

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

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
info@edi.na.it

ISBN 978-88-89094-60-0

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

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 Ipponense¹. 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

¹ 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 dimostrazione² – 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”³.

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 primo⁴. 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-

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

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

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

novich⁵. 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 via⁶. 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 eterodosse⁷.

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

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

⁶ 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.

⁷ 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 logica⁸, 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

⁸ 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)¹. 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 eudemonologica².

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-

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

² *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 fisico³. 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 là⁴.

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)⁵. 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 naturalistici⁶. 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*⁷. L'anima, nella concezione del filosofo di Abdera, resta impigliata, perciò, in una concezione materia-

³ *Ibidem*, p. 81.

⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁷ *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 corruzione⁸. 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 Greci⁹. 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 percepire¹⁰. 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 nichilismo¹¹. 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*¹².

⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁹ *Ibidem*, p. 193.

¹⁰ *Ibidem*, p. 240.

¹¹ *Ibidem*, pp. 253-255.

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

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

¹ 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.

² 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.

³ 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 disciplina¹ risiede in qualche luogo², 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 sempre³.

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'.

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*²⁰³, 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*).

²⁰³ 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 (S₁). [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

(S₁)

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 (S₂) che segue:

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

(S₂)

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

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 utilizzando come chiavi di ricerca le voci dell'*Augustinus - Lexicon*. Servizi altrettanto utili sono offerti anche dal sito Internet 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.

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