

AGOSTINO D'IPPONA

DE IMMORTALITATE ANIMAE  

---

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Testo latino a fronte

Introduzione, Traduzione, Note e Appendice di  
GIUSEPPE BALIDO



«Vi farò pescatori di uomini» Mt 13,19

EDITRICE DOMINICANA ITALIANA s.r.l. - NAPOLI

*Proprietà letteraria riservata.*

I diritti di traduzione in qualsiasi forma, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo, della presente opera sono riservati alla Editrice Domenicana Italiana s.r.l., come per legge, per tutti i paesi.

Il catalogo EDI è disponibile sul sito internet ed è scaricabile gratuitamente.

Per il testo latino:

© «Nuova Biblioteca Agostiniana» - Città Nuova Editrice  
SANT'AGOSTINO, *Opera Omnia*. Dialoghi III/1,  
Città Nuova, Roma 1970.

© 2010 by Editrice Domenicana Italiana s.r.l.  
Via G. Marotta, 12 — 80133 Napoli  
Tel. 081.5526670 — Fax 081.4109563

[www.edi.na.it](http://www.edi.na.it)  
[info@edi.na.it](mailto:info@edi.na.it)

ISBN 978-88-89094-60-0

Finito di stampare nel Febbraio 2010  
da Cecom - Bracigliano (Sa)

A  
Salvatore D'Elia  
*in memoriam*



## PRESENTAZIONE

L'interessamento di Giuseppe Balido agli scritti e al pensiero di sant'Agostino è di lunga data, risale almeno a una ventina di anni fa. Frutto di questo prolungato interesse erano stati finora numerosi articoli, raccolti in due volumi, pubblicati uno nel 1998 con il titolo: *Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani* (nella serie *Studia Ephemeridis Augustinianum*, n. 63, Institutum Patristicum Augustinianum - Roma) e l'altro nel 2005 con il titolo: *Sentieri Agostiniani. Frammenti di ricerche filosofiche* (Editrice Domenicana Italiana - Napoli); nel 2003, per la Piccola Biblioteca Agostiniana, n. 37 (Città Nuova Editrice - Roma), Balido ha curato il volume: SANT'AGOSTINO, *La felicità*, con introduzione, traduzione e note. A questi lavori se ne aggiunge ora un altro, totalmente dedicato a uno scritto filosofico: il *De immortalitate animae*, opera del tutto singolare, che richiede molta fatica a chi vuole capirla, tradurla e spiegarla. Il lavoro è caratterizzato da una introduzione, traduzione italiana con il testo latino a fronte e un numero considerevole di note a piè di pagina.

Lo stesso G. Balido parla di «notevoli difficoltà interpretative, non solo dal punto di vista filologico (si pensi alla questione delle fonti attraverso le quali gli studiosi risalgono alle influenze dottrinali che il trattato evidenzia) ma soprattutto per il serrato susseguirsi di procedimenti logico-deduttivi la cui intelligibilità rappresenta forse l'aspetto più arduo da affrontare». Infatti il *De immortalitate animae* è un'opera assolutamente *sui generis*, che Agostino aveva concepito come un semplice *commonitorium*, cioè un promemoria, che doveva servirgli al completamento dei *Soliloquia*, ma che non aveva alcuna intenzione di pubblicare nello stato in cui è giunto a noi. Sulle difficoltà di lettura che presentano questi appunti, lo stesso vescovo d'Ippona, nelle *Retractiones*, ha fatto una curiosa e un po' paradossale confessione:

«Per il procedere contorto delle argomentazioni e per l'estrema concisione è così oscuro, che è anche per me molto faticoso concentrarmi nella sua lettura, e a malapena riesco a comprenderlo» (*Retr.* I,5,1).

Tuttavia, proprio queste difficoltà, che per altri potevano costituire un motivo sufficiente per non occuparsene, per Balido hanno rappresentato una sfida da raccogliere. Egli infatti scrive: «Non è certamente un'operazione sterile affrontarne la lettura e l'approfondimento, visto l'apparato tecnico che sorregge l'impianto discorsivo dell'Ipponense, un filosofo in grado di dominare la logica stoico-aristotelica del suo tempo, utilizzata in ragionamenti che, spesso, non siamo in grado di chiarire completamente negli sviluppi interni più complessi, neppure con l'ausilio dei moderni strumenti della logica simbolica». Alla luce di tale dichiarazione risulta abbastanza evidente, mi sembra, come siano proprio le strutture logico-formali e le analisi linguistiche al centro degli interessi di Balido e del suo studio. Senza dubbio questo rappresenta l'aspetto più originale e nuovo del lavoro, che, però, richiede al lettore una certa conoscenza della moderna logica formale; molto opportunamente, perciò, in *Appendice*, lo studioso fornisce gli elementi di logica simbolica che consentono al lettore una più agevole comprensione dei passaggi argomentativi, particolarmente complessi, proposti da sant'Agostino.

Ad ogni modo non si può dire che il lavoro proposto si limiti ad interessi logico-formali, giacché i contenuti di pensiero non sono affatto trascurati, anzi proprio ad essi è rivolta l'attenzione maggiore sia nella *Introduzione* che nelle note. In questo senso, tutte le serrate e difficili argomentazioni del testo vengono districate in modo tale che anche i lettori meno introdotti in una prospettiva filosofica particolareggiata possono coglierne il senso e apprezzarne il valore.

Balido si mostra attento a sottolineare i punti dottrinali in cui il pensiero agostiniano si allontana deliberatamente da quello platonico, perché inconciliabile con la fede cristiana, quali la preesistenza delle anime e l'anima del mondo. Egli spinge più sullo

sfondo, invece, il problema delle fonti filosofiche che hanno ispirato lo scritto agostiniano; questione che in una visione di collegamento globale dei *Dialoghi* avrebbe ulteriormente rafforzato la valutazione intorno all'originalità dell'opera studiata, giudicata da alcuni fortemente ispirata dalle *Enneadi* di Plotino e da altri considerata quasi solo una parafrasi di un perduto trattato porfiriano; ma ci rendiamo conto che l'operazione sarebbe risultata non in linea con gli obiettivi fissati da Balido e l'osservazione, pertanto, non intacca minimamente il valore del suo importante e meritevole lavoro in cui ha profuso copiosamente la sua passione e le sue doti di intelligenza e di scienza.

NELLO CIPRIANI

*Institutum Patristicum Augustinianum* – Roma



## PREFAZIONE

Di ogni filosofo possono farsi tante letture: la filologica, la filosofica con interessi teoretici, quella storico-genetica, quella storico-critica, e così via. Manca a tutt'oggi una lettura logico-formale del *De immortalitate animae*, l'opera indubbiamente più difficile del *corpus augustinianum* a parere dello stesso Ipponense<sup>1</sup>. Giuseppe Balido, che ha già studiato sant'Agostino sia sotto il profilo logico-analitico sia sotto quello logico-formale, ha cercato di ovviare alla carenza ora evidenziata con la presente indagine.

Dal momento che la logica contemporanea è lo sviluppo rigoroso della logica stoica e di quella aristotelica, oltre che di quella medioevale, cui si sono aggiunti nuovi, interessanti e complessi capitoli; e poiché Agostino è un profondo conoscitore sia della logica stoica sia di quella aristotelica, il Balido si è servito – analogamente a quanto fanno J. Łukasiewicz, J. M. Bocheński, B. Mates, M. Frede, G. Schenk nelle loro ricerche di storia della logica – del formalismo logico contemporaneo per analizzare il testo dell'Ipponense, col duplice fine di chiarire il senso del discorso agostiniano e di controllarne il rigore. Non si dimentichi che l'Ipponense era a conoscenza non solo delle tecniche sia pure non simbolizzate degli stoici, ma anche dei loro metateoremi, come si può vedere in maniera inequivocabile dal *De doctrina christiana* (II,31,48 - 35,53).

Sant'Agostino, come i geni di sempre, non si limita ad utilizzare i ritrovati della logica del suo tempo, ma fa uso di inferenze complesse non riducibili a quelle della logica del Tardo Antico, anzi non riducibili neppure a quelle della scaltrita logica dei giorni nostri. Questa resta, nella sua struttura portante, una logica estensionale. In quanto tale è una condizione necessaria

---

<sup>1</sup> Cf. *Retr.* I,5,1.

ma non sufficiente per analizzare argomenti complessi relativi a livelli linguistici che superano le barriere della logica del primo e del secondo ordine.

Di questi limiti si sono accorti logici matematici di prim'ordine come Jon Barwise – curatore della più importante opera miscelanea, anche se datata, della teoria dei modelli, degli insiemi, della ricorsività e della dimostrazione<sup>2</sup> – il quale asserisce testualmente che molti logici sono diventati scettici “that first-order logic, or any other formal language, is part of any *theory* of human language”<sup>3</sup>.

Né le cose vanno meglio con la logica del secondo ordine. Ci sono stati logici di razza, come lo statunitense Nino Barnabas Cocchiarella, che hanno studiato alcuni di questi livelli ricorrendo alla logica di ordine superiore al primo<sup>4</sup>. Si tratta di studi interessantissimi in quanto affrontano la relativa problematica dal punto di vista moderno. Tuttavia, a mio parere, non colgono l'angolo visuale antico. Quando Platone parla della virtù, come ad es. nel *Menone*, non si riferisce al predicato del secondo ordine “qualità virtuosa” e tanto meno alla sua quantificazione: “Per ogni qualità virtuosa”, “Per qualche qualità virtuosa”. L'Ateniese si riferisce alla “virtù in quanto virtù” ossia di quel singolo *éidos* per cui tutte le virtù sono virtù. Siffatto *éidos* sfugge alla logica matematica dei giorni nostri. L'angolo visuale antico, con buona pace di tutti i grandi logici dei giorni nostri, non è riducibile né alla logica del primo ordine né a quella del secondo.

Mi resi conto dei limiti della logica contemporanea quando m'imbattei nell'articolo pionieristico *A Formalization of a Segment of Part I of Spinoza's Ethics* di Alex Blum e Stanley Mali-

---

<sup>2</sup> J. BARWISE (ed.), *Handbook of Mathematical Logic*, Amsterdam - New York - Oxford, North-Holland, Amsterdam 1977.

<sup>3</sup> J. BARWISE, *Noun Phrases, Generalized Quantifiers and Anaphora*, in P. Gärdenfors (ed.), *Generalized Quantifiers. Linguistic and Logical Approaches*, Reidel, Dordrecht 1897, p. 3.

<sup>4</sup> N. B. COCCHIARELLA, *Logical Investigations of Predication Theory and the Problem of Universals*, Bibliopolis, Napoli 1986.

novich<sup>5</sup>. Tale studio, nonostante l'acume, le geniali intuizioni ed il rigore deduttivo degli Autori, aveva dei difetti. A. Blum e S. Malinovich o avevano dovuto forzare i testi, per farli rientrare nelle maglie della formalizzazione della logica del primo ordine, oppure erano stati costretti a tagliarli del tutto, quando questi presentavano difficoltà che non potevano essere affrontate con gli strumenti della logica contemporanea. Non erano riducibili alla logica del primo ordine espressioni come le seguenti: *'essentia'*, *'natura'*, *'cogitatio'*, *'extensio'*, *'substantia'*, *'conceptus'*, e così via<sup>6</sup>. Ma, dopo quello che si è detto sopra, si può osservare che siffatte espressioni non sono riducibili neppure alla logica del secondo ordine, e tanto meno ad una delle cosiddette logiche eterodosse<sup>7</sup>.

Il Balido, fino a quando si è limitato a fare la traduzione

---

<sup>5</sup> A. BLUM - S. MALINOVICH, *A Formalization of a Segment of Part I of Spinoza's Ethics*, in «Metalogicon» 6 (1993), pp. 1-14.

<sup>6</sup> M. MALATESTA, *On the Inconsistency of Spinoza's Metaphysics - An Essay of Analytic Philosophy on Blum's and Malinovich's Formalization and on Spinoza's Ethica ordine geometrico demonstrata*, in «Metalogicon» 6 (1993), pp. 15-121.

<sup>7</sup> Si chiamano logiche eterodosse sia le logiche che rifiutano almeno uno dei requisiti della logica classica (bivalenza, atemporalità, validità universale dei principi di identità, non contraddizione e terzo escluso, ecc.), sia le logiche che prendono in considerazione le modalità. Indicando con *p* un enunciato in generale, con *a* una costante individuale, con *A*, *B*, ... possibili comportamenti, possiamo distinguere vari tipi di modalità: *modalità aletiche*, come: "è necessario che *p*", "è possibile che *p*"; *modalità doxastiche*, come: "*a* crede che *p*", "*a* ritiene che *p*"; *modalità epistemiche*, come: "*a* sa che *p*"; *modalità bulomatiche*, come: "*a* spera che *p*", "*a* teme che *p*", "*a* desidera che *p*"; *modalità valutative*, come: "è cosa buona che *p*", "è cosa cattiva che *p*"; *modalità deontiche*, come: "è obbligatorio *A*", "è vietato *B*". Ora le logiche eterodosse o restano estensionali – come le logiche polivalenti, la logica intuizionistica, la logica della rilevanza, la logica fuzzy e così via – oppure sono intensionali (con la *s* e non con la *z*) in quanto prendono in considerazione le modalità. In entrambi i casi non sono adeguate a trattare i concetti fondamentali della metafisica classica soprattutto se questi sono, dal punto di vista grammaticale, termini astratti.

simbolica di quei passi trascrivibili nel calcolo enunciativo ed in quello della logica dei predicati  $n$ -argomentali ( $n \geq 1$ ), ossia di quei calcoli che trovano la loro remota origine rispettivamente nelle fonti stoiche ed in quelle neoplatoniche nate dalla *contaminatio* con l'aristotelismo, è andato sul sicuro; quando poi si è trovato di fronte a difficoltà, che non rientrano nel letto di Procuste della logica dei tempi nostri, è stato costretto a forzare i testi, simbolizzando ad es. 'anima' con la costante individuale 'a', 'vita' con la costante individuale 'v' e così via. Intelligentemente però ha fatto precedere alla trascrizione simbolica quella informale. In tal modo, un'analisi linguistica o un'inferenza conservano il loro *status* originario indipendentemente da quella trascrizione simbolica. Bisogna soltanto avere l'umiltà di riconoscere che vi sono problemi rilevanti sotto il profilo logico, per lo studio dei quali non disponiamo ancora di strumenti simbolici e, a maggior ragione, di algoritmi capaci di padroneggiarli.

Il prof. Balido ha voluto che lo guidassi in questo studio e, in particolare, al controllo degli schemi inferenziali logico-simbolici. Resta il presente lavoro del Balido, per quanto io ne sappia, uno studio originale e pionieristico, come quello del Blum e del Malinovich, ma senza i difetti di quel lavoro, che per altri versi era geniale. Il prof. Balido, pur essendo autore di un bel manuale di logica<sup>8</sup>, ha voluto farmi l'omaggio di estrapolare il materiale dell'*Appendice* da due miei volumi ormai esauriti nonché da alcuni miei lavori in inglese, e pertanto difficilmente reperibili, mettendo così il lettore in condizione di beneficiare di studi ormai introvabili. Della delicatezza del suo pensiero lo ringrazio pubblicamente di cuore.

MICHELE MALATESTA

---

<sup>8</sup> G. BALIDO, *Elementi di logica e metodo*, EdiSES, Napoli 2006.

## PREMESSA

Da quanto mi risulta, prima del presente lavoro, erano state prodotte in lingua italiana soltanto due traduzioni del *De immortalitate animae* di sant'Agostino: la prima, di Domenico Gentili, pubblicata da Città Nuova, nel 1976 per la «Nuova Biblioteca Agostiniana»; la seconda, di Giovanni Catapano, pubblicata da Bompiani, nel 2003.

L'esiguità di tale produzione, a fronte di innumerevoli studi sviluppati sull'argomento, mi ha spinto a riprendere una mia precedente ricerca, iniziata diversi anni fa, nel momento in cui, attento agli insegnamenti del Prof. Salvatore D'Elia (Docente di Letteratura latina) e del Prof. Michele Malatesta (Docente di Logica), ambedue dell'Università degli Studi di Napoli, ora, Federico II, si accendeva il mio interesse per il pensiero del vescovo d'Ipbona.

Ai preziosi suggerimenti che da loro ho accolto, in momenti differenziati, si sono aggiunti quelli più recenti del Prof. Nello Cipriani, Docente di Retorica presso l'*Institutum Patristicum Augustinianum* di Roma, che mi ha fornito, con generosa disponibilità, fondamentali elementi concettuali per una nuova interpretazione delle fonti ispiratrici dell'opera di Agostino.

Il libro intende perseguire tre obiettivi:

a) offrire una traduzione quanto più possibile fedele al testo e in grado di non perdere la ricchezza del lessico filosofico, nel raggiungere le comprensibili necessità anche di chi si avvicina a quest'opera, suggestiva ma impegnativa, da una prospettiva non specialistica; a tal fine le numerose note che l'accompagnano intendono apportare una maggiore comprensione dei passaggi testuali, compresi quelli non particolarmente problematici;

b) richiamare l'attenzione sulle serrate dimostrazioni proposte da Agostino che, sottoposte alla verifica della moderna sim-

bolizzazione logico-formale, rivelano la grande competenza che l'Ipponense ha della logica-stoico-aristotelica, dimostrandosi fine ed intelligente precorritore di tecniche argomentative che hanno trovato ulteriore sviluppo e applicazione in epoche a noi più vicine; perciò, in *Appendice*, sono proposti gli elementi essenziali di “logica proposizionale” e di “logica dei predicati del primo ordine”, attraverso i quali il lettore può cogliere una maggiore intellegibilità degli schemi inferenziali utilizzati nelle note;

c) sebbene non sia la preoccupazione principale del libro, la questione delle fonti, che hanno potuto influenzare Agostino, viene ripresa anche se in modo non sistematico, vista l'ampia disponibilità di lavori rigorosi sull'importante tema (particolarmente efficace risulta lo studio di G. Catapano, *Sull'anima. L'immortalità dell'anima. La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003), e solo in quei punti che più marcatamente sembrano distanziare l'Ipponense dall'impianto dottrinale platonico-neoplatonico su cui, viceversa, insiste una diffusa storiografia che vede nel *De immortalitate animae* l'opera nella quale si riscontra con maggiore evidenza la contiguità di Agostino con la filosofia plotino-porfiriana.

La traduzione del *De immortalitate animae* è stata condotta sul testo latino – tratto dall'edizione Maurina (PL 32,1021-1034, ed. Migne) – citato secondo la «Nuova Biblioteca Agostiniana» III/1, Città Nuova, Roma 1970, pp. 508-547. Di tale edizione è stato riprodotto il puro testo, senza apparati critici.

#### *Ringraziamenti:*

Esprimo profonda gratitudine al Prof. Nello Cipriani per l'attenzione rivolta al mio lavoro con utili suggerimenti critici e per la benevola presentazione.

Ringrazio, con i sentimenti di una sincera amicizia, il Prof. Italo Sarcone, del quale ho accolto diverse indicazioni interpretative nella stesura della traduzione dal latino e usufruito della sua generosa disponibilità nella correzione delle bozze. Ringrazio,

infine, l'Editrice Domenicana Italiana che ha accolto e seguito il lavoro con particolare attenzione.

Grande e inestinguibile resta il mio debito di riconoscenza verso il Prof. Michele Malatesta che mi ha guidato e sostenuto, nella ricostruzione logico-formale delle argomentazioni di Agostino, con impagabile disponibilità.

GIUSEPPE BALIDO



## INTRODUZIONE

La dottrina dell'anima accompagna da sempre lo sviluppo del pensiero filosofico; nel mondo antico, in particolare, l'attenzione che le è stata rivolta ha raggiunto una tale intensità fino a rendere sovrapponibili gli interessi speculativi della ricerca filosofica con quelli di carattere mistico e religioso. Sono state le forme della vita spirituale greca, infatti, che hanno preparato la nascita della filosofia ed è nota l'incidenza dell'orfismo sulla costituzione della prima concezione dualistica di anima (elemento divino che esprime la dimensione più alta dell'uomo) e corpo (carcere e luogo di punizione dell'anima)<sup>1</sup>. Da qui una fitta intelaiatura di approfondimenti concettuali, intorno all'immortalità, all'eternità, all'infinito, al principio senza principio (*arché*), ha prodotto un sapere che ha fatto luce anche su problemi epistemologici e logici, affrontati col rigore sistematico del procedimento dimostrativo. Ai tentativi delle costruzioni teogoniche e cosmogoniche hanno fatto seguito, poi, temi esplorati con un metodo d'indagine teologica per dare risposte, con una maggiore incidenza critico-riflessiva, a complesse questioni di natura escatologica ed eudemonologica<sup>2</sup>.

### 1. Il tema dell'anima: dai filosofi della natura all'etica socratica

Eraclito (vive fra il VI e il V secolo a.C.), nel riprendere le credenze religiose del pensiero orfico, nella concezione dell'anima, operò un salto qualitativo considerevole rispetto ai suoi predecessori. Per il filosofo di Efeso, infatti, l'anima non è caratteriz-

---

<sup>1</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, I, Vita e Pensiero, Milano 1984, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 47-50.

zata da proprietà spazio-temporali e il suo protendersi all'infinito si distacca dalla limitatezza del finito che appartiene al mondo fisico<sup>3</sup>. Tuttavia, come è stato opportunamente sottolineato, Eraclito, pur ammettendo un'immortalità personale, non riuscì a conciliare questa sua posizione con una visione d'insieme, legata alla filosofia della natura (*physis*), in cui non c'è spazio per un'anima personale né per una realtà concepita come al di là<sup>4</sup>.

In tutto lo svolgersi del pensiero presocratico, comunque, non vi è uno spostamento significativo da posizioni che non sono in grado di salvare l'individualità dell'anima. Lo sforzo per produrlo resta un tentativo irrisolto, sia nei Pitagorici, che nell'affiancare l'anima-demone ai numeri finiranno con l'identificare l'anima con l'armonia degli elementi corporei, sia in Empedocle (484/481-424/421 a.C.) che pur introdusse nel suo naturalismo i caratteri mistici delle quattro radici (fuoco, acqua, terra ed aria)<sup>5</sup>. Né sulla scia del principio eleatico della permanenza dell'essere, Anassagora (nasce intorno al 500 a.C. e muore intorno al 428 a.C.) riuscì a cogliere le categorie di materia e spirito e del finalismo causale provvidenziale, avendo il suo *Nous* i limiti di un'intelligenza con presupposti naturalistici<sup>6</sup>. Per Democrito (nasce intorno al 460 a.C. e muore dopo alcuni lustri dalla morte di Socrate, avvenuta nel 399 a.C.), i fenomeni, determinati da una rigorosa necessità, non rientravano nella più vasta concezione teleologica. I due principi su cui si fondò il sistema atomistico (gli atomi e il movimento) non diedero risposte significative sull'uomo e sul senso della vita, pur facendo intravedere la presenza di un'Intelligenza esigenziale in grado di regolare il passaggio dal *Chaos* atomico al *Cosmos*<sup>7</sup>. L'anima, nella concezione del filosofo di Abdera, resta impigliata, perciò, in una concezione materia-

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 181.

listica, poiché, costituita di atomi, risulta della stessa natura di quel corpo a cui dà vita e movimento e sul quale non può vantare nessun primato ontologico, essendo obbligata a seguirne l'inevitabile corruzione<sup>8</sup>. Tra i fisici eclettici, Diogene di Apollonia identificò l'Intelligenza col principio di tutte le cose e, inverando le posizioni di Anassagora, si avvicinò ad una visione finalistica del Cosmo che successivamente segnerà il passaggio al pensiero teologico dei Greci<sup>9</sup>. Con i Sofisti, al centro della ricerca non vi è più l'interesse di conoscere il Cosmo, in quanto tale, ma vi è l'uomo. Prende forma, così, la figura del singolo individuo anche se l'*Homo mensura* di Protagora (491/481 a.C. - muore verso la fine del secolo) si muove su di un piano fenomenologico e relativistico condizionato dall'utile, e la sua anima si riduce ad un puro e semplice sentire e percepire<sup>10</sup>. L'esaltazione, poi, dell'inganno poetico da parte di Gorgia (485/480 a.C. - morì probabilmente centenario) spinge in primo piano un irrazionalismo strutturale che rifiuta l'esistenza dell'essere e della verità, i quali, non posti come fondamento ontologico dell'anima e del divino, precipitano nell'abisso del nichilismo<sup>11</sup>. Ma se i Sofisti smarrirono la strada della verità e dissolsero la sacralità del divino, furono le risorse interne del loro stesso movimento a trovare il modo per sfondare gli angusti orizzonti in cui si erano rinchiusi. Socrate (470/469 - 399 a.C.), infatti, spostò interamente tutti i suoi interessi dalla natura all'uomo, del quale giunse a definire l'essenza. Alla domanda che cosa è l'uomo, rispose: è la sua anima. Il filosofo parla dell'anima come io, come coscienza, come *psyché* e ammonisce: *non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima, cosicché ella diventi ottima e virtuosissima*<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 253-255.

<sup>12</sup> PLATONE, *Apologia di Socrate*, 30a-b, a cura di A. M. Ioppolo, Laterza, Roma- Bari 2003, p. 88.

Ma se la corrispondenza della *psyché* con la personalità intellettuale e morale ha carattere individuale e responsabilizza il singolo uomo, spronandolo ad una ricerca interiore che assume anche accenti di pura spiritualità religiosa, la nuova *areté* che allontana i vizi e l'ignoranza deve realizzare il suo scopo facendo leva solo su scienza e conoscenza. In questa prospettiva intellettuale è completamente assente la volontà legata alla drammatica esperienza del peccato e del male morale, a differenza di quella in cui il cristianesimo dimostrerà quanto la volontà sia fondamentale per determinare il valore morale dell'uomo<sup>13</sup>. Se da una parte Socrate respinge i richiami del mondo esterno (*enkráteia*) e conquista una libertà che esalta l'autonomia della virtù, in grado di condurre l'uomo alla felicità, dall'altra si affranca da qualsiasi altro legame di natura trascendente. Egli, perciò, non avverte la necessità di approfondire la questione sull'immortalità dell'anima e, pur incentrando il suo pensiero su un Dio che è attività ordinatrice e provvidenziale, lo disimpegna dal rapportarsi con il singolo uomo. La mancanza di categorie metafisiche limita, perciò, il filosofo ateniese, che non può esprimersi a livello ontologico sull'anima e deve parlare di Dio solo a livello intuitivo, proponendo motivazioni di carattere prevalentemente etico nella spiegazione delle sue opere<sup>14</sup>.

## 2. La spiritualità platonica

I limiti della spiegazione naturalistico-materialistica dei fenomeni psichici e cosmici, presenti nei tentativi speculativi dei filosofi fin qui richiamati, trovano un totale e profondo superamento nell'ipotesi spiritualistico-finalistica che caratterizza la dottrina platonica dell'anima. Alla base di tale concezione vi è non solo la conquista socratica dell'oggettività e universalità del

---

<sup>13</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, I, cit., p. 321.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 331.

pensiero, quindi del suo rapporto intrinseco alla verità ed al suo valore in sé<sup>15</sup>, ma vi è anche, e soprattutto, un processo ontologico che si connota come ascesi e ricerca di valori assoluti fondati sulla trascendenza. In tale prospettiva, Platone (428/427-347a.C.) conquista la dimensione dell'intelligibile e supera la concezione dell'Intelligenza quale l'aveva proposta Anassagora, riducendo così il sensibile al livello di mezzo e di strumento mediante cui si realizza la vera causa. Bisogna precisare, però, che il dualismo di fondo tra anima e corpo rimane, poiché l'anima deve adoperarsi a fuggire dal corpo per ritrovarsi spirito purificato in grado di riconoscere le cose immutabili ed eterne avendo una natura a loro affine. Si sostanzia, così, quell'immortalità dell'anima, suffragata da prove non del tutto esaustive<sup>16</sup>, che consente a Platone di pro

---

<sup>15</sup> Cf. G. PENATI, *L'anima*, La Scuola, Brescia 1982, p. 16.

<sup>16</sup> Nel *Fedone*, la dimostrazione dell'immortalità dell'anima si fonda sulla dottrina delle idee; la dottrina della anamnesi, pertanto, viene utilizzata per dimostrare la preesistenza delle anime e l'impossibilità delle stesse di acquisire conoscenze nel mondo sensibile, avendole apprese nel mondo dell'iperuranio. Ecco alcuni passaggi significativi dell'opera: «*Certamente, soggiunse Cebète: e anche, o Socrate, per quella dottrina, se è vera, di cui sei solito parlare così spesso, che ogni nostro apprendimento non è altro in realtà che reminiscenza; anche per questa dottrina si dovrà pur ammettere che noi sia appreso in un tempo anteriore quello di cui oggi ci ricordiamo*» (PLATONE, *Fedone*, 72e, a cura di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 74).

A sostegno della sua tesi, Platone sottolinea il fatto che nel mondo sensibile non si ha esperienza dell'*uguale in sé*, ma solo di oggetti a cui si può attribuire il predicato dell'uguale. Non avendolo trovato come oggetto, quindi, l'uguale deve essere un concetto avente esistenza autonoma e, perciò, appreso dall'anima prima che si incarnasse nel corpo: «*Vedi allora rispose Socrate, se la cosa sta così. C'è qualche cosa, è vero?, di cui noi affermiamo che è uguale: e non voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra o di altro simile; bensì di cosa che è di là e diversa da tutti questi uguali, dico l'eguale in sé [...]* E di dove l'abbiamo avuta questa conoscenza? Non l'abbiamo avuta da quegli uguali di cui si parlava ora o legni o pietre o altri oggetti qualunque, a vedere che sono uguali? Non siamo stati indotti da questi uguali a pensare a quell'uguale, che è pur diverso da questi? O non ti pare che sia diverso? Considera anche da questo punto. Pietre uguali e legni uguali non accade talvolta che sembrino,

cedere oltre il socratismo e l'orfismo con una sintesi che media le

---

*anche se gli stessi, a uno eguali e a un altro no? [...]. Dunque è necessario che noi si sia avuta già prima un'idea dell'eguale; prima cioè di quel tempo in cui, vedendo per la prima volta gli uguali, potremmo pensare che tutti questi uguali aspirano sì a essere come l'eguale, ma gli restano inferiori» (PLATONE, Fedone, 74a-75a, cit., pp. 78-80). Nella stessa opera, Platone espone per bocca di Socrate l'argomento ciclico o dei contrari. Tale argomento si basa sulla concezione secondo la quale nel divenire cosmico vi è un generarsi reciproco dei contrari per cui nell'alternarsi fra caldo e freddo, sonno e veglia, vita e morte e così via vi è un divenire ciclico, espressione di un movimento circolare che salda inizio e fine di un processo: «Vediamo, dunque, di considerare questo, se davvero sia necessario, per tutti gli esseri che hanno ciascuno il suo contrario, che non da altro ciascuno si generi se non da quello appunto che è il suo contrario. Così, per esempio, quando si generi qualche cosa di grande, non è necessario che si generi grande in séguito, da piccolo che era prima? [...]. E se si genera qualche cosa di piccolo, non si genererà piccolo dopo, da grande che era prima? [...]. E dunque, allo stesso modo, si generano dal forte il debole, dal lento il veloce [...]. Dunque, disse, ammettiamo noi come sufficientemente provato che tutti gli esseri si generano in questo modo, e cioè, rispettivamente, i contrari dai loro contrari?» (PLATONE, Fedone, 70e-71a, cit., pp. 70-71). Ma se l'anima preesiste al corpo, ciò assicura anche la sua immortalità? L'obiezione, sollevata dagli interlocutori di Socrate, spinge quest'ultimo a risolvere la questione dell'immortalità fondendo i due argomenti, quello della reminiscenza e quello dei contrari, e introducendo un terzo argomento, quello dell'affinità dell'anima. Si parla di un'affinità dell'anima ad una realtà immutabile e eterna e perciò opposta ad una pseudo realtà, sensibile e mutevole, facendo riferimento al concetto di entità semplice di cui sembra godere la natura dell'anima e a quello di entità composta che riguarda, invece, gli esseri sensibili formati da elementi: «Tu dici bene, o Simmia, aggiunse Cebète. Ed è chiaro che s'è dimostrata, dirò così, la metà soltanto di quello che bisognava, e cioè che la nostra anima esisteva prima che noi fossimo nati; ma, oltre a questo, c'è da mostrare che anche quando si è morti l'anima séguita a esistere non meno di quando non si era ancora nati, se la nostra dimostrazione vuol essere compiuta. Ebbene, o Simmia e Cebète, disse Socrate, è dimostrato fin d'ora anche questo: purché vogliate congiungere insieme il nostro presente argomento con l'altro sul quale già ci mettemmo d'accordo prima, e cioè che tutto ciò che è vivo si genera da ciò che è morto [...]. Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va là dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e, come di questi è congenere, così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi*

istanze razionalistiche con quelle mistiche<sup>17</sup>. I guadagni filosofici ottenuti da Platone restano, nella storia del pensiero occidentale, il punto di riferimento più significativo e stimolante per procedere oltre i limiti stessi della teoria platonica, nella quale assume un aspetto centrale la sacralità dell'anima<sup>18</sup>.

### 3. La posizione di Aristotele

L'anima per Aristotele (384/383-322 a.C.) è forma e atto (*entelécheia*) di un corpo fisico che ha vita in potenza<sup>19</sup>. La posizione aristotelica si distacca dal dualismo platonico e non considera più il corpo come carcere dell'anima. Lo stagirita media le istanze dei presocratici con i guadagni speculativi di Platone, poiché, pur pensando ad un'anima non disgiunta dal corpo, le assegna la funzione di principio intelligibile capace di strutturare

---

*in se medesima e le è possibile [...]. Ciò posto, quale dei due credi sia simile al divino e quale al mortale? Non pare a te che il divino per sua propria natura sia adatto a dirigere e a comandare, e il mortale a obbedire e a servire? [...]. Considera ora, disse, o Cebète, se da quanto s'è detto possiamo concludere questo, che al divino all'immortale all'intelligibile all'uniforme all'indissolubile, insomma a ciò che rimane sempre in se medesimo invariabilmente costante è somigliantissima l'anima; e, viceversa, all'umano al mortale al multiforme al sensibile al dissolubile, e insomma a ciò che non è mai in se medesimo costante, è somigliantissimo il corpo [...]. Ebbene dunque, se la cosa è così, dimmi, non è proprio del corpo dissolversi rapidamente, e dell'anima invece rimanere del tutto indissolubile o press'a poco? [...] se tale è l'anima, non se ne andrà ella a ciò che le è simile, cioè, dico, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove giunta potrà essere in realtà felice, libera ormai dal vagare e da stoltezze e paure e disordinate passioni, e insomma da tutti i mali umani; e veramente, come si dice degli iniziati, potrà trascorrere il rimanente tempo in compagnia degli dèi?» (PLATONE, *Fedone*, 77c - 81a, cit., pp. 85-94).*

<sup>17</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, II, Vita e Pensiero, Milano 1987<sup>5</sup>, p. 222.

<sup>18</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, II, cit., pp. 368-371.

<sup>19</sup> «Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza» (ARISTOTELE, *L'anima*, B1, 412 a 28-29, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001, pp. 116-117).

il corpo secondo il suo grado di essere<sup>20</sup>. L'anima, così concepita, non è una realtà a sé stante rispetto al corpo, ma non per questo risulta condizionata ad una assoluta immanenza. Infatti, l'uomo, grazie alla funzione dell'anima intellettiva, può realizzare la tangenza col divino, essendo l'intelletto attivo partecipe della natura di Dio e, perciò, in grado di sfuggire alla corruzione (che invece interessa le altre funzioni dell'anima: quella vegetativa e quella sensitiva) e godere dell'immortalità<sup>21</sup>. Tale condizione non solo rende aporetico il rapporto dell'anima intellettiva con le altre due funzioni ma l'immortalità che ne deriva sembra mettere in discussione anche la stessa soggettività singola e, paradossalmente, favorirà, a svantaggio della visione metafisica, il rapido ricostituirsi di una precedente tradizione materialistica dell'anima che affiorerà prepotente nella trasformazione della cultura ellenica in cultura ellenistica<sup>22</sup>.

#### 4. La crisi platonico-aristotelica

I filosofi dell'età ellenistica mirarono principalmente all'esaltazione dei principi etici, al senso della trascendenza e della spiritualità, e sostituirono una concezione della vita modellata con categorie immanentistiche e materialistiche. Venivano recuperate le istanze socratiche tendenti a realizzare una perfetta congruenza fra teoria e vita vissuta presente nell'ideale del saggio che niente ha da invidiare agli Dei, poiché, come affermava Diogene di Sinope (secondo una cronologia incerta nasce in-

---

<sup>20</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, II, cit., pp. 467-468.

<sup>21</sup> «Riguardo poi all'intelletto e alla facoltà teoretica nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere diverso di anima, e che esso solo possa essere separato, come l'eterno dal corruttibile. Da quanto si è detto è chiaro invece che le rimanenti parti dell'anima non sono separabili, come alcuni affermano» (ARISTOTELE, *L'anima*, B2, 413 b 24-29, cit., pp. 124-125).

<sup>22</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Vita e Pensiero, Milano 1983<sup>4</sup>, p. 11.

torno al 413 a.C. e muore intorno al 323 a.C.), *la vita basta a sé stessa*<sup>23</sup>. Il rapido smarrimento dell'insegnamento platonico si realizzava, così, con la tesi di Eudosso di Cnido (nasce intorno al 410 a.C. e muore presumibilmente agli inizi della seconda metà del IV secolo a.C.), convinto del rapporto fra Idee e cose secondo una mescolanza<sup>24</sup>, e con la convinzione di Eraclide (V-IV a.C.), sostenitore di una dottrina di tipo atomistico e di un'anima materiale<sup>25</sup>. La decadenza del Peripato iniziò con Teofrasto (si presume che sia nato intorno al 373 a.C. e morto intorno al 288 a.C.) che fece prevalere più che le istanze filosofico-speculative quelle di carattere prevalentemente scientifico, perdendo la dimensione ontologica e gli stretti legami con la problematica della sostanza. La metafisica di Teofrasto si trasformava in cosmologia e il filosofo, pur accettando il punto di vista aristotelico che l'intelletto agente è nell'anima (ma sulla base di una "mescolanza" del principio attivo e del principio potenziale), comprometteva la spiritualità dell'intelletto, quasi materializzandolo<sup>26</sup>. In linea con Teofrasto, e perciò in una prospettiva fisico-cosmologica, Eudemo di Rodi (non si hanno notizie sufficienti per stabilire un'accettabile cronologia; si può presumere che sia stato coevo a Teofrasto) confermava le ipotesi immanentistiche, convinto di un'anima cosmica; Dicearco (nacque a Messina; non abbiamo notizie precise su nascita e morte) nel sostenere che l'anima non fosse sostanza, le negava l'immortalità e trovava in Aristosseno (nasce a Taranto; non si hanno notizie precise su nascita e morte) un deciso assertore della teoria epifenomenistica dell'anima, intesa come armonia di elementi corporei che una volta dissolti l'avrebbero trascinata alla corruzione. Stratone di Lampsaco (presumibilmente muore intorno al 288 a.C. e non siamo in gra-

---

<sup>23</sup> Cf. DIOGENE LAERZIO, VI, 78, *I Presocratici - Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1999<sup>6</sup>.

<sup>24</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, A9, 991a 14 sgg e M5, 1079b 18 sgg.

<sup>25</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, cit., pp. 94-96.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 135-140.

do di determinare l'anno di nascita) infine riportò nel Peripato un fisicismo presocratico, introducendo una dottrina materialistica escludente qualsiasi principio trascendente e finalistico<sup>27</sup>.

## 5. Il “Giardino” di Epicuro, la “Stoà” di Zenone e lo Scetticismo di Pirrone

Con Epicuro (341-270 a.C.) vi fu un totale abbandono di qualsiasi dimensione metafisico-gnoseologica o di ispirazione mistico-religiosa; si decostruiva, così, ogni convinzione che facesse leva sul soprasensibile e sul trascendente. Il filosofo di Samo, in una visione materialistica della realtà, concepì l'anima e il corpo come omogenei, essendo entrambi fatti di atomi. Per Epicuro, il problema della vita diventava quello più pressante e tutto si doveva finalizzare alla sua risoluzione. L'individuo uomo era impegnato in uno sforzo teso a smuovere gli ostacoli al suo personale progetto, nel quale il piacere si poneva come antidoto al dolore e al turbamento della pace dello spirito in cui non trovava spazio alcuna Divinità. Veniva a cadere col “Giardino” qualsiasi finalismo escatologico, poiché gli adepti della scuola sostenevano che con la morte corpo e anima si sarebbero dissolti col dileguarsi degli atomi e, con gli stessi, la coscienza e la sensibilità<sup>28</sup>.

Anche Zenone (333/332-262 a.C.) rovesciò totalmente gli esiti della filosofia platonico-aristotelica, assumendo posizioni materialistiche. Il filosofo di Cizio non accolse né l'esistenza di Idee intelligibili trascendenti né un'anima spirituale che, invece, fu da lui ritenuta di natura corporea e materiale e destinata a dissolversi con la morte del corpo. Ma anche Dio fu concepito come corporeo e principio attivo dell'universo e a questo stesso immanente<sup>29</sup>. Agli stoici comunque va il merito di aver recuperato attraverso la dottrina degli esprimibili (*lektá*) il concetto di

<sup>27</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, cit., p. 149.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 220-222.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 308-310.

incorporeità, anche se tali significati non avevano per essi una esistenza reale o un fondamento nella realtà in quanto legati concettualmente solo al pensare e ragionare. In tale prospettiva tutto fu considerato corpo e materia e l'anima non fu ritenuta una sostanza immateriale. La morte separava l'anima dal corpo ma la sopravvivenza dell'anima, rispetto al corpo, era limitata ad un breve periodo di tempo e solo all'anima dei saggi era data la possibilità di godere di un periodo più lungo<sup>30</sup>.

Con il medio stoicismo di Panezio (185 a.C. - presumibilmente muore intorno al 115/120 a.C.) si instaurò una tendenza ecletticeggiante, dovuta all'incontro delle dottrine platonico-aristoteliche col nuovo spirito della mentalità romana, ma la natura dell'anima, poiché costituita di anima e fuoco, era destinata alla corruzione e perciò a nascere ed a morire. Con Posidonio (140/130 a.C. - muore presumibilmente poco dopo il 51 a.C.) non si registrarono mutamenti sostanziali in quanto l'immortalità dell'anima, a lui attribuita da una testimonianza di Cicerone<sup>31</sup>, doveva intendersi alla maniera di Crisippo e cioè come lunga vita<sup>32</sup>. Lo scetticismo di Pirrone (365/360 - 275/270 a.C.) si segnalò per un rovesciamento ancor più radicale della ontologia platonico-aristotelica, perché per tale filosofo nulla esisteva in verità e l'Essere doveva essere sostituito dalla convenzione e dall'apparenza; l'anima, così, non avendo statuto ontologico, non poteva essere oggetto dottrinale e scompariva anch'essa nell'afasia in cui si ritroveranno, successivamente, le tendenze scettiche della 'seconda Accademia' con Arcesilao (315 a.C. - muore intorno al 240 a.C.) e quelle della 'terza Accademia' con Carneade (nasce intorno al 219 a.C. e muore nel 129 a.C.). Con la 'quarta Accademia' di Filone di Larissa (nasce intorno alla metà del II secolo; non si hanno notizie certe sulla morte) e la 'quinta Accademia' di Antioco d'Ascalona (nasce tra la fine degli anni trenta e l'ini-

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 384-385.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 456-457.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 457.

zio degli anni venti del II secolo; muore poco dopo il 69 a.C.) intervennero novità di rilievo, rispetto alle convinzioni scettiche di precedenti movimenti dell'Accademia. Filone di Larissa, infatti, ammettendo la compostibilità della natura delle cose, prese di fatto le distanze dallo scetticismo, facendosi assertore del probabilismo, dottrina che comunque non poteva avere certezza dell'immortalità dell'anima<sup>33</sup>.

Antioco d'Ascalona superò del tutto scetticismo e probabilismo ma, non accettando la dottrina delle Idee, lasciò sullo sfondo il platonismo, rivitalizzando maggiormente le posizioni stoiche sulla logica e sul principio divino immanente che anima il mondo. Una simile posizione era tale che dell'anima individuale non si potevano cogliere i destini ultraterreni, poiché la vera virtù, e perciò il sommo bene, per Antioco si potevano realizzare con una vita spesa conformemente alla natura stessa dell'uomo e cioè secondo ragione<sup>34</sup>. Anche Cicerone (106 - 43 a.C.) seguì la corrente del probabilismo eclettico di Filone ma, prendendo posizioni chiare intorno a Dio, della cui esistenza non dubitò, ne mise in discussione l'organizzazione finalistica e provvidenziale in cui sarebbe immersa l'esistenza umana. Analogamente all'incertezza evidenziata, nell'esprimersi sulla natura di Dio, anche sull'anima, Cicerone non riuscì a coglierla dal punto di vista ontologico, e perciò come essenza spirituale<sup>35</sup>.

Questo breve *excursus* sulle scuole ellenistiche ha evidenziato come l'uomo, pur offrendo di sé una immagine spesso irreprensibile dal punto di vista etico, ben comprendendo la futilità e la fugacità dei beni materiali grazie ad una ricchezza d'animo in grado di regolarsi, ritiene di non aver *bisogno né di un Dio che dall'alto lo aiuti né di un'anima immortale*<sup>36</sup>, ma di poter far

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 529-536.

<sup>34</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, cit., pp. 537-542.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 543-553.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 570.

affidamento solo sulla sua ragione che si pone come autentica ed assoluta divinità.

## 6. La filosofia pagana agli inizi dell'era cristiana

Dopo gli ultimi sviluppi della scuola peripatetica, che si spinse alla interpretazione del pensiero di Aristotele in senso naturalistico, il nuovo corso dell'aristotelismo fu caratterizzato dal consolidamento e dalla diffusione del commento agli "esoterici" che con Alessandro di Afrodisia (non abbiamo notizie cronologiche attendibili) raggiunse la massima intensità. I capisaldi dell'ontologia di Alessandro subirono influssi platonici e medioplatonici ma, nel negare l'autonomia della forma, che poteva sussistere solo nella materia, il neo-aristotelico fu condotto ad affermare l'impossibilità per l'anima, perciò destinata alla corruttibilità e alla mortalità, di esistere indipendentemente dal corpo, anche se ammise una forma di "*unio mystica*" grazie all'azione del divino "Intelletto produttivo sull'intelletto materiale" del singolo individuo<sup>37</sup>.

La reviviscenza dell'epicureismo fu testimoniata da Diogene di Enoanda (visse verosimilmente nel II secolo, non abbiamo notizie cronologiche certe su nascita e morte) sostenitore dell'idea che la vita può essere gustata sempre finché perdura e che la morte non si deve temere, poiché l'anima perisce con il corpo.

L'ultima stagione della Stoa vide emergere in particolare le figure di Seneca e Marco Aurelio sui quali l'influenza medioplatonica fu determinante per caratterizzarne il sentimento religioso e le convinzioni politico-sociali.

Seneca (5/11 a.C.-65) accolse la tripartizione platonica dell'anima e, nell'accettazione del dualismo fra anima e corpo, si pose oltre il materialismo stoico giungendo ad asserire che non

---

<sup>37</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, Vita e Pensiero, Milano 1984<sup>4</sup>, pp. 41-51.

si deve temere l'ultimo giorno di vita terrena, perché esso sarà l'inizio dell'immortalità<sup>38</sup>.

La nuova antropologia di Marco Aurelio (121-180) rappresentò una radicale innovazione rispetto alle precedenti concezioni stoiche. Ma pur parlando di corpo, anima e mente (*nous*) e tentando di dimostrare che l'uomo non poteva essere ridotto alla sola componente fisica, Marco Aurelio non fu in grado di assegnare al *nous* una valenza ontologica superiore a quella fisica, poiché gli mancava la categoria del soprasensibile e dell'immateriale<sup>39</sup>; per tale motivo fu impossibilitato ad affermare l'immortalità del *nous* umano e perciò dell'anima individuale.

Il ritorno al pirronismo fu opera di Enesidemo, la cui dottrina, nel ricalcare atteggiamenti scettici di precedenti movimenti filosofici, impose la necessità di sospendere il giudizio. Respingendo la possibilità che l'incorporeo potesse essere causa del corporeo, Enesidemo negò l'esistenza della verità, del principio di causalità e di un *télos*, giacché le apparenze mobili e instabili che costituivano l'universo erano l'opposto di un finalismo che invece sarebbe dovuto essere espressione di ordine, stabilità e armonia<sup>40</sup>. In tale prospettiva, venne meno anche il senso di uno sforzo speculativo che riguardasse l'immortalità dell'anima. Né potevano essere diversi gli esiti della filosofia di Sesto Empirico che, proponendo su un piano diverso lo scetticismo, arrivò ad un nuovo concetto di fenomeno, frutto di una interazione soggetto-oggetto, e al rifiuto di qualsiasi dogmatica certezza.

---

<sup>38</sup> Cf. SENECA, *Epistola* 102, 24-29; cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, p. 87.

<sup>39</sup> Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, cit., p. 136.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 181.

DE IMMORTALITATE ANIMAE  

---

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

## DE IMMORTALITATE ANIMAE

1.1 Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. Si nos sumus

---

<sup>1</sup> La polisemia del termine è efficacemente evidenziata da H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris 1949, pp. 554-560. In particolare, “*disciplina*” può designare la materia che si insegna e che fa parte delle *Disciplinae liberales*, arti liberali distinte in trivio (grammatica, retorica e dialettica) e quadrivio (aritmetica, geometria, astronomia e musica). Vale la pena precisare, comunque, che il termine “*disciplina*” non va inteso come erudizione (*eruditio*), possesso cioè di una conoscenza acquisita attraverso lo studio, ma come struttura dottrinale che produce e accoglie conoscenze certe ed è in grado di alimentare un’attività intellettuale che si esprime nelle forme oggettive della scienza. Si veda: T. J. VAN BAVEL, voce “Disciplina”, in Allan Fitzgerald ed., *Agostino. Dizionario enciclopedico*, ed. it a cura di L. Alici e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2007, pp. 475-580; per le successive citazioni tratte dal dizionario indicheremo solo l’autore, la voce a cui si fa riferimento e la sigla DE (Dizionario enciclopedico). Per la voce “*De dialectica*” si veda: M. MALATESTA, in DE, pp. 543-544; per la voce “Dialectica”, *Ibidem*, pp. 544-547; per la voce “Arti liberali” si veda: V. PACIONI, in DE, pp. 236-239.

<sup>2</sup> Naturalmente qui, luogo (*alicubi*) deve essere interpretato come ricettacolo non fisicizzato, essendo la “*disciplina*” una realtà immateriale. Gli stoici avrebbero definito tale ricettacolo ἄσώματον. Agostino, nelle battute che immediatamente si susseguono, individuerà tale luogo nell’animo, soggetto (*subiectum*) non spazializzato.

<sup>3</sup> Si stabilisce l’intima connessione fra contenente e contenuto (*disciplina*) ed anche la prima importante funzione implicativa: se ammettiamo che la *disciplina* è sempre esistente in qualcosa che vive, anche ciò che l’accoglie, necessariamente, deve essere sempre esistente (*semper vivit*). Anche se a tutt’oggi, con gli strumenti che ci fornisce la logica non siamo in grado di formalizzare compiutamente i passaggi del brano che apre il

## L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

### 1.1 Disciplina e atto del pensare nel legame inscindibile con l'animo dell'uomo

Se la disciplina<sup>1</sup> risiede in qualche luogo<sup>2</sup>, se essa esiste soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente; e se qualcosa in cui risiede qualche cosa che è sempre esistente, necessariamente deve essere anch'essa sempre esistente, allora ciò in cui risiede la disciplina vive sempre<sup>3</sup>.

---

*De imm. an.*, possiamo però proporre la simbolizzazione della sua struttura argomentativa. Agostino asserisce:

Se 'la disciplina risiede in qualche luogo' e 'la disciplina esiste soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente' e (se 'esiste qualcosa in cui risiede qualche cosa che è sempre esistente' allora 'necessariamente quel qualcosa deve essere sempre esistente')

allora 'ciò in cui risiede la disciplina vive sempre'.

Per giungere ad un'inferenza, dobbiamo considerare tale funzione implicativa come prima premessa dell'argomentazione e asserire, come seconda premessa, sottintesa da Agostino, l'antecedente dell'implicazione per dedurre la conclusione dell'inferenza, applicando, così, il *Modus ponendo ponens* (vedi *Appendice*). Nel linguaggio informale si ha:

(1) Se 'la disciplina risiede in qualche luogo' e 'la disciplina esiste soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente' e (se 'esiste qualcosa in cui risiede qualche cosa che è sempre esistente' allora 'necessariamente quel qualcosa deve essere sempre esistente')

allora 'ciò in cui risiede la disciplina vive sempre';

(2) 'la disciplina risiede in qualche luogo' e 'la disciplina esiste soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente' e (se 'esiste qualcosa in cui risiede qualche cosa che è sempre esistente' allora 'necessariamente quel qualcosa deve essere sempre esistente');

(3) dunque, 'ciò in cui risiede la disciplina vive sempre'.

qui ratiocinamur, id est animus noster, nec recte ratiocinari sine disciplina potest, nec sine disciplina esse animus, nisi in quo disciplina non est, potest, est in hominis animo disciplina. Est

Simbolizzando:

“la disciplina risiede in qualche luogo” =  $p_1$ ; “la disciplina esiste soltanto in ciò che vive ed è sempre esistente” =  $p_2$ ;

“esiste qualcosa in cui risiede qualche cosa che è sempre esistente” =  $p_3$ ; “necessariamente quel qualcosa deve essere sempre esistente” =  $\square p_4$ ; “ciò in cui vive la disciplina vive sempre” =  $p_5$ ; si ottiene lo schema d’inferenza corretto ( $S_1$ ); si tenga presente che il simbolo ‘ $\square$ ’ è l’operatore di necessità.

1 (1)	$[p_1 \cdot p_2 \cdot (p_3 \rightarrow \square p_4)] \rightarrow p_5$	Ass.
( $S_1$ ) 2 (2)	$[p_1 \cdot p_2 \cdot (p_3 \rightarrow \square p_4)]$	Ass.
1, 2 (3)	$p_5$	Da (1) e (2) per <i>Modus ponendo ponens</i>

<sup>4</sup> Come osserva G. O’ DALY, *Augustine’s Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1987, pp. 7-8, i termini usati da Agostino, per riferirsi all’anima, sono utilizzati in modo non sistematico e spesso interscambiabile; così il termine ‘*anima*’ può riferirsi sia ad un’anima animale sia all’anima dell’uomo. Ma, ‘*anima*’ e ‘*animus*’ possono essere utilizzati senza distinzione di significato per l’anima umana in generale. Quando, invece, Agostino vuole distinguere le capacità intellettuali dell’anima allora impiega il termine ‘*anima razionalis*’ che riguarda mente e volontà in opposizione a ‘*anima irrationalis*’ che riguarda gli aspetti appetitivi legati alla percezione sensitiva e alla memoria che notoriamente accomunano l’uomo con altre specie animali.

Per Nello Cipriani, non è un aspetto marginale intervenire con un approfondimento sull’interscambiabilità dei termini ‘*animus*’ e ‘*anima*’ utilizzati senza distinzione di significato. Per Cipriani, infatti, Agostino utilizza il termine ‘*animus*’ per indicare solo la parte (o meglio la capacità) razionale dell’anima e il termine ‘*anima*’ per riferirsi all’anima intera, con tutte le sue capacità. Da ciò deriva che nel *De imm. an.* Agostino, quando parla dell’immortalità, pur riferendosi specificamente all’*animus*, non vuol

Se siamo noi che ragioniamo, cioè il nostro animo<sup>4</sup>, che non può ragionare correttamente né può essere realmente animo senza la disciplina, e se non prendiamo in considerazione l'essere

---

dire che non estende l'immortalità a tutta l'anima; l'Ipponense recupera, così, il carattere naturale dell'*appetitus* dell'anima nei confronti del corpo, poiché essa è stata creata da Dio *adatta* (*accomodata*) a governare il corpo (cf. N. CIPRIANI, *Il tema agostiniano dell' actio-contemplatio nel suo quadro antropologico*, in «Augustinianum», 47 (2007), p. 148). In particolare Cipriani, (cf. *Ibidem*, p. 150), ritrova la conferma della sua interpretazione in *De imm. an.* 13,20 in cui Agostino sottolinea che è la stessa anima a scoprire le sue tendenze ad agire, ad avere scienza, a percepire, a vivere. Il nuovo modello antropologico prende, così, le distanze sia da quello platonico, per il quale l'uomo si identifica con l'anima razionale, sia da quello plotiniano, che concepisce l'anima caduta in un corpo dal quale si deve liberare, sia, infine, da quello di Porfirio, presente nel *De abstinencia*, per il quale, «è razionale ogni anima, che partecipa della sensazione e della memoria» (la posizione di Porfirio è riportata da N. CIPRIANI, *Il tema agostiniano dell'actio contemplatio*, cit., p. 148). L'antropologia di Agostino, nel *De imm. an.*, afferma Cipriani, «aveva assunto come punto di riferimento il modello antropologico tratteggiato da Varrone [...]. Secondo questa concezione [...] l'anima umana ha una tendenza naturale a vivere unita al corpo, a conoscere tramite i sensi e l'intelligenza e infine ad agire» (*Ibidem*, p. 151). Sono posizioni, legate all'Antica Accademia e ad Antioco d'Ascalona, come conferma Cicerone nel quinto libro del *De finibus*, «dove l'Arpinate parla degli *appetitus animi*: a conservare se stesso e perfezionare la propria natura, a conoscere e ad agire» (*Ibidem*).

Nella traduzione dal latino ho rispettato la distinzione che Agostino propone, traducendo *animus* con “animo” e *anima* con “anima”; nelle note esplicative ho tentato di evidenziare le differenze fra i due termini, tenendo presente la prospettiva di Nello Cipriani. Tuttavia, il lettore, in alcuni passaggi delle note di commento al testo, troverà contemporaneamente l'utilizzazione dei due termini, poiché nel corso dell'argomentazione Agostino si riferisce all'*animus* ma, concludendo tale argomentazione e parlando dell'immortalità, estende quest'ultima a tutta l'anima.

Si veda: R. J. TESCHE, voce “Anima”, in DE, pp. 189-196; voce “Ani-

autem alicubi disciplina: nam est, et quidquid est nusquam esse non potest. Item disciplina non potest esse, nisi in eo quod vivit. Nihil enim quod non vivit, aliquid discit; nec esse in eo quod nihil discit, disciplina potest. Item semper est disciplina. Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est. Esse autem disciplinam, nemo negat. Et quisquis fatetur fieri non posse, ut ducta per medium circulum linea non sit omnium, quae non per medium ducuntur maxima, idque esse alicuius disciplinae; immutabilem disciplinam esse non negat. Item nihil in quo quid semper est, potest esse non semper. Nihil enim quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando id in quo semper est. Iamvero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intellegit: nec corpus intellegit, nec animus auxiliante corpore intellegit; quia cum intellegere vult, a corpore avertitur. Quod enim intellegitur eiusmodi est semper; nihilque corporis

---

*mae quantitate*”, *Ibidem*, pp. 197-198; voce “*Immortalitate animae*”, *Ibidem*, pp. 826-827; S. J. DUFFY, voce “*Antropologia*”, in DE, pp. 202-213.

<sup>5</sup> Il legame inscindibile fra *disciplina* e *animus* stabilisce un rapporto fra ciò che può essere trasmesso e ciò che è in grado di accoglierlo; pertanto questo rapporto può riguardare solo l’anima dell’uomo, poiché agli altri esseri animati, privi dell’*animus*, non può essere trasmessa la *disciplina*.

<sup>6</sup> Lo abbiamo sottolineato nella nota precedente.

<sup>7</sup> Agostino ha ribadito in modo più analitico i passaggi argomentativi iniziali.

<sup>8</sup> Si evidenzia ciò che caratterizza in modo specifico la *disciplina*, cioè l’immutabilità delle conoscenze trasmesse. Qui viene chiamato in causa un teorema della geometria euclidea, che riguarda il diametro come massima corda della circonferenza; per “corda” si intende, come è noto, il segmento che unisce due punti della circonferenza.

<sup>9</sup> Anche qui l’Ipponense ripropone quanto già anticipato nelle battute iniziali: «se la *disciplina* è sempre esistente e necessariamente risiede in un luogo che ha la vita, tale luogo non può che essere anch’esso necessariamente sempre esistente (*semper vivit*)».

in cui non vi è disciplina, allora la disciplina risiede nell'animo dell'uomo<sup>5</sup>.

Ora, la disciplina risiede in qualche luogo: infatti esiste e tutto ciò che è esistente deve essere in qualche luogo. Parimenti, la disciplina deve essere soltanto in ciò che vive. Infatti, nessuna cosa che non vive apprende alcunché e la disciplina non può risiedere in ciò che niente apprende<sup>6</sup>. Parimenti, la disciplina è sempre esistente. Infatti, ciò che esiste ed è immutabile è necessario che sia sempre<sup>7</sup>.

Ora, nessuno nega che la disciplina esista. E chiunque ammette che non può accadere che la linea condotta per il centro della circonferenza non sia la maggiore di tutte quelle che non sono condotte per il centro<sup>8</sup>, e che tale assunto sia proprio di qualche disciplina, non nega che la disciplina sia immutabile. Parimenti, nessuna cosa in cui qualcosa è sempre esistente può non essere sempre esistente. Infatti, non è possibile sottrarre, fosse anche solo qualche volta, all'essere che è sempre esistente il luogo in cui continuamente esso risiede<sup>9</sup>.

Invero, quando noi argomentiamo, è il nostro animo che lo fa. Infatti, questo lo fa solo chi è in grado di capire e il corpo non capisce; né l'animo capisce con l'aiuto del corpo, poiché quando mira a capire si distoglie dal corpo. Infatti, ciò che si costituisce come conoscenza resta sempre uguale e nessuna cosa corporea resta sempre uguale.

Dunque, il corpo non può aiutare l'animo che tende alla conoscenza: è già sufficiente che non gli sia d'impedimento<sup>10</sup>. Parimenti, nessuno argomenta correttamente senza la disciplina.

---

<sup>10</sup> La conoscenza disciplinare è specifica espressione della razionalità e di una immutabilità che non può riguardare un corpo spazializzato, per sua natura mutevole e, perciò, non in grado di condizionare l'attività spirituale dell'anima, esercitata dall'*animus*.

eiusmodi est semper: non igitur potest adiuuare animum ad intellectum nitentem, cui non impedire satis est. Item nemo sine disciplina recte ratiocinatur. Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagacionem nitens cognitio: nihilque certum est in animo quod ignorat. Omne autem quod scit animus, in sese habet; nec ullam rem scientia complectitur, nisi quae ad aliquam pertineat disciplinam. Est enim disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit.

2.2 Ratio profecto aut animus est, aut in animo. Melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum: et corpus nostrum nonnulla substantia est, et melius est esse substantiam, quam nihil: non est igitur ratio nihil. Rursum, quaecumque harmonia

---

<sup>11</sup> Le argomentazioni avviate dall'animo si sviluppano a partire da conoscenze certe attraverso le quali l'anima è condotta ad acquisire altre consapevoli conoscenze, prima non immediatamente ad essa evidenti. Sono i passaggi metodologici che caratterizzano la ricerca scientifica. Si veda: R. CROUSE, voce "Conoscenza", in DE, pp. 457-460.

<sup>12</sup> Ciò non significa che la conoscenza acquisita dall'animo sia frutto di una reminiscenza, piuttosto la certezza che è l'animo il luogo deputato a riconoscere gli intelligibili per un sapere epistemico.

<sup>13</sup> Qui "scienza" (*scientia*) sta per conoscenza razionale, certezza fondata esclusivamente sulla ragione, come specificherà nei passi successivi Agostino, diversamente dalla conoscenza empirica colta attraverso i sensi. Siamo alla presenza dei due piani conoscitivi di chiara matrice platonica: la sfera del sensibile, attraverso cui si esprimono conoscenze opinabili (*doxa*), e la sfera del soprasensibile (*epistème*), attraverso cui si colgono i due gradi dell'intelligibile, e cioè la conoscenza matematico-geometrica (*diánoia*) e la conoscenza intuitiva delle Idee (*noésis*). Si veda: R. H. NASH, voce "Sapienza", in DE, pp. 1250-1252; H. I. MARROU, *op. cit.*, pp. 561-569. È opportuno, comunque, precisare che Agostino distinguerà la *scientia* dalla *sapientia*; se la *sapientia* è la conoscenza delle verità eterne e immutabili, la *scientia* è la conoscenza delle realtà temporali e mutabili come si evince dal seguente passo: «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio,

Infatti, il ragionamento corretto è l'atto del pensare, che tende dalle cose certe all'indagine delle cose non certe e nell'animo non esiste cosa certa che esso ignori<sup>11</sup>.

Ancora, l'animo possiede in se stesso ogni cosa che conosce<sup>12</sup>; né la scienza<sup>13</sup> comprende concetti che non abbiano attinenza con qualche disciplina. La disciplina, infatti, è scienza concettuale di qualsiasi specie di realtà<sup>14</sup>. In conclusione, l'animo umano vive sempre<sup>15</sup>.

## 2.2 La realtà dell'essere come ragione immutabile; errata concezione dell'animo come armonia del corpo

La ragione<sup>16</sup>, sicuramente, o si identifica con l'animo o è nell'animo. Ora, è migliore la nostra ragione che il nostro corpo; il nostro corpo, poi, ha una certa consistenza fisica ed è meglio che sia tale piuttosto che niente: dunque, la ragione non si può dire che sia niente.

---

ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praepo-  
nendum, sive postponendum sit, non est difficile iudicare» (*De Trin.* XII,  
15,25-CCL 50A, p. 379; NBA IV, cit., p. 498); cf. G. O'Daly, *Augustine's  
Philosophy of Mind*, cit., p. 94.

<sup>14</sup> I vari passaggi argomentativi consentono ad Agostino di definire la *disciplina* come un sapere certo (*scientia*) che si esprime in concetti, in forme non spazializzate, in grado di decifrare la realtà, oggetto di indagine conoscitiva.

<sup>15</sup> L'affermazione è l'ovvia conclusione della serrata catena inferenziale, in cui hanno trovato spiegazione anche le espressioni  $p_1$ ,  $p_2$ ,  $p_3$ ,  $p_4$  e  $p_5$  riportate nella nota 3.

<sup>16</sup> Qui il termine 'ragione' (*ratio*) si riferisce alla ragione come capacità argomentativa del singolo individuo; in questo caso, la ragione si identifica con l'animo (*animus*, parte cosciente dell'*anima*) più che essere in esso, poiché se fosse nell'animo si identificherebbe con la *disciplina* che invece viene acquisita dall'animo a cui la *disciplina* stessa fornisce gli elementi

corporis est, in subiecto corpore sit necesse est inseparabiliter, nec aliud quidquam in illa harmonia esse credatur, quod non aequè necessario sit in subiecto illo corpore, in quo et ipsa harmonia, non minus inseparabiliter. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est: duo et quatuor, sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo; hoc autem non habent duo: duo igitur quatuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. Nullo modo autem potest, mutato subiecto, id quod in eo est inseparabiliter non mutari. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus.

---

immutabili che gli consentono di argomentare correttamente e in modo fondato. Si veda: W. J. HANKEY, voce “Ragione”, in DE, pp. 1179-1187.

<sup>17</sup> Agostino anticipa ciò che caratterizza la dottrina dell’anima come armonia del corpo da lui rigettata, poiché, come evidenzierà nel paragrafo 10.17, l’animo non può essere considerato un connaturato principio ordinatore del corpo (o un’armonica costituzione del corpo) e perciò non consegue che alla dissoluzione del corpo possa corrispondere quella dell’animo. Si veda: ALLAN D. FITZGERALD, voce “Corpo”, in DE, pp. 478-481.

<sup>18</sup> Si è stabilito, così, un altro tipo di rapporto, contenente *subiectum* (*corpus*) - contenuto *in subiecto* (*armonia*), di ben altra natura rispetto a quello che si stabilisce fra *animus subiectum* e *disciplina in subiecto*, poiché il primo rapporto si distingue per la sua materialità e mutabilità, il secondo per l’immaterialità e l’immutabilità. Si veda: A. PIERETTI, voce “Mutabilità”, in DE, pp. 977-978.

<sup>19</sup> La ragione che caratterizza il singolo individuo, potrebbe male utilizzare le conoscenze disciplinari e in questo caso presenterebbe i segni della mutevolezza; la ragione immutabile, quindi, può riferirsi sia all’animo individuale che argomenta correttamente sia alla *disciplina* che è ragione immutabile, poiché le conoscenze razionali che la *disciplina* fornisce sono immutabili, come si evince dall’immutabilità dei rapporti fra numeri.

<sup>20</sup> Per la prospettiva filosofica di Agostino si veda G. CATAPANO, voce “Filosofia, idea di”, in DE, pp. 730-733.

<sup>21</sup> Il precedente apparente paradosso richiamato da Agostino (una

Ancora, qualunque sia l'armonia del corpo, è necessario che essa risieda inseparabilmente nel corpo che l'accoglie<sup>17</sup>. Né si deve credere che in quella armonia vi sia qualche altra cosa che non risieda, ugualmente in modo necessario, in quel corpo che l'accoglie e nel quale la stessa armonia vi risiede in modo non meno inseparabile<sup>18</sup>.

Ora, il corpo umano è mutevole e la ragione immutabile<sup>19</sup>. Infatti, ogni cosa che non è sempre allo stesso modo è mutevole. E sempre allo stesso modo risulta che due più quattro è uguale sei<sup>20</sup>. Parimenti, è certo che sempre allo stesso modo il quattro contiene due e due; invece, questa proprietà non l'ha il due, quindi, il due non è il quattro. Ora, questa argomentazione della ragione è immutabile e di conseguenza la ragione è realmente essere<sup>21</sup>.

In nessun modo, poi, può non cambiare, una volta che è mutato il corpo che lo accoglie, ciò che risiede inseparabilmente in quel corpo<sup>22</sup>. Dunque, l'animo non è l'armonia del corpo. Né

---

doppia immutabilità, quella degli addendi che compongono una somma e quella del principio che la rende possibile) sembra in stridente contrasto fra l'immutabilità che è natura del semplice e la mutabilità del molteplice rilevata dal numero 4 che contiene 2 volte il numero 2 si risolve nella certezza di una complessiva immutabilità della *ratio-disciplina* come vero essere. Il passaggio argomentativo di Agostino si riconduce alla teoria euclidea secondo la quale il tutto è maggiore della parte, e perciò una parte non può identificarsi col tutto; come è noto nell'ambito dello studio sugli insiemi, tale teoria è stata messa in discussione da G. Cantor, poiché si può dimostrare che ci sono tanti numeri pari quanti sono i numeri naturali mettendoli in corrispondenza biunivoca.

Agostino sostiene: se  $A = 4$ ;  $B = (2 + 2)$ ;  $C = 2$ ; si ha:

$$A = B \quad 4 = (2 + 2)$$

$$C \neq B \quad 2 \neq (2 + 2)$$

---


$$C \neq A \quad 2 \neq 4$$

<sup>22</sup> L'essere in un soggetto (*in subiecto*) sul piano fisico si risolve nell'inevitabile mutabilità fra contenente (corpo) e contenuto (armonia).

Semper ergo animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter.

3.3 Quaedam constantiae virtus est, et omnis constantia immutabilis est, et omnis virtus potest aliquid agere, nec cum non agit aliquid, virtus non est. Omnis porro actio movetur, aut movet. Aut igitur non omne quod movetur, aut certe non omne quod movet, mutabile est. At omne quod ab alio movetur, nec movet ipsum, aliquid mortale est. Neque mortale quidquam immutabile. Quare de certo iam et sine ulla disiunctione concluditur, non omne quod movet mutari. Nullus autem motus

<sup>23</sup> L'animo, dunque, non può essere l'armonia del corpo, essendo il ricettacolo (*subiectum*) di un contenuto (*in subiecto*) immutabile; da qui la conclusione ovvia della sua immortalità, sia se si identifica con la ragione sia se l'accoglie in modo inseparabile e in quest'ultimo caso, come segnalato nella nota 16, vi sarebbe identità fra *ratio* e *disciplina*.

<sup>24</sup> Ho preferito ipostatizzare il termine *constantia* che fra i suoi significati accoglie quelli di “fermezza di carattere”, “costanza” e “coraggio”, termini presenti anche nei significati che si associano a *virtus* che diventa, perciò, la capacità di esercitare tali qualità da parte di un essere stabile.

<sup>25</sup> Per i motivi addotti nella nota precedente.

<sup>26</sup> Tale è la condizione ontologica che più di ogni altra esprime la virtù dell'essere stabile.

<sup>27</sup> È evidente che avere la capacità di agire vuol dire produrre un effetto, essere causa di un effetto; è altrettanto chiaro che tale capacità di agire quando produce l'effetto è in atto, quando non lo produce è in potenza.

<sup>28</sup> Possiamo sottoporre a verifica la serrata argomentazione di Agostino:

- (1) non si dà il caso che ‘ogni cosa mossa è mutevole’ aut non si dà il caso che ‘ogni cosa che muove è mutevole’;
- (2) ‘ogni cosa mossa da altro è mortale’;
- (3) ‘ogni cosa che non è mutevole non è mortale’;
- (4) dunque, non si dà il caso che ‘ogni cosa che muove è mutevole’.

Simbolizzando il predicato diadico: “.. *muove* --” = M(.., --); il predicato monadico: “.. è *mutevole*” = Mt(..); il predicato monadico: “.. è mortale” = Mr(..); si ha lo schema d’inferenza (S2).

la morte può giungere per le cose immutabili. Dunque, l'animo vive sempre, sia se esso si identifica con la ragione stessa, sia se la ragione risiede inseparabilmente nell'animo<sup>23</sup>.

### 3.3 Percezione e memoria nell'intenzione dell'agire

Nell'essere stabile<sup>24</sup> esiste una certa capacità di agire<sup>25</sup> e ogni essere stabile è immutabile<sup>26</sup>. Ogni essere dotato di capacità, poi, può causare un effetto, ma anche quando non lo causa, tale capacità è sempre presente<sup>27</sup>. Inoltre, ogni azione o muove o è mossa. Ora, o non si dà il caso che ogni cosa mossa è mutevole o di sicuro non si dà il caso che ogni cosa che muove è mutevole. Ma, ogni cosa che è mossa da altro e non è in grado di muoverlo a sua volta è mortale, mentre non è mortale ciò che è immutabile. Dunque, certamente e senza alcuna alternativa si conclude: non si dà il caso che ogni cosa che muove è soggetta al mutamento<sup>28</sup>. Poi, nessun movimento si produce senza un

---

(S2)	(1)	$\neg (x)[M(y, x) \rightarrow Mt(x)] \nexists \neg (x)[M(x, y) \rightarrow Mt(x)]$	Ass.
	(2)	$(x)[M(y, x) \rightarrow Mr(x)]$	Ass.
	(3)	$(x)[\neg Mt(x) \rightarrow \neg Mr(x)]$	Ass.
	(4)	$\neg (x)[M(x, y) \rightarrow Mt(x)]$	

Si tratta di un entimema, cioè di un'inferenza in cui sono saltati i passaggi, qui segnati con numeri a due cifre, come si può notare dalla sequenza deduttiva che segue:

1	(1)	$\neg (x)[M(y, x) \rightarrow Mt(x)] \nexists \neg (x)[M(x, y) \rightarrow Mt(x)]$	Ass.
2	(2)	$(x)[M(y, x) \rightarrow Mr(x)]$	Ass.
3	(3)	$(x)[\neg Mt(x) \rightarrow \neg Mr(x)]$	Ass.
3	(3.1)	$(x)[Mr(x) \rightarrow Mt(x)]$	Da (3) per Reg. Contrap.
2, 3	(3.2)	$(x)[M(y, x) \rightarrow Mt(x)]$	Da (2) e (3.1) per Reg. Trans.
1, 2, 3	(4)	$\neg (x)[M(x, y) \rightarrow Mt(x)]$	Da (1) e (3.2) <i>per Modus tollendo ponens.</i>

sine substantia: et omnis substantia aut vivit, aut non vivit: atque omne quod non vivit, exanime est; nec est ulla exanimis actio. Illud igitur quod ita movet ut non mutetur, non potest esse nisi viva substantia. Haec autem omnis per quoslibet gradus corpus movet. Non igitur omne quod corpus movet, mutabile est. Corpus autem non nisi secundum tempus movetur: ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri: conficitur esse quiddam quod tempore moveat, nec tamen mutetur. Omne autem quod tempore movet corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen

---

Forse il lettore si sarà meravigliato, perché si è giunti ad applicare il *Modus tollendo ponens* all'ultimo passaggio (4), essendo tale regola:

$$\begin{array}{r} \alpha \neq \beta \\ \sim \alpha \\ \hline \beta \end{array}$$

Ma se sostituiamo in tutte le ricorrenze  $\alpha = \sim \alpha$  e  $\beta = \sim \beta$  avremo:

$$\begin{array}{r} \sim \alpha \neq \sim \beta \\ \sim \sim \alpha \\ \hline \sim \beta \end{array}$$

Per la regola della doppia negazione, che ci autorizza alla sua eliminazione, si ottiene la regola applicata nell'ultimo passaggio, qui di seguito indicata:

$$\begin{array}{r} \sim \alpha \neq \sim \beta \\ \alpha \\ \hline \sim \beta \end{array}$$

Questa regola si può enunciare nel modo che segue: «Se le negazioni di due formule ben formate si escludono reciprocamente, ed è asserita la prima senza negazione, allora siamo autorizzati ad asserire la seconda negazione».

<sup>29</sup> Il passo è la conclusione di una argomentazione avviata in prece-

## APPENDICE

La logica moderna, a differenza di quella antica e di quella medioevale, è un linguaggio simbolico analogo a quelli della matematica, della fisica, della chimica. Si noti, però, che le cifre 1 e 0, che compariranno nel corso di questa *Appendice*<sup>203</sup>, non hanno nulla a che fare con l'aritmetica. Una distinzione preliminare molto importante, per affrontare lo studio della logica contemporanea, è quella che si fa tra linguaggio e metalinguaggio. Ogni linguaggio è costituito da segni, siano essi segni sonori, come le parole orali, oppure segni grafici, come le parole scritte. Ogni linguaggio sorge e si sviluppa per soddisfare i bisogni degli esseri umani che vivono in un contesto sociale, economico, politico, culturale, religioso. Il linguaggio nasce, così, per riferirsi al mondo, alle persone ed ai rapporti interpersonali, ed in esso sono immanenti delle regole grammaticali. Gli uomini prima parlano e poi scrivono le grammatiche. La terminologia della grammatica (articolo, nome, aggettivo, verbo, ecc.) non si riferisce al mondo, alle persone, ai rapporti interpersonali, ma si riferisce alle parole che a loro volta si riferiscono al mondo, alle persone ed ai rapporti interpersonali. Di qui la distinzione tra linguaggio oggetto e metalinguaggio. Il linguaggio, quindi, è costituito di segni che si riferiscono al mondo extralinguistico, il metalinguaggio, invece, di segni che si riferiscono a segni (i *signa signorum* di cui parla sant'Agostino nel *De magistro*).

---

<sup>203</sup> L'intera trattazione è stata condotta sui seguenti testi: M. MALATESTA, *La logica primaria- Strumenti per un dialogo tra le Due Culture*, LER, Napoli-Roma 1988; Id. *La logica delle funzioni – Strumenti per un'indagine transculturale*, I. *Logica dei predicati, delle classi e delle relazioni*, Millennium Romae, Roma 2000, nonché su numerosi articoli dell'Autore, soprattutto in lingua inglese, comparsi su «Metalogicon» nelle annate dal 1988 al 2007.

## I

## 1. ELEMENTI DI LOGICA ENUNCIATIVA

Ai giorni nostri si fa una distinzione tra *enunciato* e *proposizione*. S'intende per *enunciato* un'espressione linguistica che può essere vera o falsa. Si intende per *proposizione* il senso di un enunciato. Per esempio sono enunciati le seguenti espressioni linguistiche: "è giorno", "c'è luce", "fa freddo". Le espressioni linguistiche: "La madre di Federico II aveva per nome Costanza d'Altavilla" e "La donna che dette alla luce Federico II si chiamava Costanza d'Altavilla" sono due enunciati diversi, perché non vi è corrispondenza biunivoca tra le parole delle due espressioni, ma costituiscono un'unica proposizione, perché il senso, per quanti parlano o almeno comprendono la lingua italiana, è esattamente lo stesso. Una distinzione analoga fecero gli stoici che parlarono di *logos* per dire ciò che noi chiamiamo enunciato e chiamarono *axioma* quella che noi chiamiamo proposizione. La differenza fra la logica stoica e quella moderna è la seguente: siccome la logica contemporanea è una logica simbolica – simile, sotto questo aspetto, alla matematica, alla chimica, alla fisica – e pertanto è una lingua scritta per definizione, prende in considerazione gli enunciati, la logica stoica prendeva in considerazione le proposizioni.

## 1.1 ENUNCIATI ATOMICI ED ENUNCIATI MOLECOLARI

Noi moderni distinguiamo gli enunciati in due categorie: atomici e molecolari. Per esempio sono enunciati atomici: "è giorno", "c'è luce", "Pietro è uomo". Sono enunciati molecolari gli enunciati composti da due o più enunciati connessi tra di loro mediante un connettivo come "e", "o", "se ... allora ...", "se e solo se", oppure quelli composti da un enunciato semplice e dal segno della negazione. Un'analoga distinzione fecero gli stoici, dividendo le proposizioni in due classi: semplici e non semplici.

Si veda lo specchio (S<sub>1</sub>). [Questa tavola e le seguenti sono tratte da M. MALATESTA, *Logic and Medicine. On Institutio logica by Galen*, in «Metalogicon» 17 (2004), pp. 1-24, dove però l'Autore scrive la terminologia degli stoici e di Galeno usando i

caratteri greci originari].

MODERNI		STOICI	
enunciati	atomici molecolari	proposizioni	semplici non semplici

(S<sub>1</sub>)

Ogni enunciato atomico può essere vero o falso. Noi moderni simbolizziamo, per lo più, gli enunciati atomici con le minuscole latine: “*p*”, “*q*”, “*r*”, “*s*”, ... e simbolizziamo il vero con 1 ed il falso con 0. Gli stoici la pensarono alla stessa maniera, per quanto concerne le proposizioni semplici ma non fecero ricorso alla simbolizzazione. Si veda lo specchietto (S<sub>2</sub>) che segue:

MODERNI	STOICI
<i>p</i>	proposizione
1 0	vera falsa

(S<sub>2</sub>)

Enunciati molecolari

La negazione

La negazione è un enunciato molecolare costituito da un enunciato atomico e dall'avverbio “non” oppure da altre locuzioni che esprimono una negazione come “Non si dà il caso che ...”, “Non è vero che ...”. Si è visto sopra che un singolo enunciato

può essere vero o falso. Ora se un enunciato atomico è vero, la sua negazione è falsa; se un enunciato atomico è falso, la sua negazione è vera. Per es. “Parigi è la capitale della Francia” è un enunciato vero; se lo neghiamo otteniamo “Parigi non è la capitale della Francia” che è un enunciato falso. Viceversa se partiamo da un enunciato falso, per es. “Roma è la capitale della Grecia” e lo neghiamo, otteniamo l’enunciato “Roma non è la capitale della Grecia”, che è un enunciato vero. Simbolizzando un enunciato atomico con “ $p$ ” e la negazione con la tilde “ $\sim$ ” otteniamo lo specchio (S<sub>3</sub>) che segue, tenendo presente che gli stoici formularono la stessa dottrina per ciò che concerne le proposizioni, senza ricorrere, però, alla simbolizzazione.

MODERNI		STOICI	
$p$	$\sim p$	proposizione semplice	proposizione semplice negata
1	0	vera	falsa
0	1	falsa	vera

(S<sub>3</sub>)

### Il prodotto logico

Il prodotto logico è un enunciato molecolare costituito da due enunciati atomici collegati col connettivo “e”. Per esempio “piove e tira vento”. Quando gli enunciati atomici sono due si danno complessivamente quattro possibilità: entrambi gli enunciati sono veri; il primo è vero, il secondo è falso; il primo è falso, il secondo è vero; entrambi gli enunciati sono falsi. Un analogo calcolo fecero gli stoici per le proposizioni, sia pure senza ricorrere all’ausilio dei simboli; si veda lo specchio (S<sub>4</sub>) che segue:

MODERNI		STOICI	
$p$	$q$	proposizione semplice	proposizione semplice
1	1	vera	vera
1	0	vera	falsa
0	1	falsa	vera
0	0	falsa	falsa

(S<sub>4</sub>)

Volendo ora calcolare i valori di verità degli enunciati molecolari dobbiamo costruire delle tavole di verità, ponendo a sinistra le disposizioni dei valori di verità ora stabilite in (S<sub>4</sub>) e sulla destra i valori di verità degli enunciati molecolari. Nel caso del prodotto logico, riprendendo l'esempio fatto sopra, diciamo: dati gli enunciati atomici "piove" e "tira vento" si danno quattro casi:

-se l'enunciato atomico "piove" è vero e l'enunciato atomico "tira vento" è vero, allora l'enunciato molecolare "piove e tira vento" è vero;

se l'enunciato atomico "piove" è vero e l'enunciato atomico "tira vento" è falso, allora l'enunciato molecolare "piove e tira vento" è falso;

se l'enunciato atomico "piove" è falso e l'enunciato atomico "tira vento" è vero, allora l'enunciato molecolare "piove e tira vento" è falso;

se l'enunciato atomico "piove" è falso e l'enunciato atomico "tira vento" è falso, allora l'enunciato molecolare "piove e tira vento" è falso.

Si può dire, con proprietà di linguaggio, che i valori di verità di un enunciato molecolare sono funzioni dei valori di verità degli enunciati atomici che li costituiscono, ossia i valori di verità del tutto dipendono dai valori di verità delle parti. Lo stesso calcolo fecero gli stoici per le proposizioni, facendo dipendere il valore di verità della proposizione non semplice dai valori di verità delle

proposizioni semplici che la costituiscono. Gli stoici chiamarono il prodotto logico *sympeplegménon* una parola di genere neutro corrispondente al vocabolo latino di genere femminile copulativa. Si veda lo specchietto ( $S_5$ ) che segue, in cui il segno “ $\cdot$ ” sta per il connettivo “e”:

MODERNI			STOICI		
$p$	$q$	$p \cdot q$	proposizione semplice	proposizione semplice	<i>sympeplegménon</i>
1	1	1	vera	vera	vera
1	0	0	vera	falsa	falsa
0	1	0	falsa	vera	falsa
0	0	0	falsa	falsa	falsa

( $S_5$ )

Si vede facilmente che il prodotto logico è vero soltanto quando entrambi gli enunciati atomici di cui l'enunciato molecolare è funzione sono veri, mentre è falso negli altri casi.

La somma logica

La somma logica è un enunciato molecolare costituito da due enunciati atomici collegati col connettivo “o”, nel senso latino “vel”. Per esempio “è festa o la gente è felice”, dove si vede facilmente come l'enunciato molecolare si riferisce ad eventi compatibili, dei quali può darsi l'uno o l'altro o entrambi. Infatti:

se l'enunciato atomico “è festa” è vero e l'enunciato atomico “la gente è felice” è vero, allora l'enunciato molecolare “è festa o la gente è felice” è vero;

se l'enunciato atomico “è festa” è vero e l'enunciato atomico “la gente è felice” è falso, allora l'enunciato molecolare “è festa o la gente è felice” è vero;

se l'enunciato atomico “è festa” è falso e l'enunciato atomico “la gente è felice” è vero, allora l'enunciato molecolare “è festa o la gente è felice” è vero;

## BIBLIOGRAFIA

Questa nota bibliografica si limita a segnalare alcune pubblicazioni che riguardano aspetti significativi relativi al pensiero di Agostino e legati al tema dell'immortalità dell'anima. Il lettore può attingere una più esauriente e aggiornata informazione, attraverso i repertori bibliografici del *Bulletin Augustinien* della «Revue des Études Augustiniennes», o utilizzando il CD-Rom *Corpus Augustinianum Gissense*, a cura di C. MAYER e del *Zentrum für Augustinus-Forschung* di Würzburg o collegandosi al sito Internet [www.augustinus.de](http://www.augustinus.de) utilizzando come chiavi di ricerca le voci dell'*Augustinus - Lexicon*. Servizi altrettanto utili sono offerti anche dal sito Internet [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it).

- ACKWORTH R., *Two Studies of Augustine's. 1 God and Human Knowledge in St. Augustine. The Theory of Illumination; 2. St. Augustine and the Teleological Argument for the Immortality of the Soul*, in «The Downside Review», 75 (1957), pp. 207-221.
- AUBIN P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne, Paris 1992.
- BALIDO G., *Strutture logico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1998.
- BALIDO G., (a cura di), Sant'Agostino, *La felicità*, Città Nuova, Roma 2003.
- BALIDO G., *Sentieri agostiniani. Frammenti di ricerche filosofiche*. Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2005.
- BARNES J., *Porphyry*. Introduction. Translated, with a commentary, Oxford University Press, Oxford-Clarendon 2003.
- BOTTER B., *Dio e divino in Aristotele*, (International Aristotle studies, 3 ). Accademia-Verlag, Sankt Augustin 2005.
- BOYER CH., *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Beauchesne, Paris 1920.
- BOYER CH., *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Beauchesne, Paris 1921.
- BREMOND A., *Le Syllogisme de l'immortalité*, in «Revue philosophique de Louvain», 46 (1948), pp. 161-176.

- BRISSON L., *La doctrine des degrés de vertus chez les néo-platoniciens. Une analyse de la Sentence 32 de Porphyre de ses antécédents et de ses conséquences*, in «Études Platoniciennes», 1 (2004) pp. 271-286.
- BROWN E. A., *A defense of Plato's argument for the immortality of the soul at Republic X, 608c-611a*, in *Essay on Plato's psychology*. Ed. by E. Wagner, Lexington Books, Lanham (Md.) 2001, pp. 297-322.
- BUBLOZ Y., *Porphyre et Augustin su le salut: pour une comparasion analogique et non apologétique du christianisme et du néoplatonisme*, in «Études de lettres», 4 (2005), pp. 113-137.
- BUCHER T. G., *Zur formalen Logik bei Augustinus*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 29 (1982), pp. 3-45.
- BURGIELSKI D., *Doctrina s. Augustini de immortalitate animae*, in «Collectanea theologica», 20 (1939), pp. 121-190.
- CATAPANO G., *L'idea di filosofia in Agostino*, Il Poligrafico, Padova 2000.
- CATAPANO G., *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino. Analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.
- CATAPANO G., (a cura di), *Agostino, Sull'anima. L'immortalità dell'anima - La grandezza dell'anima*, Bompiani, Milano 2003.
- CATAPANO G., (a cura di), *Tutti i dialoghi / Aurelio Agostino*, traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2006.
- CHASE M., *Porphyre et Augustin : Des trois sortes de «vision» au corps de résurrection*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 51 (2005), pp. 233-256.
- CHIARADONNA R., (a cura di), *Studi sull'anima in Plotino*. (Elenchos, 42), Bibliopolis, Napoli 2005.
- CIPRIANI N., *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, in «Augustinianum», 34 (1994), pp. 253-312.
- CIPRIANI N., *Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino*, in «Augustinianum», 37 (1997), pp. 113-146.
- CIPRIANI N., *Lo schema dei tre vitia (voluptas, superbia, curiositas)*

## INDICE DEI NOMI

- Ackworth R., 207  
 Alessandro di Afrodizia, 31  
 Alici L., 64, 80, 111, 209  
 Alipio, 204  
 Anassagora, 20-21, 23, 114  
 Antioco d'Ascalona, 29-30, 67  
 Arcesilao, 29  
 Archimede, 114  
 Aristosseno, 27  
 Aristotele, 25-27, 31, 132, 141-142, 207  
 Aubin P., 207  
 Balido G., 3, 7, 8-9, 11, 13-14, 17, 40, 44, 48, 137, 145, 207  
 Barnes J., 207  
 Barwise J., 12  
 Blum A., 12-14  
 Bocheński J. M., 11  
 Botter B., 207  
 Boyer Ch., 207  
 Bremond A., 207  
 Breyfogle T., 99  
 Brisson L., 207  
 Brown E. A., 208  
 Bubloz Y., 208  
 Buker T. G., 208  
 Burgielski D., 208  
 Candido, 77, 141  
 Carneade, 29  
 Cary P., 80  
 Catapano G., 15-16, 37, 43, 45, 72, 89-90, 98, 142, 208  
 Cebète, 23-25  
 Centrone B., 23, 38, 140  
 Chase M., 208  
 Chiaradonna R., 208  
 Cicerone, 29-30, 36, 67, 199  
 Cipriani N., 9, 15-16, 36, 45, 66-67, 87, 208-209  
 Clemente, 34  
 Cocchiarella N. B., 12  
 Corrigan K., 209  
 Courcelle P., 43  
 Crisippo, 29, 88, 187  
 Crouse R., 70  
 Cutino M., 209  
 D'Elia S., 5, 15, 101  
 De Capitani F., 209  
 De Morgan, 86, 188  
 Democrito, 20  
 Di Martino C., 209  
 Dicearco, 27  
 Diogene di Enoanda, 31  
 Diogene di Sinope, 26  
 Diogene Laerzio, 27  
 Djuth M., 108, 149  
 Doignon J., 209  
 Dombrowski D. A., 209  
 Doucet D., 43, 210  
 Du Roy O., 37, 210  
 Dubreucq É., 210  
 Duffy J. J., 68  
 Empedocle, 20  
 Enesidemo, 32  
 Epicuro, 28  
 Eraclide, 27  
 Eraclito, 19-20  
 Euclide, 114  
 Eudemo di Rodi, 27  
 Eudosso di Cnido, 27, 114  
 Faggin G., 39, 48  
 Fattal M., 210  
 Ferri R., 210  
 Filone di Alessandria, 33

- Filone di Larissa, 29-30  
 Fitzgerald A. D., 64  
 Flasch K., 149, 205, 210  
 Flórez R., 210  
 Fortin E. L., 210  
 Frede, M., 11  
 Fronterotta F., 210  
 Galeno, 101, 170, 190  
 García Grimaldos M., 210  
 García R. M., 210-211  
 Gentili D., 15  
 Giannantoni G., 27, 114  
 Gilson E., 211  
 Girgenti G., 211  
 Gnoli G., 78  
 Gorgia, 21  
 Gregorio De Saint Vincent, 114  
 Grossi V., 211  
 Guzzo A., 211  
 Hadot P., 140  
 Hankey W. J., 72  
 Harrison S., 91, 137  
 Hilbert D., 192  
 Hölscher L., 38, 43, 211  
 Horn C., 211  
 Ilari N., 212  
 Ilari R., 212  
 Ioppolo A. M., 21  
 Jolivet R., 211  
 Kirwan Ch., 211  
 Koch I., 211  
 Lasa C. D., 211  
 Lukasiewicz J., 11  
 Maccagnolo E., 211  
 Madec G., 43-44, 211-212  
 Malatesta M., 13-15, 17, 64, 101, 149, 169-170, 186, 189, 194, 198, 202-205, 212  
 Malinovich, S., 13-14  
 Marco Aurelio, 31-32  
 Mario Vittorino (Marius Victorinus Afer), 77, 140-141  
 Marrou H. I., 45, 64, 70, 85, 149, 205, 212  
 Mates B., 11  
 Matthews G. B., 212  
 Mayer C., 207  
 Menghi M., 34  
 Mourant J. A., 212  
 Movia G., 25  
 Nash R. H., 70  
 O'Daly G., 43, 71, 162, 164, 212  
 O'Meara S. J., 204, 212  
 Ockham, 86  
 Origene, 35  
 Oroz Reta J., 145  
 Pacioni V., 64, 205, 212-213  
 Panezio, 29  
 Penati G., 23, 34-35  
 Pépin J., 43, 213  
 Piccolomini R., 111  
 Pieretti A., 64, 72, 111  
 Pirrone, 28-29  
 Pizzolato L., 213  
 Platone, 12, 21, 23-25, 38, 51, 140, 209-210, 213-214  
 Plotino, 9, 16, 33, 39, 48, 77, 207-209-212  
 Porfirio, 67, 140, 207-209, 213  
 Posidonio, 29  
 Proclo, 140  
 Protagora, 21  
 Quinn J. M., 80  
 Radice R., 213  
 Reale G., 19, 22, 25-33, 208, 213  
 Rigobello A., 34  
 Rombs R., 213  
 Rosado J., 213  
 Rubini P., 211  
 Santi G., 213  
 Schenk G., 11  
 Sciacca M. F., 51, 213

- Sciuto, I., 164  
Searle J. R., 203  
Seneca, 31-32  
Sesto Empirico, 32, 179  
Sfameni Gasparro G. 213,  
Shields C., 213  
Simmia, 24, 38  
Simonetti M., 213  
Simplic., 114  
Smalbrugge M., 213  
Socrate, 20-24, 38, 194-195, 201-  
202  
Solignac A., 213-214  
Stock B., 214  
Stratone di Lampsaco, 27  
Studer B., 111  
Taylor C. C. W., 214  
Teofrasto, 27  
Tertulliano, 34  
Teske R. S., 37-38, 214  
Thonnard F. J., 214-215  
Todisco O., 215  
Toom T., 215  
Torchia N. J., 98  
Touze L., 209  
Tognoli C., 210  
Van Bavel T. J., 64  
Van Der Linden L. J., 215  
Van Fleteren F., 142, 215  
Vanderveken D., 203  
Vanni Rovighi S., 215  
Venanzi Ventisette V., 211  
Verbeke G., 215  
Wenning G., 215  
Whitehead A. N., 78  
Wolfskeel C. W., 37, 215  
Zanatta M., 142  
Zenone, 28

## SIGLE E ABBREVIAZIONI

## A) Opere di Sant'Agostino:

<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>	Le confessioni
<i>De b. vita</i>	<i>De beata vita</i>	La felicità
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>	La città di Dio
<i>De imm. an.</i>	<i>De immortalitate animae</i>	L'immortalità dell'anima
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>	Il libero arbitrio
<i>De mag.</i>	<i>De magistro</i>	Il Maestro
<i>De quant. an.</i>	<i>De quantitate animae</i>	La grandezza dell'anima
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>	La Trinità
<i>De vera rel.</i>	<i>De vera religione</i>	La vera religione
<i>Epist.</i>	<i>Epistula</i>	Lettera
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>	Le ritrattazioni
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquia</i>	I soliloqui

## B) Opere degli autori greci e latini

Candido	<i>Cand. I</i>	<i>Candidi Epistola I</i>	Lettera I di Candido a Vittorino
Gellio A.	<i>Noct. Att.</i>	<i>Noctes Attices</i>	Notti Attiche
Mario Vittorino	<i>Adv. Ar.</i>	<i>Adversus Arium</i>	Contro Ario
Plotino	<i>Enn.</i>	Ἐνηεαδες	Enneadi
Sesto Empirico	<i>Adv. Math.</i>	<i>Adversus Mathematicos</i>	Contro i matematici
Simplicio	<i>Phys.</i>	<i>Physis</i>	Natura

## C) Altre sigle e abbreviazioni

a. C.	Avanti Cristo
Ass.	Assunzione
Cf.	Confronta
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i>
Contrap.	Contrapposizione

Costr.	Costruttivo
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
DE	Dizionario enciclopedico
Dis.	Disgiuntivo
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana
Op. cit.	Opera citata
Par.	Paragrafo
PBA	Piccola Biblioteca Agostiniana
PL	<i>Patrologia Latina</i>
Reg.	Regola
SEA	<i>Studia Ephemeridis</i> "Augustinianum"
Trans.	Transitività

## INDICE GENERALE

Presentazione	7
Prefazione	11
Premessa	15
Introduzione	19
1. Il tema dell'anima: dai filosofi della natura all'etica socratica	19
2. La spiritualità platonica	22
3. La posizione di Aristotele	25
4. La crisi platonico-aristotelica	26
5. Il "Giardino" di Epicuro, la "Stoà" di Zenone e lo Scetticismo di Pirrone	28
6. La filosofia pagana agli inizi dell'era cristiana	31
7. La svolta strutturale del pensiero filosofico: Filone di Alessandria e Plotino	33
8. L'elaborazione cristiana della dottrina dell'anima	34
9. Agostino e l'immortalità dell'anima	35
9.1 La nuova prospettiva di Agostino	36
9.2 Aspetti problematici del testo	40
9.3 L'animo soggetto della disciplina immutabile	44
9.4 L'animo, in cui risiede l'arte, anche se mutevole, non muore	49
9.5 La condizione d'ignoranza o di dimenticanza non nega l'immortalità dell'animo	50
9.6 L'anima subisce solo mutamenti accidentali, non strutturali che la costringerebbero a non essere più anima	52
9.7 In nessun modo ragione e animo si separano; conferma dell'immortalità dell'animo	53
9.8 Il corpo non può annichilirsi e l'animo non è abbandonato dalla vita	55
9.9 L'animo non può ridursi ad una essenza inferiore e non può diventare corpo	57
9.10 Il particolare statuto ontologico dell'anima	60

De immortalitate animae	64
L'immortalità dell'anima	65
1.1 Disciplina e atto del pensare nel legame inscindibile con l'animo dell'uomo	65
2.2 La realtà dell'essere come ragione immutabile; errata concezione dell'animo come armonia del corpo	71
3.3 Percezione e memoria nell'intenzione dell'agire	75
3.4 Movimento, mutamento e vita nelle diverse funzioni del corpo e dell'animo	81
4.5 Immutabilità dell'arte e immortalità dell'animo	83
4.6 La condizione di dimenticanza o ignoranza non nega l'immortalità dell'animo che non genera da sé le verità eterne	89
5.7 In cosa consiste la mutabilità dell'animo	91
5.8 Mutamento sostanziale del soggetto e mutamento delle proprietà di ciò che risiede nel soggetto	93
5.9 Ulteriore conferma dell'immortalità dell'anima, pur soggetta ad affezioni e passioni	95
6.10 Tentativo di definire il significato di ragione per giungere all'immortalità dell'anima	97
6.11 L'animo non può estinguersi perché non può separarsi dalla ragione	101
7.12 Ogni essenza è indistruttibile ma neanche al corpo, che pur tende al nulla, è dato raggiungere il totale annientamento ontologico	111
8.13 Se il corpo non perde la forma, a maggior ragione non può perderla l'animo	115
8.14 Dipendenza del mondo sensibile da una causa superiore e incorporea. I corpi condotti all'esistenza vi permangono per quel tempo in cui la causa agisce	117
8.15 Corpo e animo permangono nel loro essere grazie alla forma ricevuta dal loro Creatore	121
9.16 L'anima non può essere abbandonata dalla vita e non muore	123
10.17 Ulteriore argomentazione contro la credenza dell'animo come armonia del corpo	127
11.18 La falsità contraria alla invincibile verità non può sottrarre all'animo la vita e impedirgli di esistere	135

12.19 L'animo ha il suo essere da un principio che non ha contrario per cui non può cessare di esistere	141
13.20 Impossibilità dell'animo di essere convertito in corpo	145
13.21 Le argomentazioni avverse alla caduta dell'animo in una essenza inferiore	151
13.22 L'anima non subisce da Dio la costrizione di essere convertita in corpo	153
14.23 Le verità restano nell'animo al quale può venir meno l'uso del corpo ma non la sua specifica capacità di vivere	157
15.24 Nell'ordine ontologico dato dal Sommo Bene l'anima non può trasformarsi in corpo, il quale diventa tale per la forma ricevuta dall'anima	159
16.25 Il sentire dell'anima non è interessato ai condizionamenti spazio-temporali	163
Appendice I	169
1. Elementi di logica enunciativa	170
1.1 Enunciati atomici ed enunciati molecolari	170
2. Tautologie contraddizioni e formule neutre	182
3. Tautologie e inferenze	184
4. Tautologie e regole d'inferenza	186
5. Gli indimostrabili di Crisippo	187
Appendice II	191
1. Elementi di logica dei predicati	191
1.1 Logica dei predicati monoargomentali	191
1.2 La simbolizzazione e i quantificatori	191
1.3 Regole concernenti i quantificatori	193
1.4 Cenni sulla logica dei predicati poliargomentali	196
1.5 Cenni sulla logica del secondo ordine	197
1.6 Considerazioni finali sulla deduzione	200
1.7 Oltre la logica tradizionale: verbi intenzionali ed ambiti di riferimento	203
Bibliografia	207
Indice dei nomi	216
Sigle e abbreviazioni	219

