*, contro la concezione isocratica, più retorica e meno attenta alle acquisizioni scientifiche, sia letterarie che aritmo-geometriche. Intendeva quindi sostenere la superiorità della filosofia rispetto alle sem-

---

<sup>34</sup> Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, I, 4, 5. Dell' *Ortensio* si veda, ad esempio, l'edizione con commento in CICERONE 1968.

<sup>35</sup> Cfr. e.g. BYWATER 1869.

plici “tecniche”, in quanto la prima è capace di utilizzarle e finalizzarle al conseguimento della felicità individuale ed associata, mentre le seconde sono fini a se stesse. Idee queste che, come sappiamo, rimarranno nella concezione della vita morale e politica in Aristotele, quale risulta dalle sue opere morali<sup>36</sup>.

Dunque, è da supporre anche per Cicerone una attenzione verso il sostegno alla *paidéia* di tipo platonico-aristotelico, che Agostino, quando lesse l’opera non poté non aver rilevato ed acquisito. Tant’è vero che per tutta quanta la sua vita l’Ipponate dimostrò di tenere in grandissima considerazione questo insegnamento di derivazione accademico-aristotelica e, poi, diventato anche stoico ed addirittura, in parte, epicureo (per quanto l’Epicureismo non tenesse affatto all’impegno politico per il sapiente), oltre che, alla fine, neoplatonico. Tanto che sempre considererò lo studio delle discipline, sia di quelle che verranno comprese nel trivio, che di quelle che andranno a costituire il quadrivio, punto di passaggio essenziale per poter “allenare” lo spirito di chiunque alla conoscenza delle realtà spirituali, immutabili ed eterne. Allo stato delle nostre conoscenze al riguardo non possiamo esimerci dal pensare che, alla conoscenza di queste arti preventive, ma essenziali, al raffinamento dello spirito del ricercatore della verità possa aver contribuito anche la produzione aristotelica derivante dalle opere “di scuola”, o “didattiche” dello Stagirita<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Per ogni riferimento, si veda DÜRING 1966, 454-489.

<sup>37</sup> Specie per la logica, l’etica, la politica e altro ancora, su cui gli studi recenti dovrebbero indirizzarsi con maggior impulso.

## 5. Agostino e Aristotele

Dell'importanza delle arti in generale per Agostino abbiamo già detto qualcosa altrove<sup>38</sup>, ora rivolgiamoci un poco a quella che Agostino chiamerà "la disciplina delle discipline", la dialettica, la logica, intesa come capacità dialettica di argomentare filosoficamente. E quando si parla di opere di logica per Agostino diventa gioco forza ricordare la sua lettura delle *Categorie* aristoteliche, che sono il primo scritto dell'*Organon*. Egli racconta, nelle *Confessioni*, di averle lette all'età di circa venti anni e, soprattutto, di averle comprese nel loro contenuto, da solo, autonomamente, senza l'aiuto di alcun maestro o commentatore, suscitando l'ammirazione dei suoi compagni di studio e dei suoi maestri, i quali avevano, invece, faticato molto nel comprenderne il significato ed avevano avuto bisogno di ricorrere a varie guide intellettuali<sup>39</sup>. Pare che Agostino goda nel disegnarsi qui come una specie di genio logico. In realtà, la sua attitudine agli studi filosofici e dialettici egli l'aveva già scoperta all'età dei diciott'anni, quando lesse l'*Ortensio* di Cicerone. Ora la stava solo ulteriormente approfondendo ed arricchendo. Tant'è che alcuni studiosi pensano che le *Categorie* non fossero l'unica opera aristotelica "acroamatica" di logica da lui letta ed utilizzata; pensano infatti anche al *De interpretatione*, anch'esso tradotto in latino da Mario Vittorino ed ai *Topici*, pure tradotti dallo stesso traghettatore<sup>40</sup>.

Ma quale che sia la conoscenza effettiva dell'Africano degli scritti aristotelici di logica, quel che conta, per noi, è il fatto che Aristotele ed i

---

<sup>38</sup> Cfr. DE CAPITANI 2012.

<sup>39</sup> Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, IV, 16, 28-29, pp. 106-108. Su Agostino e Cicerone è d'obbligo TESTARD 1958.

suoi lavori di scuola non possono più essere considerati un “tabù” per i nostri studi odierni su Agostino. Infatti già nell’*Ortensio* ciceroniano – passo che Agostino non poteva non aver notato –, si dice ad esempio: “Bisogna applicare l’ingegno molto attentamente quando si legge e si interpreta Aristotele” (*magna enim animi contentio adhibenda est esplicando Aristotele si legas*)<sup>41</sup>. Al quale passo sembra fare eco un altro, contenuto all’interno del *De utilitate credendi* agostiniano, ove il neo-pastore (quest’opera infatti è la prima da lui scritta da sacerdote della chiesa cattolica) ribadisce che i libri di Aristotele sono “oscuri e profondi” (*libros Aristotelis reconditos et obscuros*). Secondo noi questa testimonianza, che va letta nella sua interezza e inserita nel contesto culturale nella quale si deve iscriverne, non dice, come sembra far credere taluno, anche autorevole, come lo Stead: state alla larga dagli scritti di Aristotele, perché sono oscuri<sup>42</sup>. In effetti, è vero che Agostino non aveva una tale conoscenza del greco che gli permettesse di leggere direttamente in greco scritti così complicati, come sono quelli acroamatici, di Aristotele; ma questo nessuno studioso serio lo ha mai preteso. Però, dopo gli studi di Hadot, ormai sappiamo che, in quel periodo, è Mario Vittorino il grande interprete / traduttore in lingua latina di molte opere greche. Non solo. Ma gli storici più avveduti del IV secolo hanno ormai messo in evidenza, come ricorda Brown, che in quei tornanti storici, a Roma, «si era verificato un risveglio di studi aristotelici», entro «una cerchia

---

<sup>40</sup> Sulle opere tradotte da Mario Vittorino si veda HADOT 2005.

<sup>41</sup> Il frammento è tramandato da Nonio, ma questo ai nostri fini è irrilevante. Cfr. CICERONE 1962 *Hort.*, 29, con il commento di Alberto Grilli alle pp. 91-92. Cfr. anche DÜRING 1966 (trad. it., 50).

<sup>42</sup> Cfr. STEAD 1986-1994.

di aristocratici colti, guidati da un dotto professore greco»<sup>43</sup>. Ciò vuol dire molto per il clima culturale all'interno del quale anche il giovane Agostino va inserito.

In effetti, la testimonianza del *De utilitate* sta a indicare che Agostino sapeva che esistevano opere di scuola di Aristotele e che la loro comprensione non era facile, senza buone guide. Anzi, queste guide, per essere definite tali, cioè buone, devono essere favorevoli all'autore al quale intendono introdurre. Non come fanno i Manichei a proposito della Sacre Scritture, i quali le denigrano, prima di averle conosciute correttamente. Dunque, i Manichei non sono guide affidabili, cui rivolgersi per essere introdotti correttamente alla conoscenza delle Scritture stesse. Forse la testimonianza di Agostino sta anche a dire, indirettamente, che egli conosce delle "guide" affidabili alla conoscenza degli scritti didattici di Aristotele. Le quali potrebbero essere, ad esempio, Mario Vittorino; Porfirio, con la sua *Isagoge*; Temistio, forse, per le cose politiche dello Stagirita; certamente Plotino, per questioni metafisiche, e Giamblico, forse; oltre all'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, per le questioni aritmetiche, appunto. Non mancano neppure studi abbastanza recenti che attribuiscono ad Agostino conoscenze della *Fisica* aristotelica, sulle questioni del tempo; Agostino conosceva anche il *De mundo* aristotelico, credendolo, però, di Apuleio (cfr. *De civitate Dei*, IV, 2). Insomma l'armamentario delle conoscenze agostiniane di Aristotele è in piena espansione. E speriamo che approdi presto a qualche ulteriore punto fisso<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. BROWN 1967 (trad. it., 36).

<sup>44</sup> Su tutto ciò, si vedano ad esempio le sintesi di STEAD 1986-1994 e TKACZ 2007. Su Nicomaco di Gerasa, si veda BERTIER 1978.

## 6. L'importanza filosofica dell'*Ortensio*/*Protrettico*

A noi, ora, però, interessa soffermarci ancora un poco sulla lettura dell'*Ortensio* da parte di Agostino<sup>45</sup>. Non riuscivamo infatti a trovare una ragione abbastanza esauriente del perché il nostro giovane studente africano avesse trovato così interessante la lettura di quel dialogo. Ora, alla luce delle considerazioni che esporremo, siamo riusciti a giustificare meglio l'*incredibile incendium* dell'animo che Agostino provò. E la risposta ci viene non tanto e non solo da una lettura meditata dei frammenti che di quest'opera abbiamo, ma, soprattutto, dal contenuto che una simile opera doveva avere, se è vero che il modello dell'ispirazione ciceroniana fu il *Protrettico* aristotelico; se è vero che i frammenti di quest'ultimo sono stati ritrovati nel *Protrettico* di Giamblico, come abbiamo appena detto.

I frammenti che Ross ha raccolto e numerato sono, a dir poco, sorprendenti quanto a profondità e maturità del pensiero aristotelico che presentano<sup>46</sup>. In effetti, leggendoli, pare di avere a che fare con un Aristotele del tutto maturo nei modelli teoretici portanti della sua speculazione, sia in campo psicologico, che politico ed etico, che fisico e metafisico. Dunque, già nel suo *Protrettico*, scritto dallo Stagirita quando ancora era allievo/maestro nell'Accademia platonica, troviamo l'architettura di quello che sarà il suo pensiero successivo, da maestro della sua scuola peripatetica. Solo che noi non siamo abituati a pensare con sufficiente attenzione a ques-

---

<sup>45</sup> Sull'*Ortensio* di Cicerone utilissimo il testo ricostruito e il commento di Alberto Grilli in CICERONE 1962, *Hort*.

<sup>46</sup> Cfr. ROSS 1955.

to strepitoso “fatto”: la libertà di pensiero che vigeva all’interno dell’Accademia era tale che ognuno era libero anche di elaborare dei modelli ermeneutici in vari settori delle discipline studiate, tali da confliggere con quelli applicati ed approfonditi dal caposcuola. L’Accademia platonica era una libera officina di pensiero, entro la quale potevano trovare posto pure “libere” interpretazioni. Solo che, forse, nessuno, almeno in apparenza, aveva compreso la dirompenza teoretica che tali “modelli” o “chiavi” dottrinali avrebbero potuto portare<sup>47</sup>.

Oltre a ciò, bisogna considerare il fatto che, quando Agostino parla con tanto afflato della sua lettura dell’*Ortensio*, poiché è nel libro III delle *Confessioni*, è anche possibile che qualche influsso di letture precedenti su di lui ci possa essere stato. Penso, poiché siamo nel 395-396, quando Agostino è già diventato vescovo di Ippona Regia, alla eventuale lettura da parte sua del *Protrettico* di Giamblico, che Mario Vittorino aveva molto probabilmente già tradotto in latino. Se così fosse, da una seconda fiamma viene riscaldata inevitabilmente anche la prima e il ricordo di questa diviene più bruciante e vivo. Ma si tratta solamente di accostamenti storico-culturali, che necessitano di essere adeguatamente provati.

Cosa sostengono, dunque, i frammenti del *Protrettico* aristotelico? Anzitutto la superiorità della vita “teoretica” rispetto” a quella “retorica”, cara a Isocrate, come abbiamo detto, la cui *Antidosis*, che contiene questa seconda tesi, è del 353<sup>48</sup>. Non siamo sicuri se l’operetta di Aristotele se-

---

<sup>47</sup> In apparenza, appunto, in quanto anche la mancata successione nella direzione della scuola platonica, alla morte di Platone stesso, da parte dell’allievo più promettente dal punto di vista teoretico, quale era considerato Aristotele, forse qualche perplessità la può far sorgere. Si veda, da questo punto di vista, BERTI 1993.

<sup>48</sup> Cfr. ROSS 1955, frammenti 12-13.

guisse o precedesse il lavoro isocrateo, ma siamo in quel breve torno di anni (354-351).

Anche la psicologia e l'etica aristoteliche sono già ben "definite"<sup>49</sup>. Non dimentichiamo che già nell'*Eudemo*, scritto dallo Stagirita per la morte di un amico, Eudemo di Cipro, nel 354, si sostiene l'immortalità dell'anima in quanto forma (*eidos*) del corpo e sostanza (*ousìa*)<sup>50</sup>. Anzi, come sostiene Berti<sup>51</sup>, la distinzione fra sostanza e accidenti lì presente fa pensare di attribuire a quel periodo storico anche la composizione delle *Categorie*. Ancora: nel *Protrettico* troviamo la concezione della natura, intesa come avente un ordinamento finalistico, come sarà nella *Fisica* e nella *Metafisica*<sup>52</sup>. E, infine, nel *Protrettico* viene formulato esplicitamente un altro asse portante della metafisica aristotelica, asse del tutto originale in Aristotele, che è quello della distinzione fra la potenza e l'atto di qualcosa<sup>53</sup>. Insomma, il giovane Agostino, se venne a contatto con questi cardini del pensiero aristotelico, credendoli magari ciceroniani, ma poi scoprendo che erano attribuibili ad Aristotele<sup>54</sup>, aveva certo di che riflettere ed esaltarsi dal punto di vista dottrinale. E può anche darsi che fra quelle "cose filosofiche"<sup>55</sup> che ebbe a leggere quando era giovane manicheo, ritenendole superiori, sul piano dottrinale, rispetto a quelle generalmente sensiste e materialiste dei Manichei, ci fosse proprio qualcosa delle complesse e dirompenti concezioni dello Sta-

---

<sup>49</sup> Cfr. ROSS 1955, frammenti 5-7.

<sup>50</sup> Cfr. ROSS 1955, frammenti 7-8.

<sup>51</sup> Cfr. BERTI 1993, 33.

<sup>52</sup> Cfr. ROSS 1955, frammento 11.

<sup>53</sup> Cfr. ROSS 1955, frammento 14.

<sup>54</sup> Leggendo, per esempio, il *Protrettico* di Giamblico.

<sup>55</sup> Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, V, 3, 3, p. 116: «quoniam multa philosophorum legeram, memoriaeque mandata retinebam [...]».

girità.

## 7. L'Aristotele del *Contra Academicos*

Un'altra testimonianza importantissima per entrare in contatto con le opinioni giovanili di Agostino circa il pensiero aristotelico è contenuta nel suo primo dialogo, il *Contra Academicos*. Come sappiamo, l'intenzione del giovane retore alla corte imperiale milanese nel comporlo era quello di liberare la strada da ogni intoppo teoretico verso la ricerca filosofica della verità che egli aveva personalmente intrapreso e che intendeva far intraprendere a chi volesse condividere il suo stesso piano di vita. «Gran dottori gli Accademici» afferma Agostino, i quali sostengono che «nulla si possa conoscere con certezza», dal momento che ogni convinzione teorica è per principio sottoponibile al sospetto del dubbio circa la propria fondatezza. Evidentemente, il nostro giovane filosofo ha presente la scuola che noi siamo soliti chiamare “scettica” e che egli, come del resto Cicerone (che sulle valutazioni storiche di Agostino ha avuto un grande influsso) chiamava “quinta” Accademia.

Come sappiamo, la risposta di Agostino a questo tremendo dubbio radicale o metodologico sulla validità stessa di ogni conoscenza poggia sul recupero da parte sua dell'invalidità delle verità logiche: quelle che si fondano sulla applicazione corretta dell'imprescindibile e non ulteriormente scardinabile principio di non contraddizione. In particolare, Agostino insiste sulla verità delle proposizioni “disgiuntive”: in effetti, annota a un certo punto del dialogo, «sia che le foglie del ramo d'ulivo siano dolci per il capro, ma amare per l'uomo, rimane comunque vero che, in un caso o

nell'altro, esse siano: o dolci o amare»<sup>56</sup>. Dunque, la logica salva la filosofia. O, se si preferisce, la filosofia e la logica sono soggette alle stesse verità inconfutabili, tali, cioè che la loro negazione implichi contraddizione e quindi autoesclusione da ogni possibilità di ragionare e di comunicare. E chi mai aveva contribuito a consolidare la logica come scienza dell'argomentare corretto se non Aristotele ed, in particolare, i suoi seguaci Stoici? Il maestro di Cassiciaco lo sapeva bene: sia perché lo insegnava ai suoi allievi, sia perché l'aveva studiato quando frequentava ancora la scuola di retorica a Cartagine (non dimentichiamo la sua lettura delle *Categorie*), sia perché l'aveva letto e visto applicato nelle opere di logica e di retorica che aveva conosciute.

Dunque, la scuola Platonica, la gloriosa Accademia di Platone, che aveva dato, agli inizi, ampie prove della propria capacità "dialettica" e logico- argomentativa, agli occhi dell'Agostino milanese, era andata sempre più incontro a pericolosi sbandamenti dottrinali, sino a ridursi, in alcuni suoi esponenti, ad uno sterile "viviamo perché dobbiamo farlo", ma senza sicurezze dottrinali e certezze evidenti, solide e logicamente invalicabili. Era il caso, appunto, di un filone della scuola Platonica, quello scettico o scetticeggiante. Ma, come ben sappiamo e anche Agostino sa, esisteva pure un altro ramo dell'Accademia, il quale non si era perso dietro vuote e pericolose elucubrazioni logiche, ma si era attenuta al nucleo buono

---

<sup>56</sup> Cfr. AGOSTINO 1970, *Contra Acad.*, III, 11, 26, pp. 138-139: «Dic potius, utrum per se amarae sint oleastri frondes, quas caper tam pertinaciter appetit. O hominem improbum! nonne est caper ipse modestior? Nescio quales pecori sint, mihi tamen amarae sunt: quid quaeris amplius? Sed est fortasse aliquis etiam hominum, cui non sint amarae. Tendisne in molestiam? Numquidnam ego amaras esse omnibus dixi? mihi dixi, et hoc non semper affirmo». La traduzione però è nostra, dato che riteniamo quella di Gentili un po' troppo libera.

dell'insegnamento platonico, quello metafisico e logico-dialettico corretto, ed era potuta, in questo modo, arrivare sin "presso" gli insegnamenti fondamentali del pensiero cristiano ed anzi, quasi quasi, si potrebbe dire a proposito di Plotino e di Porfirio, che «[...] nulli [philosophi] prope nobis accesserunt quam Platonici».

Agostino dice queste parole nel libro VIII del *De civitate Dei*<sup>57</sup>, che è opera tarda, della sua piena maturità; ma il passo del *Contra Academicos* che stiamo commentando ci conferma ampiamente che questa è sempre stata la sua convinzione, presente al suo spirito già prima del battesimo; e cioè, per lo meno, sin dal periodo della sua lettura milanese dei *libri Platoniorum* di cui parlano le *Confessioni*. Ancora: in questo passo del suo primo dialogo di Cassiciaco, Agostino precisa inoltre che, fra i filosofi superstiti delle antiche scuole filosofiche, ai suoi tempi, non rimanevano che esponenti di "tre" indirizzi di pensiero: "Cinici", "Peripatetici" e "Platonici".

Non possiamo in questa sede soffermarci molto sia sui Cinici che sui Platonici, dei quali ultimi qualcosa abbiamo già detto. Dei Cinici stranamente non si sa molto, ma io penso, che tra questi possano venire classificati anche quegli asceti, materialisti e sprezzanti del vivere comunitario "pubblico", quali potevano essere, ad esempio, i Manichei, ai quali Agostino aveva appartenuto e che egli conosceva bene; in particolare, sto parlando degli "eletti" fra i Manichei, i quali erano considerati i "perfetti" della congrega, i puri di pensiero e di opere, i più stretti imitatori di una condizione di vita ascetica e ritirata, divisa fra studio, rinunce e preghiere, il cui capostipite, Mani stesso, aveva fatto da guida esemplare per tutti i discepo-

---

<sup>57</sup> Cfr. AGOSTINO 1978, *De civ. Dei*, VIII, 5, p. 550.

li.

Ma non solo i Manichei. Potevano bensì rientrare in questa categoria dei Cinici anche gli “anacoreti” di altre confessioni religiose e spirituali, quali, ad esempio, i monaci del deserto. Un nuovo stile di vita, quello praticato da questi ultimi, basato su astinenze, grandi privazioni fisiche, che potevano portare sino a pensare di vivere tutta una vita su una colonna, magari nel deserto, finché le forze e la preghiera lo consentissero. Nasce, infatti, proprio nel IV secolo e in ambito cristiano il movimento monacale ascetico, il quale cerca uno stile di vita indipendente ed isolato dal resto dell’umanità, come fu il caso, ad esempio, di Antonio del deserto.

Ma, in questo brano, Agostino non si ferma molto sullo stile di vita “cinico”, che, annota, è basato su “una certa licenza e libertà di vita”<sup>58</sup>; piuttosto maggiormente lo interessano gli stili di vita: “peripatetico” e “platonico”, entrambi basati sull’importanza data alla conoscenza per poter rag-

---

<sup>58</sup> Cfr. AGOSTINO 1970, *Contra Acad.*, III, 19, 42, p. 162: «[...] et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia...». Si capisce che questa qualifica di una certa licenza e libertà di vita attribuita da Agostino ai suoi Cinici, non si attagli, a perfezione, né ai *sancti* manichei, che sono gli eletti, né agli anacoreti cristiani del deserto, come Antonio. Ma la perfezione in questa questione non è sempre da perseguire, nel senso che non va presa troppo alla lettera. Tuttavia, pare abbastanza certo che Agostino potrebbe avere in mente anche un certo modo epicureo del vivere. Ma, se così fosse, perché non richiamarlo esplicitamente? Forse perché c’erano delle tangenze con i movimenti zelanti del nascente monachesimo Occidentale? Non possiamo saperlo. Quel che interessa esplicitamente Agostino è questa *licentia*, unita ad una certa *libertas* di stile di vita, il quale non necessariamente deve essere preso nel suo senso radicale, ma forse più semplicemente “libero” nei costumi, non necessariamente impudichi, ma più semplicemente stravaganti e strani, ridotti all’essenziale ed al minimo di decenza civile. Minimo tuttavia consentito da un certo modo, appunto, di vedere la vita “sacrificata” e fisicamente “pesante” e trasandata dei suoi aderenti. Per un confronto con il Cinismo antico mi permetto di ricordare che quel che ne resta è stato raccolto (testimonianze e frammenti) in GIANNANTONI 1983-1985.

giungere correttamente una meta felice<sup>59</sup>.

Per entrambi i tipi di vita<sup>60</sup>, infatti, gli studi di teoresi costituiscono una “via” per accedere al raggiungimento della pace e della felicità intellettuale e morale; per poter vivere una vita piena e completa, acquietante ed appagante, ricca di beni, non solo quaggiù, ma dovunque, anche dopo questa vita terrena, nella dimora eterna (ammesso che, come pensava Platone e lasciava sospettare anche Aristotele nel *De anima* ad esempio o nell’*Eudemo*, questa “dimora” perenne esistesse).

Così, per il neoconvertito milanese l’aristotelismo ed il platonismo vengono a coincidere, quanto a dottrina e stili di vita (*i mores quibus consulitur animae*) e pertanto ai suoi occhi sembrerebbe che l’uno valesse l’altro. Infatti il suo intento sembra quello di dare credito a quei «solertissimi et acutissimi viri» i quali insegnavano «disputationibus suis» che «Platonem et Aristotelem ita sibi concinere», andavano così d’accordo, da sembrare «dissentire», invece, agli inesperti ed ai meno attenti, «imperitis minusque

---

<sup>59</sup> Per utilità del lettore riportiamo l’intero brano in questione del *Contra Acad.*, III, 19, 42: «Itaque nunc philosophos non fere videmus, nisi aut Cynicos aut Peripateticos aut Platonicos: et Cynicos quidem, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia. 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 contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. 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 oblitas, nunquam 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 resipiscere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent» (AGOSTINO 1970, *Contra Acad.*, p. 162).

<sup>60</sup> Sui tipi di vita filosofica attuati dal pensiero antico si può vedere, da ultimo, quel che dice HADOT 2005.

attentis».

Si noti: importante per l'uomo e la sua anima non è solo la dottrina, ma anche la pratica di vita, i *mores*, attraverso i quali si dà sostegno all'anima. Sembrerebbe che qui Agostino abbia già ben chiara l'importanza della pratica di vita ai fini del consolidamento della dottrina posseduta. Già in lui la convinzione della mutua implicazione di vita vissuta e dottrina posseduta appaiono inscindibili, mutuamente e reciprocamente indispensabili ai fini di una qualsiasi vita "filosofica". Non è possibile pensare l'una senza l'altra, né l'altra senza la prima. Ed è proprio questo che entrambi i movimenti di pensiero ai quali qui l'Africano si riferisce (l'aristotelico e il platonico), intendono proporre.

Ma ancora importante, nel commentare questo essenziale passo "autobiografico" di Agostino, è il cercare di risalire a quegli *acutissimi et solertissimi viri*, i quali insegnano la concordanza di vedute teoriche e morali fra Platone e Aristotele. Qui la critica recente si è abbastanza sbizzarrita nel cercare di andare al fondo della questione. Alcuni hanno pensato a Cicerone; altri a Porfirio; altri ancora a Plotino, o ad altri medio o neoplatonici. Noi, per parte nostra, data l'importanza, la "recenziorità" e la "freschezza" della ricaduta concettuale sul pensiero del giovane Agostino susseguente alla lettura milanese di quei *libri Platoniorum* di cui parlano le *Confessioni*, capitolo IX del libro VII, pensiamo che si possa con una certa tranquillità parlare di autori neoplatonici o neo platonicamente ispirati. Tuttavia, conveniamo sul fatto che la problematica della concordanza fra Platone e Aristotele ha radici lunghe e profonde. Per lo meno, nel mondo romano, a partire da Filone di Larissa ed Antioco di Ascalona, maestri di Cicerone.

Tale concordanza di vedute fra i due grandi capiscuola di cui stia-

mo trattando, nel IV secolo era diventata abbastanza comune e diffusa, se la possiamo ritrovare, ad esempio in Temistio, che è un maestro della corrente aristotelica e del quale non abbiamo molto, ma abbastanza, specie per il settore politico, per farci chiaramente capire che, sulle questioni di vita vissuta in società ed in comunità politiche, le due filosofie sono sostanzialmente concordanti e quindi entrambe utilizzabili per la messa in pratica delle proprie convinzioni dottrinali.

Ma c'è un altro importante punto sul quale siamo invitati a meditare all'interno di questo essenziale passo agostiniano del *Contra Academicos*. Ed è quello relativo a quell'«una verissimae philosophiae disciplina» che è derivata, anzi dice il testo, addirittura «eliquata», vale a dire “distillata”, come un vino, un liquore nuovo e migliore dei suoi componenti singoli, in seguito a secoli di dispute e di dissensi fra i filosofi («multis quidem saeculis multisque contentionibus»). Ora, qual è quest' “unico insieme dottrinale di filosofia verissima” di cui si sta parlando? In seguito Agostino ne traccia i connotati dicendo che non è la filosofia di questo mondo di cui parlano i testi sacri, in particolare san Paolo, ma quella dell' “altro” mondo, quello intelligibile. E da qui si capisce che Agostino abbia in mente la contrapposizione, tipicamente platonica, ma anche neoplatonica, fra i due mondi. Ma non solo.

Tale insegnamento, unico nel suo genere, aveva da poco coinvolto la concordanza delle filosofie platoniche e aristoteliche sul tipo di vita filosofica che si richiede ad un proprio seguace; vale a dire, appunto, per tutte e due, il distacco dalle cose del mondo, che tuttavia possono, anzi, non debbono essere del tutto disprezzate per gli aristotelici ed il rivolgersi alle cose spirituali ed estranianti, intelligibili ed ascetiche, nel senso di capaci di

guidare con l'interiorizzazione della teoria, la direzione della vita pratica.

Dunque, quest' "unico insegnamento di filosofia verissima", «non est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis».

La mia impressione è che qui Agostino stia usando il termine '*philosophia*' per qualsiasi insieme dottrinale organizzato sia sul piano dottrinale che su quello etico, così come era d'uso fare nelle letteratura anti-eretica, da Tertulliano in poi. Qualsiasi dottrina eretica era, per esempio, da Epifanio di Salamina (il famoso autore del *De haeresibus*, molto imitato nel mondo latino, da Filastro ad Agostino stesso), considerata un "filosofia" nuova e diversa; con in più, rispetto all'intenzione di questo brano agostiniano, la tendenza a condannare come cavillosa ed inutile tale nuova dottrina filosofica, oltre che considerarla dannosa per la fede dominante.

Ora, in questo brano del *Contra Academicos* il neofita Agostino è ancora convinto che la fede cristiana e le varie filosofie si equivalgano, per lo meno sul piano della finalità concettuale, mentre sul piano della attuazione pratica la *philosophia* "cristiana" sia ad esse superiore, in quanto capace di distogliere le anime dei credenti "accecate dalle tenebre dell'errore" e "ricoperte da spessissime lordure provenienti dal corpo", da tale condizione di sudditanza verso le realtà corporali; e ciò con il richiamarle a sé, alla propria interiorità razionale ed intelligibile: non soltanto attraverso l'uso di una ragione "sottilissima", ma anche attraverso un atto di «popolari quaedam clementia», compiuto dal "sommo dio"; il quale dio ha consentito che "l'autorità del proprio divino Intelletto" si abbassasse e si sottomettesse "sino allo stesso corpo umano".

Ragion per cui le anime, «sollecitate non solo dai suoi precetti, ma

anche dalle sue azioni» possono, se lo vogliono, ovviamente, «rientrare in se stesse (*redire in semet ipsas*)», per poter vedere la «"patria" (*respicere patriam*), anche senza il concerto<sup>61</sup> delle dispute (*etiam sine disputationum concertatione*)».

Il cristianesimo è dunque, in questo momento storico, per Agostino, la miglior filosofia che ci sia sul mercato, per così dire, sia rispetto a quella cinica, sia rispetto a quella aristotelica, sia rispetto a quella platonica, sia, anche, rispetto a quella che unisce le due filosofie (la aristotelica e la platonica) facendone emergere le concordanze dottrinali profonde. E questo perché è capace di unire ad un uso "sottilissimo" della ragione (mi viene in mente, a questo proposito, la grande insistenza di Agostino sulla superiorità concettuale della dottrina cattolica rispetto a quella manichea, di cui sono pieni gli scritti anti-manichei dell'Africano), uno strumento operativo, chiamiamolo così, tecnico-pratico, una "via", un "cammino" di vita accessibile a tutti, a chiunque: ricco e povero, intellettivamente limitato o intelligente, purché lo voglia accettare, come, del resto ha fatto lui. E questo cammino è segnato dall'incarnazione del "divino intelletto", il quale si è abbassato al livello "popolare" ed umano, proprio per indicare a ciascuno che lo voglia capire ed accogliere il sentiero giusto per trascorrere una vita piena, dal punto di vista umano, quaggiù ed una vita ricca e totalmente soddisfacente, un domani, lassù.

Siamo, come si vede in pieno *Prologo* del *Vangelo* secondo Giovanni, nella seconda parte. *Prologo* di cui Agostino parla nel capitolo IX del

---

<sup>61</sup> Catapano traduce '*concertatio*' con "contesa"; io preferisco pensare che le contese non siano intese qui come ostative al raggiungimento di una verità comune e quindi possano costituire un "concerto", se ben orchestrate. Cfr. CATAPANO 2005, 291.

libro VII delle *Confessioni*, ove cerca di mettere in evidenza le somiglianze e le “differenze” fra la filosofia neoplatonica e il pensiero cristiano. E l’Incarnazione del Verbo è proprio uno dei suoi argomenti dominanti. Ma non possiamo andare oltre su questa strada. Per adesso accontentiamoci di precisare ancora una cosa su quell’«una verissimae philosophiae disciplina».

Come si è visto, la nostra posizione è in favore della dottrina cristiana. Ed è in buona compagnia, perché di tale opinione sono molti autorevoli studiosi di Agostino: O’Meara<sup>62</sup>, Holte<sup>63</sup>, il Mandouze<sup>64</sup> ed il Madec<sup>65</sup>. Mentre a favore della dottrina neoplatonica sono il Du Roy<sup>66</sup> e il Catapano<sup>67</sup>. In tal modo il lettore potrà fare i dovuti controlli e scegliere motivatamente la propria posizione.

Dunque, in sintesi, potremmo dire che l’Aristotele citato in questo brano del *Contra Academicos* è sia quello teoretico, essoterico ed esoterico, sia quello pratico-politico; ma pensiamo, soprattutto, quello concordante con gli stessi ambiti tematici ripresi dal pensiero neoplatonico, di Plotino e di Porfirio.

---

<sup>62</sup> Cfr. O’MEARA 1954, 143 ss.

<sup>63</sup> Cfr. HOLTE 1962, 97-109.

<sup>64</sup> Cfr. MANDOUZE 1968, 506-507.

<sup>65</sup> Cfr. MADEC 1974, 174.

<sup>66</sup> Cfr. DU ROY 1966, 116 ss.

<sup>67</sup> Cfr. CATAPANO 2001, 157-172. Di questo studioso abbiamo anche una traduzione commentata del *Contra Academicos*, con testo a fronte: CATAPANO 2005.

## 8. Le conoscenze “fisiche” del giovane Agostino e il *De mundo* di Apuleio/Aristotele

Sappiamo bene dalla testimonianza certa delle *Confessioni* che l'argomento principale del primo distacco di Agostino dalla dottrina manichea fu la questione astronomica, per così dire. Vale a dire il fatto che il giovane studente di Cartagine, attraverso le letture “sterminate” che condusse nel periodo della sua adesione al manicheismo, specialmente nei primi tempi, i quali coincidono con la sua preparazione culturale all'attività di *magister* nelle discipline liberali, raggiunte la convinzione che determinate teorie astronomiche proposte dalla scienza accreditata a lui contemporanea erano più logiche e meglio intellettivamente credibili, specialmente da parte di un uomo di cultura, come lui si avviava ad essere, rispetto a quelle proposte dai manichei. I quali avevano una visione del tutto dualista del sistema dell'universo, che prevedeva, astri positivi e “buoni”, come il sole”, contrapposti ad astri completamente negativi, “cattivi” e malvagi, come la luna. Agostino, in un primo tempo era stato abbagliato dalla stretta necessità e logicità di un sistema simile, il quale consentiva di dividere tutto quanto il mondo allora conosciuto astronomicamente in influenze positive e negative su tutte le cose, sia celesti che terrene.

Non stiamo ad entrare nei mille particolari di una simile visione manichea dell'universo, per conoscere la quale basterà riferirsi ad un buon manuale sulla dottrina di tale religione, come, ad esempio, quello del Decret, del Tardieu o della Scopello<sup>68</sup>. A noi interessa principalmente il fatto

che Agostino dice che, a quell'età, «multa philosophorum legeram, memoria eque mandata retinebam [...]»

Quali sono questi scritti di "filosofi", cioè di scienziati in generale (perché è così che va intesa l'espressione in questo periodo storico) i quali hanno avuto il merito, diciamo noi, di aprire la mente scientifica del nostro studioso? In quel periodo storico erano parecchi i manuali disponibili in tale direzione, come dice bene il Solignac, in uno storico articolo sulle dossografie e sui manuali letti da Agostino a quell'epoca<sup>69</sup>. Si va dai lavori enciclopedici di un certo Favorino, ai *Fenomeni* di Arato, tradotti da Cicerone in latino; *Fenomeni* che, per di più, sono in poesia, e quindi facili da mandare a memoria, ovviamente. Ma quel che a noi interessa soprattutto rilevare al loro proposito è che tutti o quasi questi manuali od enciclopedie riprendevano le concezioni cosmologiche tolemaiche allora maggioritarie. Vale a dire illustravano la visione "geocentrica" dell'universo, che risaliva, nei suoi elementi fondamentali alle teorie di Eudosso di Cnido o di altri che discorrevano di eccentrici e di epicicli, che erano gli astronomi più importanti del periodo aristotelico ed alle cui concezioni, come sappiamo, si rifà anche Aristotele<sup>70</sup>.

Ora, da qui a pensare, come in effetti molto probabilmente accadde, che la visione aristotelica del mondo e del cosmo fosse conosciuta anche da Agostino, il passo è breve. Apuleio riprende le concezioni aristoteliche del mondo, visto come divino nella sua parte celeste e superiore,

---

<sup>68</sup> Sugli studi manichei i riferimenti sarebbero infiniti. Tra i molti, si vedano DECRET 1974; SCOPELLO 1991; TARDIEU 1998; GNOLI 2003-2008.

<sup>69</sup> Cfr. SOLIGNAC 1958.

<sup>70</sup> Sull'astronomia antica basterà ricordare, per lo meno, il classico, ma ancora utile, BOUCHÉ-LECLERCQ 1899; ma si veda anche BOLL-BEZOLD-GUNDEL 1979.

mentre nella sua parte inferiore e corruttibile è soggetto a disfacimento e ricostituzioni varie, delle quali più dettagliatamente Aristotele parla nella *Meteorologia*, che probabilmente Apuleio conosce. La concezione di un mondo divino ben si concilia con la visione teologica della realtà che Agostino, in quel periodo storico, specialmente ammirava, anche per influsso del pensiero manicheo. In Apuleio/Aristotele un mondo divino, quello degli astri, di materia eterna ed incorruttibile, segnava il destino dell'universo, descrivendone gli equinozi e i solstizi, e dimostrava, in tal modo, di prendersi cura di ogni essere, anche del mondo inferiore, mantenendolo in vita e fornendo ad esso un riferimento certo e inequivocabile<sup>71</sup>. Si trattava di una visione del mondo e delle cose più razionale ed omogenea di quella dualista e mitologica proposta dal pensiero teologico manicheo.

E, per di più, vi sono prove storico dottrinali inequivocabili in questa direzione, come subito vedremo. Infatti, Agostino stesso dice di avere letto uno scritto di Apuleio, suo conterraneo, il *De mundo*, appunto, e dimostra di averlo apprezzato. Tanto che, nel *De civitate Dei*, quando deve riassumere alcune catastrofi fisiche, che affliggono ed hanno afflitto l'umanità sin dai tempi lontanissimi, ne cita un ampio passo<sup>72</sup>. È vero che

---

<sup>71</sup> Sul *De mundo* di Apuleio, sul *Trattato sul cosmo* di Aristotele del quale lo scritto di Apuleio è una rielaborazione si vedano, per lo meno, APULEIO 1991 e REALE-BOS 1995. Sulla *Meteorologia* di Aristotele si veda PEPE 2003.

<sup>72</sup> Cfr. AGOSTINO 1978, *De civ. Dei*, IV, 2, pp. 251-252: «Quid, si commemorare voluissem et exaggerare illa mala, quae non sibi invicem homines faciunt, sicut sunt vastationes eversionesque bellantium, sed ex ipsius mundi elementis terrenis accidunt rebus (quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libello quem De mundo scripsit, terrena omnia dicens mutationes, conversiones et interitus habere; namque immodicis tremoribus terrarum, ut verbis eius utar, dissiluisse humum et interceptas urbes cum populis dicit; abruptis etiam imbribus prolutas totas esse regiones; illas etiam, quae prius fuerant

colui che diverrà la gloria di Ippona pensava che quest'opera fosse invece di Aristotele stesso. Ma non era il solo. Anzi, per noi questa convinzione agostiniana, in linea con la convinzione del tempo, torna a deporre a favore del fatto che la fama sulla fondatezza dottrinale dei dati in essa contenuti, che sono dati, in parte, aristotelici, fosse ben consolidata nell'ambiente culturale cartaginese, dove pure Apuleio aveva scritto ed aveva lasciato una eredità indimenticabile e indimenticata.

Dunque, cosa dice Agostino in questo brano cosmologico, che presumibilmente possiamo pensare appartenesse al bagaglio culturale di Agostino? Dice che il mondo ha subito nel corso dei tempi profonde trasformazioni, attraverso terremoti, nubifragi, fulmini, incendi, attività sismiche, movimenti tellurici vari, tra cui le eruzioni vulcaniche dell'Etna. Ora, noi sappiamo che qui parla Apuleio, ma evidentemente riferisce il contenuto di passi della *Meteorologia* di Aristotele, dove lo Stagirita riferisce in particolare di questi fenomeni. Ma per noi tant'è: un autore vale l'altro, come per Agostino. Non possiamo dimenticare però che Apuleio scrisse anche un *De astronomia*, oggi perduto<sup>73</sup>, e che forse Agostino non poté non conoscere, data la sua padronanza degli scritti apuleiani.

Anche il libro VI, oggi perduto, delle *Discipline* di Varrone parlava ampiamente di problemi astronomici, secondo un'ottica tolemaica. Lo sappiamo attraverso i riferimenti contenuti nel libro VIII del *De nuptiis* di Mar-

---

continentes, hospitibus atque advenis fluctibus insulatas aliasque desidia maris pedestri accessu pervias factas; ventis ac procellis eversas esse civitates; incendia de nubibus emicasse, quibus Orientis regiones conflagratae perierunt, et in Occidentis plagis scaturigines quasdam ac proluviones easdem strages dedisse; sic ex Aetnae verticibus quondam effusis crateribus divino incendio per declivia, torrentis vice flammaram flumina cucurrisse)».

<sup>73</sup> Opera ricordata da Giovanni Lido. Cfr. *De mensibus*, 4, 73; *De ostensis*, 3, 4, 7, 10, 44, 54.

ziano Capella e quelli contenuti nel libro II della *Naturalis historia* di Plinio, oltre che nel poema astronomico di Manilio<sup>74</sup>.

Già che siamo sull'argomento astronomia non possiamo neppure dimenticare l'apporto di Cicerone a questa problematica, il quale si può ritrovare, specialmente nel *Somnium Scipionis*, che è il famoso libro VI della sua *Repubblica*, come sappiamo, perduto e poi ritrovato da Angelo Mai, bibliotecario della biblioteca Vaticana e cardinale, nel 1500, proprio dietro un commento di Agostino al libro dei *Salmi*<sup>75</sup>.

Dunque, sulla costituzione dell'universo i testi degli scrittori più accreditati scientificamente erano abbastanza concordi nel ritenere che le idee tolemaiche e quindi anche aristoteliche fossero le più aderenti alla realtà delle cose. Che era quel che una mente desiderosa di un sapere certo e inconfutabile come quella dell'Agostino diciannove - ventinovenne andava cercando. Anche il nostro giovane Africano era desideroso di arrivare ad una conoscenza delle cose che fosse davvero esplicativa della realtà. Anche per lui valeva il motto: *sòthein ta phainòmena*, che aveva guidato tante menti desiderose di scienza e di sapere certo nel mondo antico. Questo sta a dimostrare un fatto che diverrà ed è ancora molto importante per una corretta interpretazione del pensiero in generale di Agostino: le sue convinzioni scientifiche, per così dire, non sono viste confliggenti con il suo mondo religioso, con le sue convinzioni religiose; anzi, le supportano e le completano. È vero che Agostino ventinovenne, in attesa di parlare con

---

<sup>74</sup> Cfr. su tutti questi autori i riferimenti che dà l'antico, ma sempre, per certi aspetti, attuale, ALFARIC 1918, 234-235 e note corrispondenti. Un lavoro complessivo sulle conoscenze scientifiche di Agostino è ancora da fare.

<sup>75</sup> Per ciò che concerne il *De re publica* di Cicerone è ancora utile il commento all'edizione critica dell'opera curato da CANCELLI 1979.

Fausto, di cui però aveva già letto i libri, contrappone la superbia dei sapienti, che sono gli scienziati, anche pagani, all'umiltà che deve caratterizzare la ricerca della verità scientifica da parte di un credente, sia di fede manichea o altro. Ma è altrettanto vero ed evidente dai testi che questo non ha nulla a che fare con il contenuto scientifico delle cose studiate ed imparate da Agostino dalla lettura degli scritti dei "filosofi" scienziati<sup>76</sup>. Ed è anche altrettanto vero che il nostro giovane Africano aveva capito l'importanza di un aspetto del metodo scientifico applicato ai cieli, all'astronomia: la previsione dei fenomeni celesti fatta "per tempo"; anzi «molti anni prima (*ante multos annos*)»<sup>77</sup> dei fenomeni stessi.

In conclusione, le conoscenze astronomiche allontanarono Agosti-

---

<sup>76</sup> Cfr., appunto, i capitoli III e IV del libro V delle *Confessioni*, dove, tra l'altro, si racconta della delusione avuta da Agostino circa la preparazione 'scientifica' del vescovo Manicheo.

<sup>77</sup> Cfr. AGOSTINO 1965, *Conf.*, V, 3, 4-6, pp. 116-120: «Mente sua enim quaerunt ista et ingenio, quod tu dedisti eis, et multa invenerunt et praenuntiaverunt ante multos annos, defectus luminarium solis et lunae, quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent, et non eos fefellit numerus. Et ita factum est, ut praenuntiaverunt, et scripserunt regulas indagatas, et leguntur hodie atque ex eis praenuntiatur, quo anno et quo mense anni et quo die mensis et qua hora diei et quota parte luminis sui defectura sit luna vel sol: et ita fiet, ut praenuntiatur. Et mirantur haec homines et stupent qui nesciunt ea, et exsultant atque extolluntur qui sciunt, et per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non vident (non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt) et invenientes, quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi, se ut serves quod fecisti, et quales se ipsi fecerant [Ps. 99,3] occidunt se tibi et trucidant exaltationes suas sicut volatilia et curiositates suas sicut pisces maris, quibus perambulant secretas semitas abyssi, et luxurias suas sicut pecora campi [Ps. 8,8-9], ut tu, Deus, ignis edax consumas [Deut. 4,24] mortuas curas eorum recreans eos immortaliter [...] Multa tamen ab eis ex ipsa creatura vera dicta retinebam, et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestations siderum et conferebam cum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitorum et aequinoctiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram. Ibi autem credere iubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diversum erat».

no dalla cosmologia manichea. Furono quelle che, per prime, crearono nella sua mente desiderosa di razionalità e di certezza incontrovertibile, un bagaglio intellettuale destinato, in linea di massima, a durare per sempre. Non solo. Ma, dietro queste, si fecero strada anche le concezioni astrologiche. E qui Agostino, che per alcuni anni della sua permanenza nella dottrina manichea le aveva studiate, ammette, alla fine di aver sbagliato bersaglio. Cioè: la scienza, se così la possiamo chiamare, astrologica, dovrebbe anch'essa mettere l'indovino, o il mante nella condizione di anticipare gli eventi, di prevederli. Ecco perché Agostino riteneva utile lo studio dei segni e dei fenomeni anticipatori dei caratteri umani. Ma, ben presto, egli si accorse che le previsioni astrologiche nascondevano un "necessitarismo" di fondo nel prevedere, il quale si rivelava insostenibile se applicato agli esseri umani, dotati di libertà e di autodeterminazione. Ma, soprattutto, Agostino aveva capito che previsioni simili, anzi identiche, potevano applicarsi ad individui del tutto differenti per ceto sociale e per nascita, dando luogo ad individui del tutto dissimili fra loro. Classico il caso del figlio del padrone e del servo. Entrambi concepiti nello stesso istante e quindi soggetti al medesimo oroscopo; ma destinati ad una vita da padrone, il primo e da servo, il secondo<sup>78</sup>.

A proposito dell'astrologia Agostino si accorse, allora, che non si trattava di una scienza vera e propria, nel senso logico e incontrovertibile del termine. Ma che si trattava di una pseudoscienza, di un'opinione camuffata da scienza. E quindi ebbe a rendersi conto che non tutte le ricerche,

---

<sup>78</sup> Sull'astrologia si veda *Conf.*, IV, 3, 5-6. Sul caso dei due figli di classi sociali differenti concepiti nello stesso istante e sotto la stessa costellazione, si veda, ad esempio, *Conf.*, VII, 6, 8-10.

sebbene condotte in buona fede e con il più umile degli interessi, possono andare a buon fine. Solo le teorie e le convinzioni, frutto di indagini logico - sperimentali, tali da non sollevare dubbi od opposizioni razionali di sorta, da parte di chicchessia, possono dirsi ed essere dichiarate veramente scientifiche. E il dubbioso deve però essere in grado di “provare”, sempre, o logicamente o sperimentalmente, o in entrambe le maniere associate, quel che sostiene. Tutto ciò Agostino lo capisce ben presto, vale a dire negli anni studiosi della sua vita di studente universitario, per così dire, a Cartagine e di maestro nelle discipline liberali e altro, sempre in Africa, prima di emigrare altrove, a Roma e a Milano, dove, secondo lui, la provvidenza lo stava guidando.

## **9. Conclusione**

Che dire in conclusione? Molto in breve, possiamo dire che Aristotele e la sua dottrina, anche attraverso i suoi intermediari, nel IV secolo, erano più presenti di quanto solitamente si ritiene. E lo erano, sia attraverso gli scritti e gli insegnamenti di logica, sia anche attraverso alcuni suoi contributi di metafisica, di fisica, di meteorologia e di morale.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINO 1956, *Conf.* = AGOSTINO, *Sant'Agostino. Confessioni*, a cura di CARLO VITALI, Milano, BUR.

AGOSTINO 1965, *Conf.* = AGOSTINO, *Opera Omnia*, Parte I: Libri - Opere autobiografiche, vol. 1 (*Le confessioni*), testo latino dell'edizione di MARTIN SKUTELLA riveduto da MICHELE PELLEGRINO; introduzione, traduzione, note e indici a cura di CARLO CARENA, Roma, Città Nuova.

AGOSTINO 1970, *Contra Acad.* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, Parte I: Libri - Opere filosofico-dottomatiche, vol. 3/1 (*Dialoghi I: Controversia accademica - Felicità - Ordine - Soliloqui - Immortalità dell'anima*), introduzione, traduzione, note e indici di DOMENICO GENTILI, Città Nuova.

AGOSTINO 1978, *De civ. Dei* = AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino*, Parte I: Libri - Opere filosofico-dottomatiche, vol. 5/1 (*La Città di Dio III: libri 1-10*), introduzione di AGOSTINO TRAPÈ - R. RUSSELL - SERGIO COTTA; traduzione e note di DOMENICO GENTILI, Città Nuova.

ALFARIC 1918 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustine. I : Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, Emile Nourry.

APULEIO 1991 = APULEIO, *De mundo*, a cura di M.G. Bajoni, Roma, Edizione Studio Tesi.

ARISTOTELE 1993 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani

ARISTOTELE 1999 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. NATALI, Roma-Bari, Laterza.

ARISTOTELE 2000 = ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, BUR.

BERTI 1993 = ENRICO BERTI, *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium.

BERTI 2007 = ENRICO BERTI, *Guida ad Aristotele*, Roma-Bari, Laterza

BERTI 2009 = ENRICO BERTI, *Invito alla lettura di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.

BERTIER 1978 = JANINE BERTIER, *Nicomaque de Gérase. Introduction à l'Aritmétique*, Paris, Vrin.

BIBBIA 1982 = *Bibbia concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Milano, Mondadori.

BODNAR - FORTENBAUG 2002 = ISTVAN BODNAR - WILLIAM W. FORTENBAUG (eds), *Eudemus of Rhodes*, Transactions Publishers, New Brunswick.

BOLL-BEZOLD-GUNDEL 1979 = FRANZ BOLL, CARL BEZOLD, WILHELM GUNDEL, *Storia dell'astrologia*, trad. it. di BRUNO MAFFI, Bari, Laterza (ed. or. *Sternnglaube und Sterndeutung die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig, Teubner, 1918).

BOUCHÉ-LECLERCQ 1899 = AUGUSTE BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris Leroux.

BROWN 1967 = PETER BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography*, Los Angeles, University of California Press (trad. it. di GIGLIOLA FRAGNITO, *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi, 1967).

BYWATER 1869 = INGRAM BYWATER, «On a Lost Dialogue of Aristotle», *Journal of Philology* 2 (1869), 55-69.

CANCELLI 1979 = FILIPPO CANCELLI (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Lo Stato*, Milano, Mondadori.

CATÀ 2004 = CESARE CATÀ, *Poter pensare il tempo a partire da uno spazio. Il concetto di tempo nella filosofia romana*, in SANDRO POLCI (a cura di), *La riflessione sulla temporalità nella filosofia di Roma antica*, Roma, 135-176.

CATAPANO 2001 = GIOVANNI CATAPANO, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Roma, Augustinianum.

CATAPANO 2005 = GIOVANNI CATAPANO, *Agostino. Contro gli Accademici*, Milano, Bompiani.

CICERONE 1962, *Hort.* = MARCI TULLII CICERONIS *Hortensius*, a cura di ALBERTO GRILLI, Milano, istituto editoriale cisalpino (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 5).

CUTINO 1998 = MICHELE CUTINO, «Filosofia tripartita e trinità cristiana nei dialoghi di agostino», *Revue des études Augustiniennes et Patristiques* 44(1998), 77-100.

DE CAPITANI 2012 = FRANCO DE CAPITANI, *Il tema filosofico del linguaggio nel giovane Agostino*, in FABRIZIO AMERINI, RITA MESSORI (a cura di), *Sulle origini del linguaggio. Immaginazione, espressione, simbolo*, Pisa, ETS, 34-57.

DECRET 1974 = FRANÇOIS DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, Seuil.

DIOGENE 2005 = DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Testo greco a fronte, a cura di G. REALE con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano, Bompiani.

DÜRING 1957 = INGEMAR DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, 4 voll., Goteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag (Studia Graeca

et Latina Gothoburgensia, V).

DÜRING 1966 = INGEMAR DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Karl Winters - Universitätsverlag (trad. it. P. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1976).

DU ROY 1966 = OLIVIER DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes.

FITZGERALD 2007 = ALLAN D. FITZGERALD, JOHN C. CAVADINI, MARIANNE DJUTH, JAMES J. O'DONNELL, FREDERICK VAN FLETEREN (eds.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di LUIGI ALICI e ANTONIO PIERETTI, Roma, Città Nuova (ed. or. *Augustine through the Ages. An Encyclopaedia*, Michigan-Cambridge, Grand Rapids, 1999).

GIANNANTONI 1983-1985 = GABRIELE GIANNANTONI, *Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*, in GABRIELE GIANNANTONI, *Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo, vol. II, V A - V N.

GNOLI 2003-2008 = GHERARDO GNOLI, *Il Manicheismo*, 3 voll., Milano, Valla-Mondadori.

HADOT 1971 = PIERRE HADOT, *Marius Victorinus : recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études Augustiniennes.

HADOT 2005 = PIERRE HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi (ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antiques*, Paris, Albin Michel).

HAGENDAHL 1968 = HARALD HAGENDHAL, *Augustine and the Latin Classics*, Stockholm, Almqvist and Wiksell.

HOLTE 1962 = RAGNAR HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustine et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes.

JAEGER 1923 = WERNER W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidemann (trad. it. di GUIDO CALOGERO, *Aristotele*, Firenze, La Nuova Italia, 1934).

LESZL 1975 = WALTER LESZL, *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Firenze, Olschki.

LEVI 2008 = ADOLFO LEVI, *Storia della filosofia romana*, Roma, Victrix.

MADEC 1974 = GOULVEN MADEC, *Sant Ambroise et la philosophie*, Paris, Études Augustiniennes.

MADEC 2002 = GOULVEN MADEC, *La patrie et la vie. Christ dans la vie et dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes (trad it. di

GAETANO LETTIERI, STEFANO LEONI, *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, Torino, Borla, 2006).

MANDOUZE 1968 = ANDRÉ MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes.

MARROU 1949 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard (trad. it. di MIMMI CASSOLA, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, Jaca Book, 1968).

MORAUX 1973-1984 = PAUL MORAUX, *De Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, 2 voll., Berlin-New York, de Gruyter (trad. it. di STEFANO TOGNOLI - VINCENZO CICERO, *L'Aristotelismo presso i greci*, 3 voll., Milano, Vita e Pensiero, 2000).

NARDUCCI 2009 = EMANUELE NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari, Laterza.

O' MEARA 1956 = DOMINIC J.O'MEARA, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to His Conversion*, London-New York-Toronto, Longmans Green.

PASQUALI 1967 = GIORGIO PASQUALI, *Le lettere di Platone*, Firenze, Sansoni.

PEPE 2003 = LUCIO PEPE, *Aristotele. Meteorologia*, Milano, Bompiani.

PESCE 1957 = DOMENICO PESCE, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone, Cicerone, S. Agostino)*, Firenze, Sansoni.

PLOTINO 1996 *Enn.* = PLOTINO, *Enneadi*, a cura di GIUSEPPE FAGGIN, Milano, Rusconi.

PLOTINO 2002 *Enn.* = PLOTINO, *Enneadi*, a cura di ROBERTO RADICE, Milano, Mondadori.

RAHLFS 1935 = ALFRED RAHLFS (hrsg.), *Septuaginta id est vetus testamentum Graece iuxta 70. interpretes*, Stuttgart, Deutsche Biblergesellschaft;

REALE 2000 = GIOVANNI REALE, *Introduzione a Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.

REALE-BOS 1995 = GIOVANNI REALE, ABRAHAM P. BOS, *Il trattato sul cosmo per Alessandro*, Milano, Vita e Pensiero.

ROSS 1923 = WILLIAM D. ROSS, *Aristotle*, Oxford, Clarendon Press (trad. it. di ALTIERO SPINELLI, *Aristotele*, Milano, Feltrinelli, 1976).

ROSS 1955 = WILLIAM D. ROSS, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford, Clarendon Press.

SCOPELLO 1991 = MADELAINE SCOPELLO, *Les Gnostiques*, Paris, Cerf.

SOLIGNAC 1958 = AIMÉ SOLIGNAC, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin», *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 1 (1958), 113-148.

STEAD 1986-1994 = CHRISTOPHER G. STEAD, *Aristoteles*, in CORNELIUS MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. I, Basel, Schwabe, coll. 445-448.

TARDIEU 1998 = MICHEL TARDIEU, *Il Manicheismo*, trad. it. GIULIA SFAMENI GASPARRO, Cosenza, Giordano (ed. or. *Le Manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France 1981).

TESTARD 1958 = MAURICE TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 voll., Paris, Etudes Augustiniennes.

TKACZ 2007 = MICHAEL W. TKACZ, *Aristotle, AugustinÈs Knowledge of*, in FITZGERALD 2007, 58-59 (trad. it., 232-233).

WEHRLI 1969 = FRITZ WEHRLI. (a cura di), *Die Schule des Aristoteles. Eudemus von Rhodos. Texte und Kommentar*, Basel, Schwabe & Co.