



VITO LIMONE
GIULIO MASPERO (eds.)

Agostino e la sua eredità

Teologia, filosofia e letteratura

Morcelliana



«Le due città non sono riconoscibili in questo fluire dei tempi e sono fra di loro commischiate, fino a che non siano separate dall'ultimo giudizio». Con queste parole Agostino consegna alla cultura occidentale la prima proposta, da un punto di vista cristiano, di una visione organica della storia nella quale bene e male – la città di Dio e la città terrena – sono da sempre presenti e profondamente legati. È alla luce della rivelazione trinitaria che sarà possibile rileggere la storia in un'ottica pienamente positiva in cui dall'esperienza del male vinto emergerà l'Amore, lo stesso che unisce il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Nel periodo delle invasioni barbariche che sconvolsero l'Impero Romano, le riflessioni dell'Ipponate gettano le basi per costruire una nuova epoca e forniscono una prospettiva epistemologica che diverrà il fondamento di gran parte del pensiero filosofico e teologico. Dal Medioevo al Rinascimento, fino alle incertezze tipiche della contemporaneità indecisa fra postmoderno e dopomoderno: l'eredità di Agostino attraversa i secoli – un'eredità qui esemplificata attraverso Scoto Eriugena, Guglielmo di Saint-Thierry, il Cinquecento spagnolo, Fichte, Rosmini, Scheler, Sciacca, Ricoeur, Chrétien, Marrou e Marion – e offre spunti sempre attuali per riflettere sul rapporto tra Dio e il mondo, tra eternità e tempo.

VITO LIMONE è ricercatore di Storia del Cristianesimo e delle Chiese all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Per Morcelliana ha pubblicato *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico* (2018).

GIULIO MASPERO è professore di Teologia dogmatica alla Pontificia Università della S. Croce (Roma). Per Morcelliana ha pubblicato *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca* (2018).

Scritti di: Maria Benedetta Curi, Benedetta Sonaglia, Andrea Tagliapietra, Piero Coda, Piotr Zygmanski, Ilaria Vigorelli, Enrico Moro, Davide Penna, Javier Roberto González, Maurizio Maria Malimpensa, Filippo Silva, Emanuele Pili, Valentina Gaudiano, Lorena Catuogno, Raul Buffo, Cecilia Avenatti de Palumbo, Giovanni Catapano, Alessandro Clemenzia, Gaetano Lettieri.

€ 32,00



ANDREA TAGLIAPIETRA

AGOSTINO E LA MAGNA QUAESTIO DE MENDACIO

In memoria di Maria Bettetini

In Agostino, la prima trattazione sistematica del tema morale della bugia, il *De mendacio*, del 395 d.C., precede di solo due anni l'*incipit* delle *Confessiones*, il primo grande "romanzo" della coscienza. Non si tratta di una coincidenza, ma di un necessario sviluppo della storia delle idee.¹

La confessione è il tentativo di dire la verità a proposito della propria vita. Eppure, essa non vale tanto per la verità oggettiva che ciascuno dichiara, quanto per quello che mette in gioco. Infatti, chi estorce una confessione la baratta, spesso, con l'altrui sopravvivenza, ossia la ottiene al costo della vita. L'inizio di una confessione è sempre la solitudine. Questa solitudine, tuttavia, non approda mai ad un soliloquio, al puro isolamento del monologo. Nella confessione v'è la necessità di un *tu* esterno, l'intenzionalità di un altro a cui rivolgersi, a cui esporre l'impetoso resoconto della propria esistenza o di un evento decisivo, di una colpa che quella vita riassume e comprende. «Ma a chi racconto queste cose (*cui narro haec*)?», si chiede Agostino, presentando le sue *Confessiones*, «non certo a Te (*tibi*), mio Dio, ma, dinanzi a Te (*apud te*), le racconto ai miei simili, per il genere umano (*generi humano*), sia pur la piccolissima parte di esso che avrà per le mani questo mio libro».² La confessione consiste in un movimento dell'anima che, pur assomigliando, nel tono, ad una preghiera, ne costituisce, in realtà, l'esatto contrario. Infatti, là dove la preghiera spesso chiede, concentrando l'individuo su se stesso, sulla propria individualità e sui suoi bisogni, la confessione non fa altro che offrire, dispiegando l'interiorità dell'uomo in uno slancio centrifugo verso qualcosa di più ampio, che non è in suo possesso, ovvero il suo stesso essere, la sua singolarità esposta. Per questo la confessione è qualcosa di diverso da una semplice autobiografia.

«La Confessione», ha scritto María Zambrano individuando in Giobbe e nel suo tormento l'archetipo biblico della confessione, «è il linguaggio di qualcuno che non ha annullato la sua condizione di soggetto; è il linguaggio del soggetto in quanto tale. Non sono i suoi sentimenti, né i suoi desideri,

¹ Per una trattazione estesa di questi temi nel loro sviluppo storico rinvio a: Tagliapietra, *Filosofia della bugia. Figure della menzogna nella storia del pensiero occidentale*, Mondadori, Milano 2008²; Id., *La virtù crudele. Filosofia e storia della sincerità*, Einaudi, Torino 2003; Id., *Sincerità*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

² Augustinus, *Confessiones*, II, 3 (tr. it.: Agostino, *Le confessioni*, testo latino a fronte, ed. C. Vitali, intr. di C. Mohrmann, Rizzoli, Milano 1992, pp. 102-103).

né le sue speranze; sono semplicemente i suoi sforzi di essere. È un atto in cui il soggetto si rivela a se stesso perché ha orrore del suo essere a metà e confuso. Chi si racconta, chi fa un romanzo autobiografico, rivela un certo compiacimento di se stesso, per lo meno un'accezione del proprio essere, del proprio fallimento, magari; cosa che chi porge la confessione non fa in alcun modo». ³ La confessione implica, cioè, un piano di modifica di sé che rivela il ruolo attivo di una parola pesante e concreta, che non si abbandona alla vanità dell'esercizio estetico – quella vanità che, malgrado tutto, si rileva nel compiaciuto *soliloquio* stoico di Seneca ⁴ o di Marco Aurelio –, ma richiede la serietà dell'azione. Anzi, la confessione «è un'azione, l'azione massima che è dato attuare con la parola». ⁵ Questa azione che si attua con la parola ha la forma di un sacrificio. Ma cosa sacrifica chi si confessa? Chi si confessa sacrifica se stesso nel senso di mettere a nudo, di esporre agli sguardi di tutti, la propria interiorità, la menzogna che noi siamo, per dirla con Agostino. Dio, verità e garante della parola, diviene qui la pietra di paragone dell'azione autosacrificale della confessione, che fonda la sincerità verso se stessi e verso gli altri: «Tu sei la verità (*veritas es*): né io voglio ingannare me stesso (*nolo fallere me ipsum*), sì che “la mia malvagità mentisca a se stessa (*ne mentiatur iniquitas mea sibi*)” (*Sal.* 26, 12)». ⁶

Verso la fine delle *Confessioni*, il santo, interrogandosi sul nesso fra felicità e verità, scrive: «Io domando a tutti quanti se preferiscono godere della verità o della menzogna (*de veritate quam de falsitate*): e tutti quanti sono pronti a rispondere che preferiscono la verità, quanto sono pronti a dire che cercano la felicità: la felicità è appunto il godimento nella verità (*beata quippe vita est gaudium de veritate*)». Inoltre, aggiunge il vescovo d'Ipbona, «io ho conosciuto molti pronti ad ingannare, nessuno mai che fosse contento di essere ingannato (*multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem*)». Gli esseri umani, prosegue Agostino, «non vogliono essere ingannati e vogliono ingannare (*falli nolunt et fallere volunt*): quindi amano la verità quando si svela (*amant eam, cum se ipsa indicat*), la odiano quando li rivela (*oderunt eam, cum eos ipsos indicat*). Ma ne hanno il meritato contraccambio quelli che non vogliono essere scoperti dalla verità (*qui se ab ea manifestari nolunt*): essa li scopre a loro malgrado (*eos nolentes manifestet*) e non si lascia scoprire da essi (*eis ipsa non sit manifesta*)». E conclude, «così, così, sempre

³ M. Zambrano, *La Confesión: Género literario (1943)*, Ediciones Siruela, S. A., Madrid 1995 (tr. it.: Ead., *La confessione come genere letterario*, Mondadori, Milano 1997, pp. 43-44).

⁴ A proposito di Seneca la stessa Zambrano osservava che, in lui, «la morale si è trasformata in estetica e, come ogni estetica, ha qualcosa di incommunicabile» (M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca (1944)*, Ediciones Siruela, S. A., Madrid 1994 [tr. it.: Ead., *Seneca*, Mondadori, Milano 1998, p. 44]).

⁵ M. Zambrano, *La confessione come genere letterario*, cit., p. 45.

⁶ Augustinus, *Confessiones*, I, 5 (tr. it.: Agostino, *Le confessioni*, cit., pp. 58-59).

così l'animo umano (*animus humanus*): così cieco e fiacco (*sic caecus et languidus*), così deforme e guasto (*turpis atque indecens*), vuol rimanere ignoto agli altri (*latere vult*) mentre non vuole che una qualunque cosa gli rimanga ignota (*se autem ut lateat aliquid non vult*). Ma gli succede il contrario: non riesce a nascondersi alla verità (*ipse non lateat veritatem*) e la verità si nasconde a lui (*ipsum autem veritas lateat*). E tuttavia, anche in questa miseranda condizione, preferisce godere della verità che della menzogna (*veris mavult gaudere quam falsis*). Felice, quindi, sarà quando, non ostacolato da alcun impedimento, troverà la sua gioia in quella sola Verità per cui tutte le cose sono vere». ⁷

La celebre distinzione agostiniana fra *frui* e *uti*, fra “godere” e “usare”, può essere impiegata, in questo caso, per spiegare il diverso rapporto con la “Verità per cui tutte le cose sono vere” che si instaura da parte dell'uomo veridico e del mentitore. Se, agostinianamente, «dobbiamo godere di ciò che è onesto, mentre dobbiamo usare di ciò che è utile» (cfr. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 30), ciò significa che l'oggetto del *frui* è ciò che si deve conseguire *per se stesso* (*propter se ipsum*), mentre l'oggetto dell'*uti* è ciò a cui si deve mirare *in vista di altro* (*propter aliud*). Ora la verità è l'eminente oggetto del *frui*, dal momento che essa va goduta di per se stessa, non in vista di altro: siamo noi ad appartenere alla verità, piuttosto che la verità ad appartenere a noi.

In un bel passo del libro dodicesimo delle *Confessioni* Agostino afferma l'impossibilità di una “proprietà privata” della verità. «La tua verità», scrive Agostino, «non appartiene a me o ad un altro qualsiasi; ma è di tutti quelli che chiami a fruirla apertamente; e tu ci ammonisci gravemente a non considerarla nostro bene privato (*ut eam nolimus habere privatam*) se non vogliamo esserne privati (*ne privemur ea*). In realtà, chiunque si rivendica come suo bene esclusivo (*sibi proprie vindicat et suum vult esse quod omnium est*) quello che tu concedi in godimento a tutti (*omnibus ad frundum proponis*), viene rispinto dal bene comune a tutti al suo proprio (*a comuni propellitur ad sua*), cioè dalla verità alla menzogna (*a veritate ad mendacium*), poiché “chi parla falso, parla del suo (*qui loquitur mendacium, de suo loquitur*)” (*Gv.* 8, 44)». ⁸ La privatezza, il voler avere solo per sé la verità è, quindi, il modo con cui il mentitore perverte il desiderio, comune a tutti gli uomini, di godere del vero. Ma, qualora venga sottoposta all'isolamento dell'avidità di possesso, la verità si trasforma nel suo contrario: la pretesa di esclusività esclude dalla verità. Il cammino *a comuni ad sua* diviene, dunque, il cammino *a veritate ad mendacium*, così come, nel passo del libro decimo precedentemente esaminato, la pretesa di nascondersi dalla verità (ossia l'escludersi dalla confessione) faceva perdere la verità: *ipsum autem veritas lateat*. C'è, dunque, nell'impianto delle

⁷ *Ibi*, x, 23 (tr. it.: Agostino, *Le confessioni*, cit., pp. 486-489).

⁸ *Ibi*, xii, 25 (tr. it.: Agostino, *Le confessioni*, cit., pp. 636-637).

Confessioni, una struttura concettuale che collega il voler rimanere ignoto agli altri con il rivendicare la verità come proprio bene esclusivo.

La confessione è, quindi, il contrario della menzogna perché nella confessione la verità è messa in comune *davanti a Dio*: anche quelle verità più scomode e sgradevoli, che riguardano noi stessi, la nostra intimità, e che siamo inclini a tacere, nascondendoci. Ma c'è, certo, un senso anche più ampio per cui si vuole riservare solo a se stessi la verità. È quel senso di *possesso*, è quell'*avere la verità solo per noi stessi* che ci spinge all'*uso della verità*, non al suo *godimento*. Io *uso della verità* e non *godo*, cioè *fruisco*, della verità come bene comune, quando la verità *mi serve per ottenere un vantaggio personale*.

Nelle pagine mature del *De civitate Dei*, composto quasi vent'anni dopo le *Confessioni*, troviamo tutto ciò nitidamente espresso nella distinzione prospettica fra il vivere "in conformità con l'uomo" e il vivere "in conformità con Dio". Il grandioso scenario del capolavoro agostiniano prevede il titanico scontro fra la *civitas Dei* e la *civitas diaboli*, in mezzo alle quali sta la *civitas terrena*, l'ordine, il regno dell'uomo, perennemente in tensione, perennemente conteso fra le due città. La dimensione divina è quella della verità e dell'amore. Il diavolo che, come diceva Giovanni, è «il padre della menzogna» (*Gv.* 8, 44), si erge contro Dio perché vuol essere Dio, perché si spaccia per Dio. È in questo *voler avere di più* del diavolo che scorgiamo la radice di ogni male. «Chi mente», ha scritto Arno Baruzzi, «produce un'inversione, uno scardinamento dell'ordine che conduce, infine, all'annientamento e alla distruzione». E, prosegue più avanti il filosofo tedesco, «la menzogna è uccisione di Dio (*Gottesmord*) che nell'uomo si traduce in uccisione dell'altro uomo (*Menschenmord*)». È la pulsione originaria che troviamo dietro l'esempio biblico di Caino e Abele: «Caino vuole ciò che ha Abele, anzi ciò che è Abele, così come il diavolo, nei confronti di Dio, vuol essere Dio», sicché «la menzogna precede qualsiasi delitto».⁹

La menzogna è, così, il primo delitto della storia, come affermerà anche Kant nelle pagine senili de *La metafisica dei costumi*, risalendo, a monte di Caino ed Abele, alla scena del serpente e dei due progenitori, nel Giardino dell'Eden (*Gen.* 3, 1-7).¹⁰ «L'uomo», scrive Agostino, «è divenuto simile al diavolo non per il possesso della carne, che il diavolo non possiede, ma per la vita condotta in conformità con se stesso, ossia con l'uomo. Anche il diavolo

⁹ A. Baruzzi, *Philosophie der Lüge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996, p. 49 e p. 51.

¹⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Nicolovius, Königsberg 1797-1798, ora in: *Kant's Gesammelte Schriften*, vol. VI, Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften / Reimer, Berlin 1907, pp. 203-493 (apparato critico alle pp. 517-549, a cura di P. Natorp), in particolare p. 431 (tr. it.: Id., *Metafisica dei costumi*, ed. G. Vidari, riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 290).

decise di vivere in conformità con se stesso quando “non stette saldo nella verità”; cosicché “pronunciò una menzogna proveniente non da Dio, ma da lui stesso, essendo” non solo “mentitore”, ma anche “padre della menzogna” (Gv. 8, 44). Fu, com’è noto, il primo a mentire (Gen. 3, 4), e come il peccato, così la menzogna ebbe inizio da lui.¹¹ La menzogna è strettamente connessa con la caduta nel peccato: il suo spazio d’azione si sviluppa nel divario, nello scarto consumatosi fra il *Verbum* divino e il *verbum* umano dopo l’episodio dell’Eden. Con la sua condotta il diavolo ha fornito il modello della prima menzogna come infrazione dell’*institutio* della parola, la cui funzione assegnata da Dio è quella di veicolare e tradurre esattamente il verbo interiore dell’uomo nell’esteriorità della comunicazione verso la divinità e verso gli altri uomini.

«Quando dunque l’uomo vive in conformità con l’uomo e non con Dio», scrive Agostino, «rassomiglia al diavolo. Persino l’angelo dovette vivere non in conformità con l’angelo ma con Dio per poter star saldo nella verità e dire la verità, proveniente da Dio, anziché una menzogna proveniente da lui stesso. Pure dell’uomo dice ancora l’Apostolo in un altro punto: “ma se attraverso la mia menzogna si riversò la verità di Dio” (Rm. 3, 7). La menzogna è nostra, dice; la verità di Dio. Per cui quando l’uomo vive in conformità con la verità, non vive in conformità con se stesso, ma con Dio. È Dio infatti che disse: “Io sono la verità” (Gv. 14, 6). Quando invece vive in conformità con se stesso, ossia con l’uomo e non con Dio, è chiaro che vive in conformità con la menzogna; non perché l’uomo sia in se stesso menzogna, essendo il suo autore e creatore Dio, e Dio non essendo certamente autore e creatore della menzogna; ma l’uomo fu creato retto affinché vivesse non in conformità con se stesso ma col suo Creatore, facendo la sua volontà anziché la propria. Per cui, non vivere secondo la vita per cui fu creato, ecco la menzogna. Certo, l’uomo ricerca la felicità anche quando vive in un modo che gli impedisce di essere felice. E quale menzogna più grande di questa ricerca sbagliata? Per cui non è insensato dire che ogni peccato è menzogna; infatti si commette un peccato solo cercando di ottenere un bene o di evitare un male. Perciò il peccato è menzogna in quanto, commesso per ottenere un bene, ci procura invece un male, o commesso per ottenere un bene maggiore, ci procura un maggior male».¹² Basterebbe questa splendida pagina del *De civitate Dei* per comprendere la necessaria centralità della *magna quaestio de mendacio* nel sistema del pensiero agostiniano. Per Agostino, infatti, la bugia non è solo un problema ermeneutico, logico ed etico. La menzogna, essendo la radice stessa del peccato, che ravvisiamo vuoi nell’orgoglio archetipico di Satana, nel suo distacco da Dio, vuoi nell’orgoglio dell’uomo che fa a meno dell’altro uomo,

¹¹ Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 3 (tr. it.: Agostino, *La città di Dio*, ed. e tr. it. di C. Carena, Einaudi-Gallimard, Torino 1992, pp. 585-586).

¹² *Ibi*, XIV, 4 (tr. it.: Agostino, *La città di Dio*, cit., p. 586).

è la fonte *ontologica* di tutti i problemi, il motore che spinge l'intero edificio della storia umana del mondo verso il nulla.

Ecco perché sulla soglia del periodo centrale della sua produzione intellettuale Agostino sente il bisogno di confrontarsi direttamente con la questione della menzogna. Così il *De mendacio* è certamente connesso con delle spinte occasionali, come scriveva Maria Bettetini: «per motivi pastorali (arginare la facilità alla menzogna dei suoi fedeli), apologetici (rispondere ai Manichei che negavano autorità all'Antico Testamento in base alle menzogne dette dai Patriarchi), esegetici (rispondere a Gerolamo che accusava Paolo di non aver manifestato con sincerità il suo pensiero nella controversia sui Gentili giudaizzanti)».¹³ Non si può negare neppure che il *De mendacio* completi le opere di quella che potremmo chiamare, almeno in base all'uso che ne fanno prevalentemente oggi gli studiosi, la fase *semiologica* dell'opera agostiniana, approfondendo «quelle parti del *De dialectica* e del *De magistro* in cui all'oscurità e all'ambiguità della parola si aggiungeva anche la perversa volontà di voler mentire da parte di colui che parla».¹⁴ Il *De dialectica* e il *De grammatica* sono, infatti, del 387, il *De magistro* del 388-390.¹⁵ Ma il *De mendacio* dev'essere interpretato, piuttosto, alla luce di ciò che viene dopo. Sembra quasi che solo dopo aver passato al vaglio la questione della bugia Agostino possa mettere mano a due dei suoi lavori più importanti, il *De doctrina christiana* – i cui due primi libri e parte del terzo sono del 396, mentre l'opera viene portata a termine solo nel 426 – e le *Confessioni*, che sono del 397. Nel 399 Agostino inizia anche il *De Trinitate*, completato nel 412, dove la nitida esposizione del rapporto fra il *verbum* umano e il *Verbum* divino (*De Trinitate*, IX, 9, 14) consente di perfezionare e di collocare nella giusta prospettiva molte delle intuizioni delle opere precedenti. La decisività della presenza del tema della menzogna viene confermata, infine, dalla ripresa, nel 420, verso la fine della sua vita – Agostino morrà il 28 agosto del 430 in una torrida Ippona assediata dai Vandali – della *magna quaestio de mendacio* nel *Contra mendacium*, scritto in risposta ai quesiti dello spagnolo Consentius, che aveva chiesto ad Agostino lumi sulla liceità di mentire per convertire gli eretici priscillanisti e che si concentra soprattutto sulla questione dell'esegesi di quei passi biblici dove sembra essere giustificato, da parte di personaggi positivi, l'impiego di bugie a fin di bene.

¹³ M. Bettetini, *Introduzione*, in: *Agostino. Sulla bugia*, testo latino a fronte, ed. M. Bettetini, Rusconi, Milano 1994, pp. 6-7. Per quanto concerne la polemica con Girolamo cfr.: A. Oddone, *La dottrina di S. Agostino sulla menzogna e la controversia con S. Girolamo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 23(1931), pp. 264-285.

¹⁴ M. Bettetini, *Introduzione*, in: *Agostino. Sulla bugia*, cit., p. 7.

¹⁵ Per i testi in questione, cfr.: Agostino, *Il maestro e la parola. Il maestro, La dialettica, La retorica, La grammatica*, con testo latino a fronte, ed. M. Bettetini, Rusconi, Milano 1993.

Tuttavia l'urgenza del problema della menzogna non premeva su Agostino solo per necessità interna allo sviluppo del suo sistema di pensiero, né per le emergenze pastorali dettate dalla congiuntura storica e dalle questioni esegetiche sollevate in ricorrente concomitanza. Era, per così dire, la stessa tradizione cristiana precedente a richiedere ad Agostino una presa di posizione precisa sulla bugia. Infatti, come osserva Lindworsky, «non tutti gli autori della Chiesa prima di Agostino condannano senza alcun appello la menzogna»,¹⁶ riportando gli esempi di Origene e di Clemente Alessandrino e, in generale, di coloro che si rifacevano alle pagine dell'*Institutio Oratoria* di Quintiliano sulla menzogna necessaria (*mendacium officiosum*): «Bisogna pure che tutti concordino con me su ciò che perfino i rigidissimi stoici (*Stoicorum quoque asperrimi*) concedono, e cioè che anche il saggio talvolta dice le bugie (*mendacium dicat*) e talora anche per motivi banali: ad esempio quando raccontiamo storie ai bambini malati per il loro bene, oppure facciamo loro molte promesse che poi non manteniamo. E, a maggior ragione, il saggio mentirà quando si tratti di evitare che un rapinatore uccida un uomo oppure per ingannare il nemico e far salva la patria. In questo modo, quello che in date circostanze perfino negli schiavi è repressibile (*in servis quoque reprehendendum est*), in altre circostanze diviene lodevole nel saggio (*in ipso sapiente laudandum*)».¹⁷

Eppure, molti degli equivoci generati all'interno della tradizione patristica dipendevano dal non aver distinto con chiarezza la menzogna dall'errore e dal semplice dire il falso. È questo il compito che Agostino affida al *De mendacio* e che verrà ripreso nelle pagine del *De doctrina christiana*. Nelle pagine di quest'ultimo, in quella parte dell'opera redatta solo due anni dopo lo scritto sulla bugia, il santo scrive: «Chi, infatti, mente, ha l'intenzione di dire il falso (*in mentientes voluntas falsa dicendi*), e per questo vediamo che sono in molti a voler mentire (*multos invenimus qui mentiri velint*), mentre nessuno è disposto a sbagliare (*qui autem falli, neminem*). Dato perciò che si mente consapevolmente (*sciens*), mentre ci si inganna inconsapevolmente (*nesciens*), è evidente che in una medesima contingenza chi si sbaglia è migliore di chi mente (*illum qui fallitur eo qui mentitur esse meliorem*), poiché è preferibile subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla (*pati melius est iniquitatem quam facere*); e dato che ognuno che mente agisce ingiustamente, se qualcuno ritiene talvolta utile la menzogna (*utile aliquando esse mendacium*) potrebbe

¹⁶ J. Lindworsky, *Das Problem der Lüge bei katholischen Ethikern und Moralisten*, in: *Die Lüge: Die Lüge in psychologischer, philosophischer, juristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach- und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsge-schichtlicher Betrachtung*, eds. O. Lipmann e P. Plaut, J.A. Barth, Leipzig 1927, pp. 53-72, in particolare p. 53.

¹⁷ M.F. Quintilianus, *Institutio Oratoria*, XII, 1, 38-39 (tr. it.: M.F. Quintiliano, *Istituto-ione oratoria*, 2 voll., testo latino a fronte, ed. S. Beta, Mondadori, Milano 2007, in particolare vol. II, pp. 718-721).

sembrare che talvolta è utile l'ingiustizia (*utilem aliquando esse iniquitatem*): nessuno infatti che mente (*nemo mentiens*), quando lo fa, mantiene la fede data (*servat fidem*), perché vuole che colui al quale mente abbia in lui quella fede (*fidem sibi habeat*) che egli, mentendogli, non mantiene (*non servat*): e ognuno che violi la fede data è iniquo. Se ne conclude che o l'ingiustizia talvolta è utile (*aut iniquitas aliquando est utilis*) – ma non è possibile – ovvero la menzogna è sempre inutile (*aut mendacium semper inutile est*)».¹⁸

In questo testo, splendido per concisione e chiarezza, Agostino sintetizza molti dei punti nodali della sua teoria della menzogna che vengono, più ampiamente articolati, nel *De mendacio*: 1. la menzogna coincide con l'intenzione di dire il falso; 2. è meglio sbagliarsi che mentire, è meglio l'errore della menzogna (è il rovesciamento della posizione socratica dell'*Ippia minore* platonico); 3. chi mente fa ingiustizia perché pretende dall'altro quella fede che lui, invece, non intende mantenere; 4. non ci può essere bugia utile, perché, dal momento che la bugia è ingiustizia, non si dà nessuna ingiustizia utile. Del resto Agostino riconoscerà nel bilancio, pressoché definitivo, della sua attività intellettuale, stilato nelle *Retractationes*, scritte fra il 426 e il 427, che il *De mendacio*, opera «oscura, spinosa, irta di difficoltà» e che, per più di vent'anni il vescovo d'Ipbona aveva, per così dire, tenuto nel cassetto e non pubblicato, si era rivelata, alla prova del tempo, il testo più ricco di «ricerche e discussioni». ¹⁹ Perché nel *De mendacio* l'attenzione per la fenomenologia della bugia prende il sopravvento rispetto agli scrupoli esegetici, pur presenti, ma che prevarranno decisamente negli altri numerosi testi e brani pseudologici agostiniani (*in primis* nel *Contra mendacium*): «il dialogo sulla parola bugiarda» si impone (e prepara) il «trattato sulle bugie non bugie delle Scritture». ²⁰

Presentando la *magna quaestio* sulla bugia Agostino evoca l'immagine di una caverna. Quella della bugia è, infatti, «una questione straordinariamente oscura (*latebrosa*), che spesso elude tramite nascondigli cavernosi (*cavernosis anfractibus*) l'intento di chi indaga, come se sfuggisse dalle mani ciò che si era trovato, che ora riappare e ora sparisce di nuovo». ²¹ La complessità della

¹⁸ Augustinus, *De doctrina christiana*, I, xxxvi, 40 (tr. it.: Agostino, *L'istruzione cristiana*, testo latino a fronte, ed. M. Simonetti, Mondadori / Fondazione Valla, Milano 1994, pp. 66-69, con qualche modifica). Altre attestazioni analoghe alla distinzione *falli/mentiri* in: Augustinus, *Sermones* 133, 4, 3; Id., *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 18. «Sbaglia (*fallitur*) chi ritiene esser vero ciò che dice, mentre invece è falso; mente (*mentitur*) invece chi ritiene che una cosa è falsa e la spaccia per vera, sia che sia vera, sia che sia falsa [...]. Ingannarsi è della debolezza, mentire dell'iniquità» (Augustinus, *Sermones* 133, 4, 3).

¹⁹ Agostino, *Le Ritrattazioni (Retractationes libri duo)*, testo latino a fronte, ed. U. Pizzani, intr. di G. Madec, Città Nuova, Roma 1994 («Opere di S. Agostino», 2), cit. in: M. Bettetini, *Introduzione*, in: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 5-6.

²⁰ M. Bettetini, *Introduzione*, in: Agostino, *Sulla bugia*, cit., p. 13.

²¹ Augustinus, *De mendacio*, I, 1 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 28-29).

questione della bugia richiede un procedimento analitico rigoroso, in grado di isolare la menzogna da ciò che, pur assomigliandole, menzogna non è. Bisogna, quindi, espungere dall'analisi la bugia scherzosa, ossia gli *joca*, «che non sono mai stati ritenuti bugie (*quae nunquam sunt putata mendacia*), poiché dal tono e dall'espressione di chi sta scherzando appare chiaramente l'intenzione di non ingannare (*significationem animi nequaquam fallentis*) anche se non si sta dicendo cose vere (*etsi non vera enuntiantis*)» (*De mendacio*, II, 2).

È quindi necessario precisare che «non chiunque dice il falso mente (*non omnis qui falsum dicit mentitur*)» (*De mendacio*, III, 3). Di conseguenza, per arrivare ad una definizione chiara della menzogna si deve prendere in esame un fattore supplementare, quello dell'*intenzionalità*. «Mente», scrive Agostino, «chi pensa una cosa e afferma con le parole o con qualunque mezzo di espressione qualcosa di diverso. Per questo si dice che chi mente ha un cuore doppio (*duplex cor*), ossia un doppio pensiero (*duplex cogitatio*): ha un pensiero della cosa che sa o ritiene vera e che non dice, un altro di quella che sa o ritiene essere falsa e che dice al posto del primo. Da ciò deriva che si possa dire il falso senza mentire, se si pensa che sia così come si dice, sebbene così non sia, e che si possa dire il vero mentendo, se si pensa che sia falso e lo si afferma al posto del vero, sebbene in realtà sia così come si afferma. È dunque dall'intenzione dell'animo e non dalla verità o falsità delle cose in sé che bisogna giudicare se uno mente o non mente (*ex animi enim sui sententia, non ex rerum ipsarum veritate vel falsitate mentiens aut non mentiens judicandus est*)». ²² Si mente, quindi, *ex animi sua sententia* – qui Agostino riprende la tipica formula di giuramento romana attestata dal *De officiis* di Cicerone (*De officiis*, III, 29) –, ossia solo se c'è *intenzione di mentire*. Secondo la definizione del più tardo *Contra mendacium*, «la menzogna è un significato falso con la volontà di ingannare (*mendacium est falsa significatio cum voluntate fallendi*)». ²³ «Distinguere il ruolo rispettivo di *significatio* e *voluntas*», scrivono Carla Casagrande e Silvana Vecchio, «e demandare a quest'ultima la definizione del peccato, vuol dire eliminare di principio ogni possibilità di confusione tra l'ambito della verità logica e quello della verità morale». ²⁴

Nella casistica che Agostino esamina nei capitoli terzo e quarto del *De mendacio* ciò che appare evidente è come, nella valutazione della menzogna, si sia passati da uno schema diadico, quello che troviamo in molti degli autori pre-agostiniani, basato, per così dire, sulla struttura *mente-parola*, ad uno schema triadico *mente-volontà-parola*. «Chi mente (*qui mentitur*)», leggiamo nell'*En-*

²² *Ibi*, III, 3 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 30-31).

²³ Augustinus, *Contra mendacium*, XII, 27, ed. J. Zycha, Tempus, Prag-Wien-Leipzig 1900 (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, 41), pp. 467-582, in particolare p. 507.

²⁴ C. Casagrande - S. Vecchio, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987, p. 257.

chiridion, «parla contro quello che sente nell'animo (*contra id quod animo sentit*) con l'intenzione di ingannare (*voluntate fallendi*)». ²⁵ Ecco allora che se per lo schema diadico il mentitore è colui che ha la verità in mente e il falso nella parola e ciò non risulta sufficiente per distinguerlo da colui che semplicemente sbaglia (ossia da colui che ha il falso in mente e il falso nella parola), ora, l'introduzione della volontà determina un nuovo e più nitido criterio di distinzione.

Inoltre nelle pagine del *De mendacio* Agostino fa intravedere l'esistenza, accanto al mentitore tradizionale, di un nuovo tipo di bugiardo, quello che, per dirla con Guido Almansi, rappresenta «lo zenit dell'arte menzognera», ²⁶ ossia colui che mente, cioè che inganna il prossimo traendone ingiusto vantaggio, dicendo il vero (*De mendacio*, IV, 4).

Possedere una definizione precisa dell'atto di mentire significa avere un saldo punto d'appoggio da cui partire per affrontare la vera questione morale della menzogna, ovvero se essa sia qualche volta lecita e, se sì, in quali circostanze. È in questa occasione che Agostino prospetta una classificazione delle menzogne, in ordine di gravità decrescente. In questo elenco abbiamo, nell'ordine: 1. la menzogna religiosa (per convertire qualcuno); 2. la menzogna maligna attiva (per fare danno a qualcuno senza giovare a nessuno); 3. la menzogna maligna passiva (per godere dell'inganno e trarne giovamento); 4. la menzogna pura (per il solo piacere di ingannare); 5. la menzogna motivata dal desiderio di piacere (menzogna sociale, per ravvivare la conversazione); 6. la menzogna benevola innocente (per beneficiare qualcuno nei beni materiali senza danneggiare nessuno); 7. la menzogna necessaria per la vita (per salvare la vita a qualcuno sottraendolo alle mani degli assassini); 8. la menzogna necessaria per la purezza (per salvare la castità di qualcuno preservandolo dall'*immunditia corporalis*). «In questi otto generi di bugie», commenta Agostino, «chi mente pecca tanto meno quanto più sale verso l'ottavo e tanto maggiormente quanto più scende verso il primo». ²⁷

Il vescovo di Ippona rileva la differenza qualitativa che contraddistingue i due ultimi tipi di bugia della sua classificazione, ovvero la menzogna necessaria per la vita e quella per la castità, evidenziandone la minor gravità morale e suggerendo, in proposito, l'uso dell'astuzia e del silenzio per aggirare l'approccio diretto della domanda. La posizione di Agostino, nella questione, sembra guidata da un inatteso gesuitismo *ante litteram*, che prescrive, da un lato, la ferrea disciplina morale per cui «i buoni non mentono mai (*nunquam mentiantur boni*)» ²⁸ e, dall'altro, studia il modo di aggirare questo fermo precetto.

²⁵ Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, VII, 22, ed. E. Evans, Brepols, Turnhout 1969 ("Corpus Christianorum, Series Latina", 46), pp. 23-111, in particolare p. 62.

²⁶ G. Almansi, *Bugiardi. La verità in maschera*, Marsilio, Padova 1996, p. 134.

²⁷ Augustinus, *De mendacio*, XXI, 42 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 106-107).

²⁸ *Ibi*, VIII, 11 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 52-53).

All'inizio, Agostino prospetta il nucleo dello scenario della bugia necessaria in forma di problema determinato da un caso esemplare: «Se si rifugia presso di te uno che potrebbe scampare alla morte grazie ad una tua bugia (*qui mendacio tuo possit a morte liberari*), non mentirai?».²⁹ Questo scenario viene commentato facendo giocare due massime bibliche in apparente contrasto: il detto evangelico «nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i suoi amici» (*Gv.* 15, 13) e il detto sapienziale che sancisce: «La bocca che mente uccide l'anima» (*Sap.* 1, 11). Agostino cerca di superare il problema giocando sulla distinzione fra anima e corpo. Di conseguenza, egli pone nel dovere fraterno di salvare l'amico un dovere inferiore, che concerne il corpo, mentre nel dovere spirituale di essere veridici riconosce un dovere superiore, che riguarda l'anima. Chi sceglie di mentire, quindi, finirebbe comunque per perdere qualcosa, ossia la sua stessa anima, compiendo uno scambio del tutto svantaggioso, dal momento che l'anima è infinitamente più preziosa del corpo, foss'anche dell'amico. Tuttavia, in parallelo, il padre della Chiesa latina cerca di elaborare una sorta di *escamotage* linguistico che permetta di salvare l'amico senza per questo mentire. «Supponiamo», egli scrive, «che tu sia interrogato dal giudice a proposito di un uomo giusto e innocente, che sai dove si nasconde e che l'autorità ha comandato di catturare perché sia ucciso».³⁰ Posto questo quadro generale, Agostino restringe ulteriormente il campo dell'interrogazione, stabilendo che «ci viene chiesto solo se è o non è in quel posto». Allora, «se sappiamo che è lì, tacendo lo tradiamo. Ma anche dicendo che non diremo mai se è lì oppure no, perché, da queste parole, chi domanda deduce che è lì. Infatti, se lì non fosse, uno, che non vuole mentire né tradire nessuno (*eo qui mentiri nollet nec hominem prodere*), avrebbe risposto semplicemente che non era lì».³¹

Di conseguenza, la prescrizione del silenzio, che significa il mero sottrarsi all'alternativa dei contrari, non sempre è efficace. Quando non sappiamo dov'è l'amico, piuttosto che tacere, è meglio dichiarare di non saperlo. Al contrario, prosegue il vescovo di Ippona, «se sai dove si trova, sia che si trovi dove lo cercano, sia altrove, quando la domanda è stata se è lì o non è lì, non si deve dire: "Non te lo dico", ma si deve dire: "So dov'è ma non te lo farò mai vedere". Infatti, se non rispondi a proposito di un solo luogo e dici che non vuoi tradire, è come se mostrassi con il dito proprio quel luogo (*ac si eumdem locum digito ostendas*), sicché il sospetto diventerebbe certezza».³² All'acuto fondatore dell'ermeneutica occidentale non sfugge, dunque, che anche il silenzio può essere tremendamente eloquente, che anche il silenzio, cioè, può essere *signum*, come quel dito che mostra e denuncia.

²⁹ *Ibi*, v, 5 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 38-39).

³⁰ *Ibi*, XIII, 22 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 70-71).

³¹ *Ibi*, XIII, 24 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 72-73).

³² *Ibi*, XIII, 24 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 74-75).

Si deve, allora, escogitare un meccanismo linguistico che, rispettando la condizione semantica del non mentire, abbia l'esito pragmatico di un dito che indica in direzione opposta al rifugio dell'amico, sì che la verità *in actu signato*, divenga la menzogna *in actu exercito*. Si tratta nientemeno che della sublime arte del diversivo. Così, conclude Agostino, «se per prima cosa dichiaro di sapere dov'è e di non volerlo dire, l'investigatore potrebbe forse scagliarsi contro di te per farti confessare dov'è. Ebbene, ciò che avrai sopportato con coraggio a causa della fede promessa e dei sentimenti di umanità, non solo non è giudicato colpevole, ma anzi è lodevole». ³³

Nelle sottili distinzioni del testo di Agostino si coglie, al di là del rigore dell'asserto di quella veridicità che si colloca lungo l'asse *Deus-Verbum-Veritas*, lo slancio genuino e, forse, anche la pietà, di un uomo coraggioso e passionale, che in un'epoca di persecuzioni e di grandi violenze, di assassini e di stupri, di confessioni estorte e di offerte forzose agli dèi («gli Imperatori», osserva di sfuggita, raccontando l'eroica resistenza alla tortura del vescovo Firmo di Tagaste, «non erano ancora cristiani»), ³⁴ sa quanto terribilmente quotidiano possa divenire il tragico dilemma se salvare l'amico o, piuttosto, salvaguardare la purezza della verità. In fondo Agostino si impegna a salvare entrambi, secondo la misericordiosa e acuta distinzione fra «colui che mente» (*mentiens*) e il «bugiardo» (*mendax*): «C'è, infatti, una differenza tra chi mente (*mentientem*) e il bugiardo (*mendacem*). Chi mente è anche chi mente suo malgrado (*mentiens est etiam qui mentitur invitus*), mentre il bugiardo ama mentire e si diverte abitualmente dicendo bugie (*mendax vero amat mentiri atque habitat animo in delectatione mentiendi*)». ³⁵

Tornando sul problema della bugia in un testo molto più tardo, l'interpretazione del *Salmo 5* condotta nelle *Esposizioni sui Salmi*, terminate nel 416, Agostino scrive: «La menzogna è l'opposto della verità (*veritati contrarium*). Ma, affinché nessuno pensi che vi sia qualche sostanza o natura contraria alla verità, dobbiamo comprendere che la menzogna compete a ciò che non è (*ad id quod non est pertinere mendacium*), non a ciò che è. Infatti, ciò che è detto essere, è verità; mentre è menzogna ciò che è detto non essere (*hoc dicitur quod non est, mendacium est*)». Ecco allora che i mentitori sono coloro che, allontanandosi dall'essere, «ripiegano in ciò che non è (*ad id quod non est declinantur*)». ³⁶ Ma come è compatibile questa deriva nichilistica *ante litteram* con quelle menzogne «non dettate da malizia, ma da bontà, per la salvezza o per l'interesse di qualcuno (*pro salute aut commodo alicuius, non malitia*,

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibi*, XIII, 23 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 72-73).

³⁵ *Ibi*, XI, 18 (tr. it.: Agostino, *Sulla bugia*, cit., pp. 62-63).

³⁶ *Id.*, *Enarrationes in Ps. 5, 7* (tr. it.: Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, testo latino a fronte, ed. R. Minuti, intr. di A. Corticelli, Città Nuova, Roma 1967 [“Opere di S. Agostino”, 25], pp. 50-51).

sed benignitate)»? Agostino richiama, a questo punto, l'esempio scritturistico delle levatrici egiziane Pua e Sifra (*Es.* 1, 17-21), che mentirono al Faraone per salvare i bambini ebrei (vedi anche *Quaestionum in Heptateuchum libri septem* III, q. 68).

Queste, egli dice, sono lodate, non per il fatto in sé, ma *per la loro intenzione (indole)*: «Coloro che mentono soltanto in questo modo meriteranno un giorno di essere liberati da ogni menzogna (*qui tantum hoc modo mentiuntur merebuntur aliquando ab omni mendacio liberari*)». La perfezione, infatti, non consente neppure menzogne di questo genere, ma solo di dire *sì, sì; no, no* (*Mt.* 5, 37). Non si deve mentire per salvare questa vita materiale – la mia o quella del mio prossimo – a scapito dell'anima. Tuttavia, «siccome altro è mentire (*aliud est mentiri*), altro è nascondere il vero (*aliud verum occultare*), cioè altro è dire il falso e altro è tacere la verità, se per caso qualcuno non vuole consegnare un suo simile a questa morte temporale, dev'essere pronto a celare la verità, non a dire il falso: così non tradirà e non mentirà, in modo da non uccidere la sua anima al posto del corpo di un altro». Ma, prosegue Agostino, «se non può fare neppure questo, almeno usi unicamente delle menzogne adeguate a questa necessità (*sola huius necessitatis habeat mendacia*) in modo che anche da queste, se son rimaste le uniche, meriti di esser liberato e di ricevere il vigore dello Spirito Santo, per poter disprezzare tutto quanto deve sopportare in nome della verità».³⁷

Abbiamo così tre categorie generali di bugie che si accostano agli otto tipi di menzogna esposti nel *De mendacio*. Oltre al *mendacium perniciosum*, che è quello assolutamente malvagio, vi sono «due generi di menzogna che non comportano grave colpa (*non sunt sine culpa*), e che tuttavia non ne sono esenti: quando scherziamo (*cum aut iocamur*), oppure diciamo il falso per giovare a qualcuno (*aut ut prosimus mentimur*)». Nel primo caso, quello del *mendacium iocosum*, la menzogna non è troppo dannosa, «perché non trae in inganno (*quia non fallit*): colui che ascolta sa, infatti, che è detta per gioco». Nel secondo caso, quello della bugia necessaria, del *mendacium officiosum*, la menzogna «contiene una certa bontà». Anzi, aggiunge Agostino, «quando non vi è doppiezza di cuore, neppure si può dire che vi sia menzogna (*quod non habet duplex cor nec mendacium quidem dicendum est*)». Per fare un esempio, dice il vescovo di Ippona, se ricevo in custodia la spada di un amico che mi dice di promettere di restituirla quando me la richiederà, ma quando viene a riprendersela vedo che è fuori di sé dall'ira e che con quella spada potrebbe commettere un crimine, allora mi è lecito non mantenere la promessa. Infatti, ciò che avevo promesso, ossia di restituire all'amico la spada, non è ciò che mi si vorrebbe costringere a fare, ovvero dare a un potenziale omicida o suicida l'arma per uccidere. Questo tipo di menzogna è, quindi, più un'omissione che una vera e propria menzogna. Del resto, anche se ai perfetti non

³⁷ *Ibidem* (tr. it.: Agostino, *Esposizioni sui Salmi*, cit., pp. 52-53).

è permesso dire il falso (*falsum dicere*), «non è una colpa tacere qualche volta la verità (*non esse culpandum, aliquando verum tacere*)».³⁸

L'intransigenza agostiniana nel rispondere alla domanda se si debba dire sempre la verità sembra subire una paradossale torsione per cui si può essere sinceri, ossia né doppi né bugiardi, anche senza essere letteralmente veridici, cioè quando l'integrità della vita buona è condotta, senza secondi fini, nella salda coerenza del bene. In conclusione, per Agostino, il rapporto fra la verità e il singolo, pur mantenendo il suo alto valore in quanto sommo rispetto della verità che dobbiamo a Dio e agli altri esseri umani per il corretto uso della parola, non può non essere calata in quello stesso mondo dei segni in cui è possibile dissimulare, tacere, alludere, fraintendere e in cui, in determinate particolari condizioni, anche il non dire il vero può essere un modo di rispettare la verità e il suo senso in relazione al dovere della singolarità di ciascuno.

³⁸ *Ibidem.*

SOMMARIO

<i>Prefazione</i> di Vito Limone e Giulio Maspero	5
<i>I dialoghi di Cassiciaco e l'inventio di un pensare-insieme in Cristo</i> di Maria Benedetta Curi	13
<i>Quaerere con amore. Attraverso il De magistro di Agostino d'Ippona per una filosofia dell'educazione trinitaria</i> di Benedetta Sonaglia	33
<i>Agostino e la magna quaestio de mendacio</i> di Andrea Tagliapietra	47
<i>Dall'incontro alla presenza. Note per una fenomenologia dell'inventio dell'ontologia trinitaria nelle Confessioni di Agostino (libri VII-IX)</i> di Piero Coda	61
«Nos tota inhabitet Trinitas». <i>Per un'escatologia trinitaria a partire da Agostino</i> di Piotr Zygmuntski	81
<i>La diversa eredità dei Cappadoci e di Agostino: il concorso della relazione</i> di Ilaria Vigorelli	93
<i>Falso d'auctoritas? Su un caso di eredità agostiniana in Eriugena (Periph., I, 446A-451C)</i> di Enrico Moro	111
<i>Visio ipsa unitas est. Guglielmo di Saint-Thierry con e oltre Agostino</i> di Davide Penna	129
<i>Tracce di Sant'Agostino nella lirica spagnola del Cinquecento: Ode a Salinas di Fray Luis de León (1527-1591)</i> di Javier Roberto González	139
<i>L'eredità agostiniana nella Bestimmung des Menschen di J.G. Fichte</i> di Maurizio Maria Malimpensa	161
«Sapientia de sapientia, lumen de lumine». <i>Per una genealogia trinitaria dello spekulative Satz</i> di Filippo Silva	175
<i>L'interpersonalità come «vero luogo delle intelligenze». Agostino in Rosmini, passando per Leibniz</i> di Emanuele Pili	191

<i>Il primato dell'amore. L'interpretazione scheleriana dell'ordo amoris agostiniano</i> di Valentina Gaudiano	199
<i>La presenza della verità alla mente. La duplice eredità filosofica di M.F. Sciacca: Agostino e Rosmini</i> di Lorena Catuogno	219
<i>Peccato originale e pensiero del male. Agostino, Ricoeur e la prospettiva ermeneutica</i> di Raul Buffo	242
<i>Drammatica dello spazio interiore. Cubiculum cordis e templum mentis: due temi agostiniani nella fenomenologia dell'ospitalità di Jean-Louis Chrétien</i> di Cecilia Avenatti de Palumbo	265
<i>Statuto epistemologico e struttura del De Trinitate agostiniano nella critica francese del Novecento: da Henri-Irénée Marrou a Goulven Madec</i> di Giovanni Catapano	281
<i>Il De Trinitate di Agostino d'Ippona e la sua recezione nell'Ontologia trinitaria</i> di Alessandro Clemenzia	297
<i>Il dono di sé. Marion interprete di Agostino</i> di Gaetano Lettieri	313
<i>Note biografiche degli autori</i>	399
<i>Indici a cura di Daniele Iezzi</i>	
<i>Indice dei nomi antichi</i>	409
<i>Indice dei nomi moderni</i>	412
<i>Indice delle citazioni bibliche</i>	421