

## **Ragione e Trinità in Ilario e Agostino**

Vincenzo Ceci (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma)  
cc.vins24@libero.it

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 15/11/2019 - Accettato: 05/05/2020*

English title: *Reason and Trinity in Hilary and Augustine*

Abstract: Starting from the position of Hilary of Poitiers and Augustine of Hippo, the essay examines a specific case of the interaction between reason and faith, that of the ratio applied to the understanding and speculative elaboration of the Trinitarian dimension of God, both as an autonomous ratio and as a ratio aided by faith. The perspective point, therefore, is at one time gnoseological and epistemological. In addition, this paper highlights links with patristic and philosophical sources and with developments in medieval thought.

Keywords: Hilary of Poitiers, reason and faith, Augustine of Hippo, medieval thought, Patristics, Trinity.

Sommario: 1. Obiettivo del testo; 2. Ilario; 3. Agostino; 4. Considerazioni finali.

Ego et Pater unum sumus.  
(Gv 10,30)

### *1. Obiettivo del testo*

Il testo ha lo scopo di analizzare la razionalità trinitaria in Ilario e in Agostino, ovvero la relazione della ragione, sia naturale che incrementata dalla fede, con la dimensione trinitaria del Dio biblico e della tradizione cristiana. Dunque tratteremo una fenomenologia della ragione applicata al dogma trinitario, o meglio una fenomenologia della conoscenza del Dio trino, evidenziandone i risvolti epistemologici. La prima parte del testo è dedicata alla razionalità del Vescovo di Poitiers e la seconda a quella del Vescovo di Ippona; entrambe constano di due paragrafi, il primo relativo agli esiti trini-

tari della ragione naturale, il secondo a quelli della ragione associata alla fede. Seguiranno alcune considerazioni circa la comparazione dei due modelli. La ricerca ha carattere diacronico.

Perché Ilario e Agostino? Il loro contributo alla teologia trinitaria è tra i maggiori mai espressi, e certamente il più rilevante nell'ambito della letteratura patristica di lingua latina; lo è per la vastità della ricerca, per la profondità teoretica, per il rapporto di fedeltà creativa rispetto alla tradizione e per l'impulso impresso alla successiva speculazione trinitaria. È chiaro che nella suddetta area latina non mancarono altri illustri pensatori, ad esempio Tertulliano – in occidente, l'*Adversus Praxean* rimase «il testo fondamentale per la teologia trinitaria almeno fino alla riflessione di Ilario e Agostino»<sup>1</sup>. Il veemente Cartaginese conferì sistematicità alla ricerca trinitaria, in anticipo finanche sugli orientali; diede spessore teoretico alla riflessione sullo Spirito Santo, forse come riflesso della propria adesione al montanismo; introdusse la nozione di *persona*, fondamentale per la teologia trinitaria occidentale; e, consapevole di dover salvaguardare sia l'unità della *Substantia* che la realtà delle *Personæ*, prefigurò assai precocemente la formula del dogma trinitario. Tuttavia è latore d'una visione materialista di tipo stoico, in quanto concepisce Dio come corporeo (un corpo *sui generis*<sup>2</sup>), e resta in un'ottica di tipo subordinazionistico, in quanto dichiara il Figlio quale parte della divinità (*portio ex summa*<sup>3</sup>). Pertanto, il suo contributo, pur essenziale per lo sviluppo del dogma, risulta assai distante dalla formulazione definitiva del medesimo, ovvero quella di Nicea (325) e Costantinopoli (381).

È bene aggiungere una premessa di ordine metodologico. Più volte ci avvarremo dei termini «filosofia» e «teologia», ad esempio per qualificare la *ratio* come teologica o filosofica. I Padri, chiaramente, non consideravano tali saperi come costrutti epistemologici distinti; distinzione che avvenne nel sec. XIII con Tommaso d'Aquino<sup>4</sup>. Per gli scrittori cristiani dei primi secoli, invece, la speculazione in quanto tale è filosofia. E non fa eccezione la speculazione nella fede: è filosofia. Più precisamente, il discorso su Dio veniva considerato quale parte di un più vasto insieme di saperi, che costituiva per l'appunto la *philosophia*<sup>5</sup> – d'altronde, ciò risulta vero anche nella lezione aristotelica<sup>6</sup>. T. Gregory, molto opportunamente, scrive che fino al sec. XIII non vi fu giustapposizione tra filosofia e teologia, al punto che il termine *theologia*, nel suo significato moderno, ancora in Abelardo non ha luogo<sup>7</sup>. È al netto di questo profilo storico-

<sup>1</sup> P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano* (Letteratura cristiana antica – Nuova serie 8), Brescia 2006, p. 63.

<sup>2</sup> Cfr. Tertullianus, *Adv. Prax.* 7,8.

<sup>3</sup> Id., *Apol.* 21,12.

<sup>4</sup> Cfr. Thomas Aquinas, *S. Th.* 1,1; *Sup. Boet. de Trin.* 5,4.

<sup>5</sup> Cfr. Severinus Boethius, *De Trin.* 2,1-20; *In Porpb. Isag.* 1,3.

<sup>6</sup> Cfr. Aristoteles, *Metaph.* 6,1,1.6 (1025b-1026a).

<sup>7</sup> Cfr. T. Gregory, «Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo», in Tarabacchia, Canavero (cur.), *L'infinita via. Ragione natura e Trinità da Anselmo a Tommaso*, Bergamo 1990, p. 237.

filosofico, quindi senza cedere a letture anacronistiche, e con grande prudenza, che ci siamo avvalsi del suddetto lessico pure in ambito patristico, giacché consente maggior chiarezza e concisione a chi scrive, e una fruizione più scorrevole a chi legge.

## 2. Ilario

LA RAGIONE NATURALE. Ilario non tematizza la questione epistemologica del rapporto tra ragione e fede, ma nel prologo del *De Trinitate*, ove espone i presupposti spirituali e intellettuali della propria conversione, quasi elevandola a paradigma dell'*itinerarium mentis in Deum*<sup>8</sup>, fa spesso riferimento a tale questione, implicitamente o esplicitamente. Da detti riferimenti, integrati con quelli delle opere esegetiche, si può agevolmente desumere e ricostruire la sua posizione in merito alle potenzialità della ragione filosofica e teologica, circa la conoscenza di Dio<sup>9</sup>. Una posizione lucida e approfondita: la distinzione gnoseologica tra una *ratio* autonoma e una *ratio* che interagisce con la fede, e i rispettivi ambiti, vi emergono netti e ben enucleati.

Espressione tipica della ragione autonoma o naturale è la filosofia, sulla quale Ilario esprime giudizi assai critici<sup>10</sup> -rispondendo almeno in parte ad un *tòpos* patristico. Le colpe imputate ai filosofi sono, ad esempio, l'aver espresso opinioni vane e contraddittorie, l'aver affermato l'estraneità del divino rispetto all'umano, l'aver teorizzato l'ateismo, o il politeismo, e ogni forma di idolatria<sup>11</sup>. Peraltro, essi sono assimilabili agli eretici<sup>12</sup>; in entrambi, infatti, figura il medesimo atteggiamento circa l'interazione tra ragione e fede, consistente nel concedere alla filosofia la priorità sulle Scritture, alla ragione la priorità sulla Rivelazione, e quindi alla sapienza umana la priorità sulla Sapienza divina<sup>13</sup>. Pertanto, Ilario ravvisa nello scetticismo l'unico atteggiamento filosofico realmente sostenibile: «molti di loro [...], con estrema prudenza, abbandonata ormai ogni ricerca snervante, hanno affermato di sapere soltanto che l'uomo non conosce nulla di tutto questo (*id est nihil horum hominem scire docuissent*)»<sup>14</sup> -circa trent'anni dopo, col *Con-*

<sup>8</sup> Cfr. G. Tezzo, introduzione in Hilarius, *De Trinitate* (Classici delle Religioni – Sezione quarta: La religione cattolica), Torino 1971, p. 47: «Ilario racconta la sua scoperta delle Sacre Scritture e il suo incontro con la fede nei capitoli 1-19 del primo libro del *De Trinitate*: sono capitoli a sfondo autobiografico, una specie di itinerario della mente alla conquista di Dio».

<sup>9</sup> Sul rapporto fede/ragione in Ilario, cfr. E. Rapisarda, «Ratio e fides nelle opere di Ilario di Poitiers», in *Sicilorum Gymnasium* 4, Catania 1951, pp. 113-116; J. E. Emmenegger, *The functions of Faith and Reason in the theology of St. Hilary of Poitiers*, Washington 1947.

<sup>10</sup> Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,4; *Tract. sup. Ps.* 1,7; 61,2; 63,5; 63,9; 65,7; 144,4; 148,3.

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Tract. sup. Ps.* 61,2.

<sup>12</sup> Cfr. *Ivi*, 63,5.

<sup>13</sup> Cfr. A. Orazio, introduzione in Hilarius, *De Trinitate* (Collana di testi patristici 217, vol. 1), Roma 2011, p. 47.

<sup>14</sup> Hilarius, *Tract. sup. Ps.* 61,2; trad.: Orazio (per tutte le citazioni di Ilario).

*tra Academicos*, il giovane Agostino avrebbe assunto la posizione opposta, e con grande convinzione.

Nondimeno, altro è il giudizio sui filosofi, altro l'utilizzazione di concetti filosofici per la comprensione, l'approfondimento, l'organizzazione, la sistematizzazione e la forbita esposizione della fede. D'altronde, criticare la cultura classica -ove con veemenza autentica, come in Tertulliano, ove con un'enfasi di mera circostanza, come in Minucio Felice- e poi avvalersene, fu un fenomeno comune alla maggior parte dei Padri. Il risultato fu l'immissione di un rilevante importo di razionalità nella fede -tanto che, dal punto di vista categoriale, il cristianesimo venne spesso considerato una filosofia<sup>15</sup>, si pensi al caso di Giustino o di Clemente Alessandrino. Ebbene, secondo la lezione del Moreschini<sup>16</sup>, Ilario impiega le nozioni di infinità, di eternità, di incorporeità, di impassibilità, di immutabilità e di ineffabilità. Ma è importante rilevare la possibilità che il Nostro abbia acquisito tali concetti, o almeno che li abbia apprezzati, non dai filosofi, sia latini che greci, bensì dalla letteratura patristica, che da tempo ne faceva abbondante uso; e, in particolare, da Origene, letto durante l'esilio. Infatti, come la lettura dell'Adamanzio incise sensibilmente sui modelli esegetici di Ilario, così potrebbe aver inciso sulla sua formazione filosofica<sup>17</sup>. Ilario si avvale di tali nozioni nella propria attività esegetica come di altrettante chiavi ermeneutiche; e dall'integrazione di quelle e questa, costituisce i nuclei dogmatici/teoretici del suo pensiero trinitario e cristologico. Così, se la Scrittura è il fondamento imprescindibile della speculazione del Vescovo di Poitiers, l'organizzazione dei dati scritturistici in una visione unitaria e sistematica, ovvero in un sapere teologico propriamente detto, è sovente mediata da apriori filosofici.

Un esempio di tali meccanismi di sintesi è offerto dall'interazione della nozione di eternità con il Nome divino espresso in *Esodo* 3,14. Ebbene, nell'esperienza speculativa e spirituale di Ilario<sup>18</sup>, l'apprezzamento del Nome avvenne mediante l'apriori filosofico costituito dalla suddetta nozione, infatti l'*Ego sum qui sum* fu recepito quale affermazione dell'eternità, quindi dell'essere. E così, dal connubio tra filosofia e Sacra Scrittura, procede una visione propriamente teologica: l'eternità, «intesa come infinita esistenza dell'essere divino»<sup>19</sup>, va a configurare il Dio biblico -anche Agostino, riferendosi al Nome, porrà l'equazione tra Dio, eternità, essere, immutabilità e verità<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. H. R. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 2002, p. 191.

<sup>16</sup> Cfr. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica* (Letteratura cristiana antica – nuova serie 1), Brescia 2004, pp. 332-336.

<sup>17</sup> Cfr. S. Petri, *Introduzione a Ilario di Poitiers* (Letteratura cristiana antica – nuova serie 13); Brescia, p. 56; M. Weedman, *The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers* (Supplements to Vigiliæ Christianæ 89), Leiden-Boston 2007.

<sup>18</sup> Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,5.

<sup>19</sup> Cfr. L. Longobardo, *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*, Napoli 1982, p. 21.

<sup>20</sup> Cfr. ad es. Augustinus, *Ser.* 7,7.

Indubbiamente, l'eternità alla quale Ilario fa riferimento ha natura filosofica: è quella accennata da Platone<sup>21</sup> e sviluppata da Plotino<sup>22</sup>, che la intendeva, secondo il Chiaradonna, come «una puntualità esteriore a qualsiasi successione [...] una simultaneità esterna al tempo e tale da escludere ogni durata»<sup>23</sup>, e non come un tempo dalla durata infinita. Infatti, come sottolinea S. Pietri, «Ilario osserva [...] che Dio, nella sua eternità, non permette di identificare un prima e un poi, cioè le determinazioni temporali in lui non hanno alcun senso»<sup>24</sup> -in ambito cristiano, questa nozione verrà ripresa e sagacemente impiegata da Agostino<sup>25</sup>, e troverà in Boezio una definizione storica (*interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*<sup>26</sup>).

La personale esperienza speculativa di Ilario, pertanto, mostra un uso positivo delle nozioni filosofiche. E c'è dell'altro. Se, come suddetto, i filosofi sono l'espressione tipica della *ratio naturalis*, non ne sono l'espressione unica; e se la filosofia è giunta ad esiti critici, ciò non equivale all'affermazione dell'impotenza della sola ragione. In effetti, proprio nel Prologo del *De Trinitate*, e quindi nell'autobiografia spirituale del nostro autore, riscontriamo esiti positivi nella ricerca di Dio condotta *sola ratione*, e sono esiti rilevanti. Infatti, realizzata la critica -peraltro con argomenti filosofici<sup>27</sup>- delle aporie, delle contraddizioni e degli errori perpetrati dai filosofi, Ilario può liberare la ragione naturale in un processo fecondo di conoscenza di Dio. Prima di conoscere e accogliere la Rivelazione, e quindi con la sola ragione, egli aveva già chiari alcuni importanti elementi religiosi, morali e più propriamente filosofici: sotto l'impulso della natura (*quam quod natura ipsa auctore impulsit*), si era persuaso che l'uomo nasca per conquistare la vita eterna<sup>28</sup>; il suo spirito si riconosceva creato da Dio, nobilitato nel servire Dio, orientato alla speranza in Dio, pacificato in Dio<sup>29</sup>; era certo dell'unicità e indivisibilità del principio divino ed eterno<sup>30</sup>; un sentimento naturale (*naturalis sensus*), o la stessa ragione lo persuadeva (*ratio ipsa suadebat*) della ragionevolezza della vita eterna<sup>31</sup>; con la facoltà naturale (*naturali sensu*), riconosceva al Creatore gli attributi dell'infinità, dell'eternità e dello splendore<sup>32</sup>. Dunque la ragione natu-

<sup>21</sup> Cfr. Plato, *Tim.* 38 a. Cfr. Amerio, Ferretti, «Eternità», in *Enciclopedia Filosofica* vol 4 (dom - fic), ed. Melchiorre, Milano 2006, p. 3770; ivi, peraltro, si rileva che il frammento parmenideo 28 B 8,5 sembrerebbe anticipare tale nozione di eternità simultanea.

<sup>22</sup> Cfr. Plotinus, *Enn.* 3,7 [45].

<sup>23</sup> R. Chiaradonna, *Plotino* (Pensatori 3), Roma 2009, p. 71.

<sup>24</sup> S. Pietri, *Op. cit.*, p. 71. Ciò non esclude che in Ilario appaia anche la nozione di eternità come successione infinita, data, per l'appunto, dallo sviluppo teoretico del nesso tra *infinitas* ed *æternitas* (cfr. L. Longobardo, *Op. cit.*, pp. 17-26).

<sup>25</sup> Cfr. ad es. Augustinus, *Conf.* 11,13,16.

<sup>26</sup> Severinus Boethius, *Consol.* V, pr. 6.

<sup>27</sup> Cfr. S. Petri, *Op. cit.*, p. 54.

<sup>28</sup> Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,2.

<sup>29</sup> Cfr. *Ivi*, 1,3.

<sup>30</sup> Cfr. *Ivi*, 1,4.

<sup>31</sup> Cfr. *Ivi*, 1,9.

<sup>32</sup> Cfr. *Ivi*, 1,11.

rale può applicarsi con successo alla conoscenza di Dio ed espletare un processo dialettico che consente importanti acquisizioni metafisiche, soprattutto l'intuizione dell'unicità ed eternità di Dio, nonché la sua qualità di principio creatore. Ma l'ambito gnoseologico che Ilario attribuisce alla ragione naturale, pur notevole, include il Dio uno ma esclude il Dio trino - come vedremo, la conoscenza della Trinità suppone la fede quale premessa necessaria.

Perché questo limite? I motivi sono ridicibili a due questioni di carattere ontologico. La prima rimanda alla creaturalità e consiste nella irriducibile sproporzione della creatura rispetto al Creatore: i filosofi «racchiudevano cose che non hanno limiti, entro i limiti del loro pensiero (*intra finem sensus sui indefinita concluderent*)»<sup>33</sup> - la ragione, essendo segnata dalla finitudine, non può comprendere l'Infinito. I passi relativi all'insufficienza della sola ragione sono molti<sup>34</sup>; ci soffermiamo su quello che, più esplicitamente, afferma l'impossibilità della conoscenza naturale della Trinità:

Esso [il terzo libro del *De Trinitate*] adatta all'intelligenza della fede (*ad intelligentiæ fidem*), quanto il Signore ha fatto conoscere di Sé al di là del modo umano di capire (*ultra humani sensus intellegentiam*), dicendo: io nel Padre e il Padre in me [Gv 14,10]. Così, ciò che l'uomo non può comprendere per incapacità di natura (*per naturam hebetem non capitur*), è raggiunto dalla fede con un procedimento razionale (*id fides iam rationabilis scientiæ consequatur*); non bisogna rinunciare a credere a Dio quando parla di Sé, e neppure pensare che la comprensione della sua potenza sia fuori della ragionevolezza della fede (*est extra rationem fidei esse intellegentiam potestatis*)<sup>35</sup>.

La circuminsessione, e quindi l'identità tra *esse* ed *inesse*<sup>36</sup>, è tra i principali nuclei dogmatici in cui si condensa la lunga esegesi di Ilario; si tratta di un argomento spiccatamente speculativo, che dimostra la compostibilità di unità della natura e distinzione delle persone, contro l'eresia ariana e quella sabelliana. Ebbene, secondo il Nostro, tali altissime verità non sono accessibili alla ragione; o meglio, lo sono se accoglie la Rivelazione e interagisce con essa. Si noti, infatti, che l'autore non promuove la sola fede, bensì la fede unita alla ragione: le locuzioni *intelligentia fidei*, *fides rationabilis*, *ratio fidei*, prefigurano quel modello epistemologico che gli scolastici appelleranno *theologia*, distinguendola formalmente dalla filosofia. Avvalendoci di questo lessico, ancorché posteriore, possiamo affermare che, nell'ottica di Ilario, il problema della Trinità interessi la teologia e non la filosofia; quella trinitaria, pertanto, è una *ratio* teologica. Ma questo tra breve.

Il secondo fattore che incide sulle potenzialità della ragione naturale investe la dimensione morale, e concerne la coesistenza di anima e corpo. L'anima, e dun-

<sup>33</sup> *Ivi*, 1,15.

<sup>34</sup> Cfr. ad es. *Ivi*, 1,6; 1,7; 1,8; 1,13; 1,15; 1,19, per citare solo quelli che figurano all'interno del primo libro del *De Trinitate*, fin qui considerato.

<sup>35</sup> *Ivi*, 1,22.

<sup>36</sup> Cfr. *Ivi*, 7,41.

che la stessa ragione, risente del contatto col corpo ed è appesantita dalla permanenza nella materia; il decremento della propria purezza pone un limite alle sue potenzialità conoscitive<sup>37</sup>. È difficile negare un'eco platonica o neoplatonica<sup>38</sup>; tuttavia, Ilario potrebbe aver acquisito questa persuasione dalla lettura dei Padri, o dalla letteratura latina di argomento morale<sup>39</sup> -anche in questo caso, pertanto, è arduo individuare come propriamente filosofica la sua fonte. Riassumendo: talune verità sono inconoscibili in quanto radicate nell'infinità di Dio, e l'uomo ha un ulteriore limite nella pesantezza della propria componente corporea.

LA RAGIONE E LA FEDE. Fin qui, ci siamo concentrati sulla posizione di Ilario in quanto alla filosofia, alla ragione naturale, e all'impossibilità di conoscere la Trinità prescindendo dalla fede nella Rivelazione. Circa la filosofia, abbiamo evidenziato l'atteggiamento biunivoco di Ilario, che mentre condanna i filosofi si avvale di nozioni che hanno in essi la propria origine. E la ragione naturale può espletarsi anche positivamente, e giungere alla conoscenza di Dio in quanto uno, infinito, eterno e principio creatore; tuttavia le resta inaccessibile il sapere trinitario. Procediamo, dunque, con l'analisi gnoseologica ed epistemologica della ragione teologica, che sola può riflettere sulla dimensione trinitaria di Dio.

Ilario afferma chiaramente che la conoscenza della Trinità ha per presupposto la fede. Lui stesso vi pervenne mediante il Nuovo Testamento, e precipuamente col *Prologo* del Quarto Vangelo<sup>40</sup>. Che commenta così: «La mente [per la fede nella Rivelazione] va oltre ciò che comprende con le facoltà naturali (*proficit mens ultra naturalis sensus intelligentiam*), e intorno a Dio viene istruita più di quanto non immaginava. Apprende infatti da Dio [...] che il Verbo è Dio e in principio è presso Dio (*Verbum Deum et apud Deum in principio esse audit*)»<sup>41</sup>. E ancora: «ciò che prima, con le facoltà naturali (*naturali sensu*), pensava circa l'eternità, l'infinità e lo splendore del suo creatore, ora [attraverso la fede] apprende che è proprio anche del Dio unigenito»<sup>42</sup>; «Così, non rifiutava di credere che Dio in principio era presso Dio e che il Verbo fatto carne ha abitato tra noi per il fatto che non capiva, ma si rendeva conto di poter capire se credeva (*sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet*)»<sup>43</sup>. Pensare la Trinità, dunque, suppone la fede<sup>44</sup>.

Quest'ultimo testo, tuttavia, fa seguire all'atto del credere quello del capire,

<sup>37</sup> Cfr. Id., *Tract. sup. Ps.* 56,3; 62,3; 118,14,1.

<sup>38</sup> Cfr. Plato, *Phedo* 62b; 66c – 67a; Plotinus, *Enn.* 1, 6 [1], 6; 1, 2 [19], 5; 1, 8 [51], 4, 11 sgg.

<sup>39</sup> Cfr. S. Petri, *Op. cit.*, p. 62.

<sup>40</sup> Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,10.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, 1,11.

<sup>43</sup> *Ivi*, 1,12.

<sup>44</sup> Cfr. D. Corry, *Ministerium Rationis Reddendae: An Approximation of Hilary Poitiers' Understanding of Theology* (Tesi gregoriana – Serie teologia 87), Roma 2002. Tale posizione, tuttavia, è stata discussa criticamente a fronte della nozione di *ratio caelestis* (Cfr. Hilarius, *De Trin.* 12, 27.32), ovvero di una certa complementarità epistemologica tra fede e ragione, qualora a quest'ultima sia data una speciale illuminazione dallo Spirito Santo, cfr. C. L. Beckwith, *Hilary of Poitiers on the Trinity* (Oxford Early Christian Studies), Oxford 2008.

del comprendere. Vale a dire che la fede, benché presupposta necessariamente, non è l'unico accesso alla Trinità: dopo la fede vi è la ragione, ovvero una *ratio* che elabori l'insegnamento della fede stessa -è la *ratio fidei* poc'anzi rilevata in *De Trinitate* 1,22. Per chiarezza, continueremo a chiamarla ragione teologica, sempre prudenti rispetto a visioni anacronistiche.

Secondo il Vescovo di Poitiers, la fede emerge anzitutto dalle Scritture, che tuttavia vanno intese correttamente; anche l'eretico, infatti, fa riferimento ad esse. Il Nostro, in effetti, parla esplicitamente di *religionis intellegentia*<sup>45</sup> circa la retta comprensione del testo biblico. Dunque, la ragione applicata alla fede è anzitutto una ragione applicata alle Scritture, ossia una ragione ermeneutica. Per motivi di spazio, esponiamo la tecnica esegetica di Ilario solo nelle sue caratteristiche generalissime, con l'efficace sintesi del Tezzo:

È un fatto che Ilario conosce la tradizione esegetica della Chiesa, quella tradizione nella quale rientrano in qualche modo gli scrittori cristiani come Ireneo, Tertulliano, Cipriano, Novaziano e Zenone di Verona; conosce i criteri dei letteralisti e degli allegoristi [...] La novità e l'originalità consistono, in primo luogo, nella ricerca del significato del testo scritturale col rispetto più scrupoloso della lettera, nella ricostruzione attenta della prospettiva storica, nell'analisi vigile di tutti gli elementi contestuali. In secondo luogo [...] il senso del testo biblico è cercato alla luce della rivelazione globale del mistero di Dio, perché tutta la Scrittura testimonia in un modo o nell'altro questo mistero<sup>46</sup>.

Vale a dire che i passi biblici più oscuri vanno compresi alla luce di quelli più chiari, o dall'insieme della dottrina -vanno compresi, afferma Orazio, secondo l'*analogia fidei*<sup>47</sup>. Così, l'Antico Testamento va compreso alla luce del Nuovo Testamento, attraverso una lettura allegorica o spirituale declinata in senso cristologico: la Legge e i Profeti non sono che figura e profezia del Cristo, ed è alla luce del Cristo che essi acquistano significato e senso, e divengono intelligibili. Vale dunque il principio che la parola va recepita secondo la parola (*dictorum intellegentiam expectet ex dictis*)<sup>48</sup>. Nel *De Trinitate*, a differenza di quanto avrebbe fatto nel *Tractatus super Psalmos*<sup>49</sup>, il Vescovo di Poitiers non insiste nell'espone la propria teoria esegetica, e si limita ad applicarla. Ad ogni modo, al netto di un'indubbia originalità, essa è debitrice di Origene -lo era sin dal *Commentarius in Evangelium Matthaei*, scritto prima dell'esilio; e dopo lo fu maggiormente, giacché in Frigia poté studiare in modo diretto i modelli esegetici origeniani<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Hilarius, *De Trin.* 1,33.

<sup>46</sup> G. Tezzo, *Op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>47</sup> Cfr. A. Orazio, introduzione in Hilarius, *De Trinitate*, p. 51.

<sup>48</sup> Cfr. Hilarius, *De Trin.* 1,18.

<sup>49</sup> Cfr. ad es. Id., *Tract. sup. Ps.* 5; 67,25. Cfr. A. Orazio, Introduzione in Hilarius, *Tractatus super Psalmos* (Collana di testi patristici vol. 185), Roma 2005, pp. 27-44.

<sup>50</sup> Cfr. S. Petri, *Op. cit.*, pp. 111-119.



Un esempio di tale attività esegetica declinata in senso trinitario è l'interpretazione di *Gn* 1,26-27, circa l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio: il plurale *facimus*, secondo il Nostro, indica la presenza del Padre e del Figlio, e la loro unità di azione<sup>51</sup> – un *tòpos* della letteratura patristica antiariana. E anche Ilario affronta *Pr* 8,22, in cui la Sapienza dichiara di essere stata creata da Dio all'inizio della propria attività, testo col quale gli ariani solevano affermare la creaturalità del Figlio. Egli sviluppa la confutazione di questa tesi collocando il testo nel proprio contesto, e nota che già nel versetto successivo la Sapienza si dice generata fin dal principio e prima che venisse creata la terra; pertanto la Sapienza, ovvero il Figlio, è generata sin dall'eternità, e nella sapienza creata occorre ravvisare l'inizio delle vie di Dio, ovvero l'opera della redenzione predisposta sin dal principio<sup>52</sup>.

Così, la ragione organizza e sintetizza i dati scritturistici, ovvero l'esito dell'esegesi letterale e soprattutto spirituale, e li condensa in nuclei dogmatici e di teologia trinitaria – è dunque il momento della ragione propriamente teologica o trinitaria, subentrata a quella ermeneutica. L'esempio migliore è la nozione di natività, che nel *De Trinitate* appare sin dal primo libro<sup>53</sup>, ed è tra gli elementi più caratteristici della teologia trinitaria di Ilario, nonché tra quelli maggiormente interessanti dal punto di vista speculativo<sup>54</sup>. Con essa l'autore vuol garantire: contro gli ariani, l'unità di natura tra Padre e Figlio, giacché chi nasce eredita la natura di colui dal quale è nato; e contro i sabelliani, la distinzione reale e quindi la consistenza ontologica di ciascuna Persona<sup>55</sup>.

Ilario non espone la propria posizione metodologica, ma analizzando il *De Trinitate* la si evince piuttosto agevolmente. Ebbene, nel passaggio dall'esegesi alla dogmatica, cioè nella sintesi/elaborazione di questa in quella, la *ratio* deve riflettere secondo taluni apriori, ovvero la trascendenza e l'analogia, sulle quali il Nostro scrive pagine assai pregnanti. E parte del suo metodo teologico sono anche il desiderio di Dio e la preghiera. Esaminiamo brevemente questi aspetti metodologici. Chi intende concepire la sostanza divina, dice Ilario, deve allontanare il proprio pensiero dalle cose finite e orientarlo verso l'infinito<sup>56</sup> – già sappiamo che la mente umana, di natura finita, non può cogliere la natura infinita; ora apprendiamo che può almeno orientarsi ad essa. Insomma, ogni contenuto riferito a Dio va compreso secondo l'infinità, giacché Dio è totalmente trascendente. La nozione di infinità –nozione filosofica, introdotta nel cristianesimo da

<sup>51</sup> Cfr. Hilarius, *De Trin.* 9,17.

<sup>52</sup> Cfr. *Ivi*, 12,39.

<sup>53</sup> Cfr. *Ivi*, 1,16.

<sup>54</sup> Cfr. L. Chitarin, *S. Ilario di Poitiers nella controversia sul mistero trinitario* (Collana Strumenti – Patristica 4), Venezia 2015, p.36; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 11), Roma 1975, pp. 298-312.

<sup>55</sup> Cfr. ad es. Hilarius, *De Trin.* 1,16.

<sup>56</sup> Cfr. *Ivi*, 1,18.

Clemente Alessandrino<sup>57</sup> in oriente e da Novaziano<sup>58</sup> in occidente- ha in Ilario un impiego particolarmente vasto e importante, assieme all'intero lessico della trascendenza divina e della teologia negativa<sup>59</sup> -se non teorizza quest'ultima, pure ha ben presente l'impossibilità della conoscenza totale di Dio, che è assolutamente trascendente e sfugge ad ogni tentativo di concettualizzazione apodittica. Tuttavia la ragione, tramite l'analogia, può costituire una nozione di Dio o delle sue perfezioni, se non adeguata alla *res* almeno indicativa di essa. Riportiamo un testo assai esplicativo, sottile elaborazione e filosofico ampliamento della lezione paolina di *Rm* 1,20:

Se poi, trattando della natura di Dio e della sua nascita, porteremo dei paragoni a titolo di esempio, nessuno immagini che essi contengano la perfezione di un ragionamento compiuto. Non c'è infatti alcun confronto tra le realtà terrene e Dio (*comparatio enim terrenorum ad Deum nulla est*). Ma la debolezza della nostra intelligenza costringe a cercare immagini nelle realtà inferiori come indizi di quelle superiori (*ex inferioribus tamquam superiorum indices quærere*), così che dal rapporto con le realtà familiari e a partire da ciò che ci dice il nostro pensiero consapevole, possiamo elevarci a quanto non siamo soliti pensare. Ogni paragone, perciò, sia considerato utile all'uomo e non proporzionato a Dio, dato che esso indica una comprensione più che esaurirla (*omnis igitur comparatio homini potius utilis habeatur quam Deo apta, quia intellegentiam magis significet quam expleat*).<sup>60</sup>

Il confronto tra le realtà terrene e Dio è impossibile, e tuttavia la creatura, in quanto tale, possiede una certa somiglianza col Creatore: per detta somiglianza, le perfezioni visibili orientano la mente alle perfezioni invisibili. Così, con le realtà conoscibili si accede, pur parzialmente, alle realtà inconoscibili. In ogni caso, si tratta di processi conoscitivi indispensabili all'uomo ma mai proporzionati alla realtà cui tendono. E come il pensiero non è proporzionato alla realtà, così la parola non è proporzionata al pensiero<sup>61</sup>. La consapevolezza di questo limite insuperabile deve stimolare il desiderio di conoscere Dio, e questo dev'essere commisurato su quella, affinché si progredisca quanto possibile<sup>62</sup>. Nondimeno, il Vescovo di Poitiers sostiene che il progresso speculativo sia un dono divino, e che solo secondariamente rifletta l'impegno intellettuale dell'uomo. Perciò pone l'orazione tra i presupposti della teologia, e lui stesso principia nella preghiera la sua lunga riflessione sulla Trinità<sup>63</sup>. Un passaggio di tale orazione risulta

<sup>57</sup> Cfr. E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani. Secoli I-V* (Letteratura cristiana antica – Nuova serie 26), Brescia 2012, p. 100.

<sup>58</sup> Cfr. *Ivi*, p. 88.

<sup>59</sup> Cfr. C. Moreschini, *Op. cit.*, p. 333. Inoltre, mentre nelle epoche successive il richiamo alla trascendenza e alla sovrintelligibilità divina costituirà l'ultimo momento della ricerca trinitaria, in Ilario il senso del limite e dell'incertezza ne pervade l'intero tracciato, cfr. L. Chitarin, *Op. cit.*, p. 23).

<sup>60</sup> Hilarius, *De Trin.* 1,19.

<sup>61</sup> Cfr. *Ivi*, 1,7.

<sup>62</sup> Cfr. *Ivi*, 1,34.37.

<sup>63</sup> Cfr. *Ivi*, 1,37-38.

particolarmente esplicativo dal punto di vista della fenomenologia della ragione trinitaria/teologica o della conoscenza di Dio: «Accordaci dunque il retto significato delle parole, la luce nell'intelligenza, la dignità nell'esposizione, la fede nella verità»<sup>64</sup>.

Ilario afferma chiaramente che la conoscenza ideale della Trinità è quella espressa dalla fede battesimale, quindi una conoscenza non speculativa e non ancora sistematizzata dalla ragione: «Sarebbe sufficiente per i credenti la Parola di Dio (*sufficiebat credentibus Dei sermo*) [...] quando il Signore dice: andate ora e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo [Mt 28,19]»<sup>65</sup>. E spiega l'origine della necessità del processo razionale:

Ma dall'errore degli eretici e dei blasfemi siamo costretti a fare quanto non sarebbe lecito (*inlicita agere*), scalare luoghi scoscesi, parlare dell'ineffabile, presumere quanto sarebbe proibito. E pur essendo conveniente realizzare solo con la fede (*cum sola fide oporteret*) quanto è stato prescritto [...] siamo obbligati a estendere le nostre umili parole a realtà inesprimibili (*inenarrabilia*). Per l'errore altrui, siamo spinti ad affrontare l'errore, così che quanto sarebbe stato opportuno tenere racchiuso devotamente nell'animo, dev'essere ora esposto ai pericoli del linguaggio umano<sup>66</sup>.

Nondimeno, non crediamo che un intellettuale colto e acuto come Ilario non abbia amato il sapere trinitario per se stesso. Nulla ci consente di contraddire le sue dichiarazioni programmatiche; ma possiamo ipotizzare che accanto alla motivazione polemica, urgente a livello ecclesiale, ve ne fosse un'altra di carattere personale, intellettuale, spirituale e affettivo -che in Agostino scopriremo essere rilevante.

Il Vescovo di Poitiers, pur avvalendosi copiosamente della ragione, esprime su di essa una valutazione piuttosto prudente: la ragione naturale è esposta all'errore, e se rettamente impiegata, perviene a Dio nella sua unità/unicità ma non nella sua dimensione trinitaria; al contrario, la ragione congiunta alla fede perviene alla Trinità, ma cogliendola con difficoltà e solo parzialmente. Al netto della fede, di un corretto metodo teologico, del desiderio e della preghiera, la ragione entra nel Μυστήριον ma non lo risolve nell'evidenza. Si direbbe, dunque, che Ilario apprezzi la ragione senza esserne un entusiasta, e che valorizzi molto l'assoluta trascendenza di Dio.

<sup>64</sup> *Ivi*, 1,38.

<sup>65</sup> *Ivi*, 2,1.

<sup>66</sup> *Ivi*, 2,2.

3. *Agostino*

LA RAGIONE NATURALE. Rispetto alla filosofia, o almeno al neoplatonismo, Agostino manifesta un atteggiamento di apertura e di apprezzamento. Per l'autore delle *Enneadi* nutrì stima e ammirazione<sup>67</sup>, tanto da citarlo sul letto di morte<sup>68</sup>. Ne apprezzò apertamente anche il discepolo più illustre, Porfirio<sup>69</sup>.

In *Contra academicos* 3,19,42 Agostino sembra identificare la *verissima philosophia* col neoplatonismo, verosimilmente porfiriano<sup>70</sup>. Tuttavia, dopo pochissime righe, afferma di voler assumere la filosofia (neo)platonica soltanto ove non contraddica le Scritture dei cristiani<sup>71</sup>. Riserve che appaiono anche nel *De vera religione*, ove ammette che ai (neo)platonici occorrono alcune correzioni: *et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent*<sup>72</sup> -peraltro, afferma Reale, il «poco» riguarda la quantità e non la qualità, giacché implica pochi elementi dottrinali ma di grande rilievo<sup>73</sup>. Tali correzioni, come vedremo, riguardano anche la dottrina trinitaria; ma, ancor più esplicitamente, esse concernono l'Incarnazione. Il neoplatonismo è filosofia del mondo intelligibile, non di quello sensibile, e in ciò, continua il neoconvertito, concorda con l'insegnamento delle Scritture<sup>74</sup>. L'intelligibile, che è sede delle forme eterne, ovvero degli archetipi immateriali del mondo materiale, è l'Intelletto divino (*Intellectus*)<sup>75</sup>, che per benevolenza del Padre si è incarnato<sup>76</sup>; ebbene, il neoplatonismo tende all'intelligibile ma ne nega l'incarnazione, e Agostino, con tono polemico, non manca di rilevarlo sin dalle prime opere<sup>77</sup>. È chiaro che, per le rilevanti prospettive razionali che gli offriva, egli abbia apprezzato la filosofia neoplatonica; tuttavia, se questa va assunta con riserve, se necessita di talune rettifiche, e se giunge finanche

<sup>67</sup> Cfr. Augustinus, *Contra Acad.* 3,18,41; *De civ. Dei* 9,10.

<sup>68</sup> Cfr. Possidius, *Vita Aug.* 28,11.

<sup>69</sup> Augustinus, *De civ. Dei* 7,25; 12,4; 12,27.

<sup>70</sup> G. Catapano, nota n. 79 in Augustinus, *Tutti i Dialoghi* (Il pensiero occidentale), Milano 2006, p. 220.

<sup>71</sup> Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 3,20,43.

<sup>72</sup> Cfr. Id., *De vera rel.* 4,7.

<sup>73</sup> Cfr. G. Reale, «Agostino e il *Contra academicos*», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano* (Augustiniana. Testi e studi, II), Palermo 1987, p. 28.

<sup>74</sup> Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 3,19,42.

<sup>75</sup> Cfr. Id., *De ord.* 2,9,26; *De div. quæst.* 83 46,2. A partire da Posidonio di Apamea, della media Stoà, e da Antioco di Ascalona, accademico, e passando per Filone di Alessandria, per i medioplatonici e per i neoplatonici, l'ὑπερουράνιος platonico diveniva il νοῦς, ovvero l'Intelletto divino, e le idee archetipiche le sue determinazioni noetiche. Di riflesso, per alcuni pensatori cristiani ovvero i cosiddetti teologi del λόγος, esse divennero le determinazioni del λόγος stesso; e ciò sin da Clemente ed Origene, entrambi formati al medioplatonismo, l'uno con le opere di Filone e l'altro con quelle di Numenio. E così, il Verbo divino annunciato dalle Scritture dei cristiani veniva a coincidere con l'ὑπερουράνιος e con il νοῦς. Scrive infatti il Pacioni che Agostino «pervenne ad identificare la Sapienza dell'*Hortensius* e l'Intelletto delle *Enneadi* con il Verbo incarnato delle *Scritture*» (Cfr. V. Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia* (Biblioteca di filosofia. Saggi 23), Milano 2004, p. 26).

<sup>76</sup> Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 3,19,42.

<sup>77</sup> Cfr. Id., *De ord.* 2,5,16. Ivi, «i superbi uomini d'ingegno» che rifiutano l'Incarnazione sono i neoplatonici, e forse c'è un riferimento precipuo allo stesso Porfirio; cfr. G. Catapano, nota n. 21 in Augustinus, *Tutti i Dialoghi*, p. 455.

a negare l'Incarnazione, la suddetta identità con la *verissima philosophia* è da ritenersi solo parziale e relativa. Essa, evidentemente, riguarda la filosofia neoplatonica in quanto già rettificata e ormai acquisita dal cristianesimo, ovvero in interazione con esso. E così, laddove il neoconvertito afferma, ad esempio, che la vera filosofia (*vera philosophia*) ha per fine precipuo la corretta conoscenza della Trinità<sup>78</sup>, non si sta riferendo a una filosofia pagana bensì a un fenomeno culturale riformulato secondo la dottrina cristiana e dunque interno al cristianesimo -è nota la grande capacità di assimilazione posseduta da Agostino<sup>79</sup>.

Dunque, è in relazione al cristianesimo che il neoplatonismo viene apprezzato. Ciò emerge, tra l'altro, anche dalle «prime confessioni»<sup>80</sup>, cioè dai resoconti autobiografici scritti al tempo della conversione, ovvero *Contra academicos* 2,2,5 e *De beata vita* 1,4: l'entusiasmo del Nostro, nonché la sua capitolazione, sortirono dall'aver messo in relazione la filosofia neoplatonica con la fede cristiana, e dall'aver rilevato talune convergenze dottrinali e morali tra quella e questa<sup>81</sup>.

La *verissima philosophia* è espressione della ragione naturale. Per il giovane Agostino, infatti, la conoscenza (*scientia*) è esclusivamente razionale, dialettica, dimostrativa, orientata alla certezza matematica<sup>82</sup> o dei rapporti geometrici<sup>83</sup>. Lo conferma N. Cipriani che, dopo aver rilevato la prossimità di questo modello epistemologico con l'antica *ἐπιστήμη* greca, conclude definendo tale *scientia* come «una conoscenza rigorosamente razionale, che non ammette dubbi»<sup>84</sup>. Credere, dunque, non equivale a sapere<sup>85</sup>; e tuttavia l'*auctoritas* indica alla *ratio* quale sia la verità da conoscere, da realizzare dialetticamente, da tradurre in una visione sistematica di natura filosofica. In altre parole, l'*auctoritas* pone alla *ratio* l'oggetto teoretico, e la *ratio* lo risolve filosoficamente, ovvero con argomentazioni autonome rispetto alla fede. È chiaro che il neoconvertito non intende sminuire l'importanza e il valore dell'*auctoritas*, al contrario, le riconosce una funzione fondamentale: dal punto di vista della fenomenologia della mente essa rappresenta «un fattore indispensabile di conoscenza [...] perché costituisce la condizione di avvio dell'attività della ragione»<sup>86</sup>, come afferma V. Pacioni. E così, Agostino attribuisce all'*auctoritas* un primato temporale e alla *ratio* un primato assiologico o valoriale<sup>87</sup>. E quest'ultimo è fondato nella tensione eudemonica: la *ratio* ha valore assoluto giacché la fe-

<sup>78</sup> Cfr. Augustinus, *De ord.* 2,5,16.

<sup>79</sup> Cfr. P. Hadot, «Citations de Porphyre chez Augustin -à propos d'un ouvrage récent», in *Revue des Études Augustiniennes* VI, Parigi 1960, p. 244.

<sup>80</sup> Cfr. P. Courcelle, «Les premières confessions de saint Augustin», in *Revue des Études latines* XXII, Parigi 1945, pp. 155-174.

<sup>81</sup> Cfr. G. Catapano, Introduzione generale, in Augustinus, *Tutti i Dialoghi*, p. CXXIV.

<sup>82</sup> Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 2,3,9; *De ord.* 2,7,24; *Conf.* 6,4,6.

<sup>83</sup> Cfr. Id., *Solil.* 1,4,9-5,11.

<sup>84</sup> N. Cipriani, *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura* (Studia Ephemeridis Augustinianum 134), Roma 2013, p. 47.

<sup>85</sup> Cfr. Augustinus, *Solil.* 1,4,9.

<sup>86</sup> V. Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, p. 34.

<sup>87</sup> Cfr. Augustinus, *De ord.* 2,9,26.

licità terrena consiste nella conoscenza razionale dei *mysteria*, e in modo precipuo della Trinità<sup>88</sup>. Inoltre, essa è la parte migliore dell'uomo<sup>89</sup>.

Quella or ora delineata è dunque una *ratio* filosofica, che sviluppa le verità di fede con materiale indipendente dalla fede medesima, e di natura logica/dialettica. E tuttavia non altera i lineamenti della dottrina che ha ricevuto. Attingendo al lessico che l'Ipponate configurerà in seguito<sup>90</sup>, potremmo dire che la *fides quæ* permane, ma trasformata in visione filosofica, mentre la *fides qua* viene del tutto superata nella *ratio*<sup>91</sup> -in ciò, dunque, non errava il Flasch quando sosteneva che la fede ha lo scopo di rendersi superflua<sup>92</sup>, purché ci si riferisca, per l'appunto, alla *fides qua*.

Ci domandiamo, ora, ove la *ratio* attinga il materiale filosofico per rielaborare razionalmente la fede. Ecco un testo fondamentale, in quanto il neoconvertito vi condensa una parte importante delle proprie dichiarazioni programmatiche:

Io ho dunque deciso di non separarmi proprio in nessun caso dall'autorità di Cristo (*Christi auctoritate*); non ne trovo infatti una di più valida. Quanto invece a ciò che dev'essere perseguito con la ragione più fine (*subtilissima ratione*) -infatti mi trovo ormai disposto in modo tale che desidero con impazienza apprendere che cosa sia vero non solo credendo ma anche capendo (*non credendum solum sed etiam intellegendo*)- ho fiducia di trovare per ora (*interim*) presso i platonici ciò che non sia incompatibile con i nostri sacri testi (*quod sacris nostris non repugnet*)<sup>93</sup>.

Il passo presenta vari elementi di rilievo, noi coglieremo solo i due di nostro interesse: il giovane Agostino intendeva avvalersi delle categorie filosofiche dei neoplatonici per dare alla fede la suddetta dimensione sistematica e razionale; l'interazione tra neoplatonismo e fede cristiana si risolve nell'uso strumentale del primo, subordinato alla conoscenza razionale della seconda e alle di lei determinazioni dottrinali. Tale utilizzazione non diminuisce l'importanza del neoplatonismo; al contrario, è strumento indispensabile per la felicità, giacché essa dipende dalla conoscenza razionale della dimensione trinitaria di Dio. Accanto a detta utilizzazione, non va dimenticata quella delle arti liberali; giacché queste, come dimostrato dal Marrou, oltre ad avere

<sup>88</sup> Cfr. Id., *De b. vita* 4,34-35.

<sup>89</sup> Cfr. Id., *Contra acad.* 1,2,5, *De lib arb.* 2,5,11; 2,6,13.

<sup>90</sup> Si tratta delle diciture *fides quæ* e *fides qua*: la prima indica il momento oggettivo della fede, cioè la dottrina in cui si crede; la seconda ne indica il momento soggettivo, cioè l'atto con cui si crede (cfr. Augustinus, *De Trin.* 13,2,5).

<sup>91</sup> Il superamento della *fides qua* potrebbe indurre ad accostare la razionalità agostiniana alla posizione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* di Hegel, quindi al superamento della fede nel concetto, o meglio all'innalzamento della religione al concetto assoluto; ma l'identità tra *ratio* e *fides quæ* tiene i due modelli ben distinti, giacché in Hegel il momento speculativo giunge a contenuti non più conformi alla *regula fidei*, ponendosi piuttosto come una nuova forma di gnosi (cfr. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, in Biblioteca di teologia contemporanea 45, Brescia 2003, pp. 352-356).

<sup>92</sup> Cfr. K. Flasch, *Agostino d'Ipbona* (Collezione di testi e studi - Filosofia), Bologna 1983, p. 55.

<sup>93</sup> Augustinus, *Contra acad.* 3,20,43; trad.: Catapano.

una funzione propedeutica, si offrono nozioni per la strutturazione dei vari processi speculativi<sup>94</sup>.

Ricapitoliamo. Siccome il giovane Agostino identifica la conoscenza con la chiarezza razionale, quella alla quale tende è una ragione naturale, che ha l'obiettivo di realizzare una «metafisica trascendentistica», come l'appella il Catapano<sup>95</sup>. È ad essa, dunque, che affida la conoscenza della Trinità:

La vera e, per dir così, genuina filosofia (*vera et germana philosophia*) non ha altra funzione che di insegnare quale sia il Principio imprincipiato di tutte le cose, quanto sia grande l'Intelletto che rimane in Lui o che cosa ne sia derivato per la nostra salvezza senza alcuna degenerazione. Quest'unico Dio onnipotente e insieme tripotente, Padre, Figlio e Spirito Santo...<sup>96</sup>

Nell'ottica del giovane Agostino, dunque, la Trinità è oggetto della ragione naturale, e ne è l'oggetto precipuo. Ciò potrebbe sorprendere, giacché i Dialoghi sviluppano altre tematiche e ad essa non serbano che pochissimi passi. Eppure, dalle dichiarazioni programmatiche dell'Africano si evince proprio questo: egli vuol conoscere soltanto Dio e l'anima, e assolutamente (*omnino*) nient'altro<sup>97</sup>; l'anima, giacché conoscerla rende degni di essere felici, e Dio, giacché conoscerlo rende felici in atto<sup>98</sup>; e, particolarmente, la felicità dipende dalla conoscenza razionale della dimensione trinitaria di Dio<sup>99</sup>. Pertanto, il primato della conoscenza della Trinità è fondato nella tensione eudemonica che percorre tutto il pensiero di Agostino -sulla quale si è espresso efficacemente il Gilson<sup>100</sup>. Inoltre, si consideri che, per il Nostro, «*philosophia*» significa quanto indicato dallo stesso sostantivo, ovvero l'amore della sapienza<sup>101</sup>; e così, se la *vera philosophia* ha per oggetto la Trinità, bisogna ammettere che l'*humana sapientia* e conoscenza della Trinità vengono a coincidere -il filosofo tende alla Trinità come/perché tende alla sapienza, e ciò conferma il primato e la centralità dell'interesse trinitario nel giovane Agostino.

Vi sono altri passi trinitari<sup>102</sup>. Per ragioni di spazio non potremo analizzarli; ci limitiamo a fare alcune osservazioni su quello che abbiamo già riportato (*De ordine* 2,5,16). La prima è di ordine filologico, emersa dalle ricerche del Cipriani<sup>103</sup>: il termine *tripotens*, prima di Agostino, fu usato esclusivamente da Mario

<sup>94</sup> Cfr. H. I. Marrou, *Sant'Agostino e la fine della cultura antica* (Biblioteca di cultura medievale), Milano 2016, pp. 244-247.

<sup>95</sup> G. Catapano, Introduzione generale in Augustinus, *Tutti i Dialoghi*, p. CLXVI.

<sup>96</sup> Augustinus, *De ord.* 2,5,16; trad.: Bettetini.

<sup>97</sup> Cfr. Id., *Solil.* 1,2,7. Cfr. *Ivi*, 1,15,27.

<sup>98</sup> Cfr. Id., *De ord.* 2,18,47.

<sup>99</sup> Cfr. Id., *De b. vita* 4,34-35.

<sup>100</sup> Cfr. É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino* (Collana di filosofia 12), Milano 2007, p. 15.

<sup>101</sup> Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 2,3,7; *De ord.* 1,11,32; *Conf.* 3,4,8.

<sup>102</sup> Cfr. Id., *De b. vita* 4,34-35; *De Ord.* 2,9,26; *De q. an.* 34,77; *Solil.* 1,1,4.

<sup>103</sup> Cfr. N. Cipriani, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di Agostino», in

Vittorino<sup>104</sup>, che dunque è tra le fonti dei Dialoghi -con accurata analisi filologica, il medesimo studioso ne individua altre, ovvero taluni scritti di Ambrogio e di Tertulliano<sup>105</sup>. La conseguenza, anche sul piano biografico, è importante: avendo studiato alcune opere di autori cristiani, Agostino non fu, evidentemente, un neoconvertito poco edotto sulla dottrina cristiana, incapace di distinguerne le peculiarità rispetto alla filosofia neoplatonica, come sostenuto da alcuni. E come l'individuazione delle fonti agevola una corretta ermeneutica della conversione cristiana di Agostino, così può agevolare l'interpretazione dei suddetti passi trinitari; più esattamente, si ritiene probabile che la lettura delle opere antiariane di Ambrogio e di Vittorino, abbia orientato anche Agostino ad una teologia antiariana, quindi sensibile all'unità della natura divina e alla consustanzialità di Padre, Figlio e Spirito Santo. E veniamo, con ciò, alla seconda osservazione, che completa la prima ed è di carattere teologico. N. Cipriani, realizzata un'attenta analisi linguistica e dottrinale, ha rilevato, per l'appunto, il carattere niceno dei passi trinitari dei Dialoghi. Vediamo, a tal proposito, cosa emerge dal passo in questione. Vi si afferma che l'*Intellectus*, ovvero il Figlio, permane (*maneat*) nella propria grandezza divina (*quantus*) nel *Principium sine principio*; e che lo Spirito Santo vi derivi *sine ulla degeneratione*. Formulazioni che, come escludono la nozione di subordinazionismo delle ipostasi, così affermano quella di consustanzialità; è chiaro, infatti, che la generazione del Figlio e la processione dello Spirito vengono elaborate filosoficamente al netto di tale nozione<sup>106</sup>. E le righe successive del passo ribadiscono l'unità/unicità divina: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono che un unico Dio. Pertanto, abbiamo una formulazione filosofica del dogma trinitario che contrasta la posizione ariana e quella macedoniana, e contestualmente supera il subordinazionismo neoplatonico -ecco, quindi, un esempio chiaro del suddetto adeguamento del neoplatonismo alla dottrina cristiana: infatti, al subordinazionismo delle ipostasi plotiniane e porfiriane, Agostino oppone la consustanzialità delle *Potentiae*, secondo il dettato dei Concili di Nicea e Costantinopoli; e al divisismo di quella triade, oppone l'unità/unicità divina, secondo il monoteismo biblico.

Detto ciò, la visione trinitaria elaborata dal giovane Agostino sembra tendere al modello vittoriniano. A prescindere dall'analisi filologica, tracce dottrinali di questo orientamento sono ravvisabili, a nostro avviso, nel suddetto *De beata vita* 4,35, la cui formula trinitaria articola la struttura intradivina su quattro polarità piuttosto che su tre. In realtà, le *Potentiae* sono tre ma disposte su due diadi come nel modello trinitario proposto da Vittorino. Egli pensava il Dio trino secondo uno schema diadico in cui la prima diade è costituita dal Padre e dal Figlio, e

*Augustinianum* XXXIV, Roma 1994, pp. 264-265.

<sup>104</sup> Cfr. Marius Victorinus, *Adv. Ar.* 1,50,4; 4,21,26; 1,52; 3,17.

<sup>105</sup> Cfr. N. Cipriani, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di Agostino»; tra le fonti rilevate appaiono: di Mario Vittorino il *Contra Arium*, l'*Ad Candidum* e taluni commentari paolini; di Ambrogio soprattutto il *De fide* ed il *De Spiritu Sancto*; e di Tertulliano almeno l'*Adversus Marcionem* 4,27,9.

<sup>106</sup> Cfr. *Ivi*, p. 265-266.



la seconda dal Figlio e dallo Spirito Santo; così, dal Padre deriva il Figlio e, con moto analogo, dal Figlio deriva lo Spirito Santo. Più esattamente, come sintetizza M. Simonetti<sup>107</sup>, il Figlio si esplica o si «sdoppia» in Cristo e, dopo l'Ascensione, nello Spirito. Ma si tratterebbe, eventualmente, di una somiglianza assai generica, giacché nella produzione del neoconvertito non abbiamo riscontrato né i principi di predominanza e di implicazione mutua, né l'articolazione triadica di ciascuna *Potentia*, ovvero gli elementi caratteristici della teologia vittoriniana, di evidente ispirazione porfiriana. Ad ogni modo, la supposta adesione di Agostino a questa comprensione della Trinità fu momentanea, e l'ispirazione vittoriniana destinata a ridimensionarsi col passare del tempo.

LA RAGIONE E LA FEDE. Quando scrisse i Dialoghi di *Cassiciacum*, il Nostro non aveva ancora letto Ilario. È probabile che lo abbia fatto pochi mesi dopo, giacché talune scelte linguistiche del *De quantitate animæ* sono riconducibili al Vescovo di Poitiers, oltre che a Didimo il Cieco nella traduzione di Girolamo<sup>108</sup>. Ed è certo che ai tempi del *De Trinitate*, ultimato e pubblicato tra il 420 e il 427<sup>109</sup>, conoscesse bene l'opera ilariana sulla Trinità, che anzi fu una delle sue fonti principali e l'unica indicata esplicitamente<sup>110</sup>. Per comprendere la nuova impostazione agostiniana del rapporto tra ragione e conoscenza trinitaria, espressa nel *De Trinitate*, occorre tener presente la cosiddetta svolta teologica -che noi coglieremo, ed assai rapidamente, solo nel suo impianto epistemologico. Divenuto presbitero (391) e poi vescovo (396 ca.), Agostino ordinò la propria attività intellettuale al suo ufficio di pastore: dovette studiare la Sacra Scrittura con maggiore puntualità. Ciò favorì l'emergere del nuovo paradigma del rapporto tra ragione e fede: non più una *ratio* che tenda a conoscere Dio filosoficamente, con chiarezza e certezza matematiche, bensì una *ratio* tesa alla comprensione corretta ed approfondita della Sacra Scrittura; non più una *ratio* autonoma, che stabilisce con la fede un rapporto solo estrinseco, bensì una *ratio* che espleti la propria attività all'interno della fede stessa. In altri termini, e avvalendoci di categorie culturali e terminologia posteriori ossia scolastiche, la *ratio* filosofica che caratterizzava i Dialoghi divenne una *ratio* esegetica e teologica, quale abbiamo già riscontrato in Ilario. È dunque in questa *ratio*, in questo modello epistemologico e nei corrispondenti processi gnoseologici, che occorre collocare la nuova comprensione della Trinità. Scrive infatti:

Come si può credere ciò (*quomodo istud creditur*)? Come si può capire (*quomodo capitur*)? A queste due domande rispondo così: giustamente ti domandi come si può capire, ma non altrettanto giustamente ti domandi come si può credere [...] Appunto

<sup>107</sup> Cfr. M. Simonetti, «Mario Vittorino», in *Patrologia*, ed. A. di Bernardino, Casale Monferrato 1978, p. 1203.

<sup>108</sup> Cfr. N. Cipriani, *I Dialoghi di Agostino. Guida alla lettura*, pp. 215-216.

<sup>109</sup> Cfr. G. Catapano, saggio introduttivo in Augustinus, *De Trinitate* (Il pensiero occidentale), Milano 2013, pp. XIII-XVIII.

<sup>110</sup> Cfr. Augustinus, *De Trin.* 6,10,11. Sulle altre fonti del *De Trinitate*, cfr. G. Catapano, saggio introduttivo in Augustinus, *De Trinitate*, pp. XLVI-XLIX.

perché non capisci, credi (*ideo credis, quia non capis*); ma credendo diventi capace di capire (*sed credendo fis idoneus ut capias*).<sup>111</sup>

E, *istis garrulis ratiocinatoribus*, sottolinea l'importanza della fede nella conoscenza di Dio, e dice: «ritornino alla fede come principio e metodo di conoscenza (*ad initium fidei et ordinem redeant*)»<sup>112</sup>. E così, la prima sezione del *De Trinitate*, costituita dai libri I-IV, affronta la questione trinitaria dal punto di vista dell'esegesi biblica; e la seconda, costituita dai libri V-VII, da quello dell'approfondimento dogmatico; mentre il libro VIII teorizza gli sviluppi spirituali e mistici della ricerca trinitaria<sup>113</sup>.

A ben vedere, tuttavia, dal libro IX al libro XV, quindi nella sezione conclusiva, il *De Trinitate* pone in essere un ulteriore modello di razionalità: non più la *ratio* esegetica o teologica cioè la ragione nella fede, bensì una *ratio* che tende al superamento della fede (*fides qua*) in una certa chiarezza razionale, come la *ratio* filosofica dei Dialoghi di cui abbiamo parlato in precedenza. Questa volta, però, l'autore non esige una *vis* dimostrativa dal carattere matematico o geometrico, e non progetta grandiose architetture dialettiche realizzate con categorie neoplatoniche; piuttosto si affida all'analogia, alla conoscenza del Creatore attraverso le creature, secondo la lezione paolina (*Rm* 1,20). Si tratta, dunque, non di una conoscenza dianoetica bensì noetica, intuitiva, contemplativa<sup>114</sup>. Ha un rapporto con la fede ma solo iniziale: essa le insegna che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1,26-27), e che Dio è Trinità; dopo di ciò, la ragione non compie un'indagine esegetica o teologica, bensì antropologica e ontologica, giacché cerca l'immagine della Trinità nell'uomo, e principalmente nelle strutture dell'*animus*<sup>115</sup>. Se la cercasse nella Scrittura o nelle formule conciliari sarebbe una *ratio* esegetica o teologica, ma la cerca nell'uomo, e dunque è una ragione naturale, o meglio una ragione che diviene naturale dopo il proficuo confronto con la fede - e in ciò, ripetiamo, non è dissimile dalla *ratio* dei Dialoghi. Dice il Nostro: «Che questa natura [divina] sia una Trinità, noi dobbiamo ora dimostrarlo (*demonstrare debemus*) non solo a coloro che credono per l'autorità della divina Scrittura, ma anche attraverso una qualche spiegazione razionale (*aliqua ratione*), se possiamo, a coloro che comprendono»<sup>116</sup>. E, riassumendo la propria ricerca circa le analogie trinitarie dell'anima, a coloro che chiedono

<sup>111</sup> Augustinus, *In Jo. ev. tract.* 36,7; trad.: Reale.

<sup>112</sup> Id., *De Trin.* 1,2,4; trad.: Beschin.

<sup>113</sup> Cfr. A. Trapè, Agostino. *Luomo, il pastore, il mistico*, Roma 2001, pp. 327-329.

<sup>114</sup> Ad es. Augustinus, *De Trin.* 12,14,4; 12,15,25; 13,1,1; 14,7,10. La *mens*, intrinsecamente una, si espleta in due funzioni ovvero nella *ratio inferior* e nella *ratio superior*; quest'ultima, che è quella di nostro interesse, è proiettata verso l'intelligibile e conosce in modo intuitivo, ed è il fondamento antropologico della sapienza umana, cfr. G. Santi, *Dio e l'uomo. Conoscenza, memoria, linguaggio, ermeneutica in Agostino* (Collana studi agostiniani 3), Roma 1990, pp. 26-63; V. Pacioni, *Op. cit.*, pp. 98-102.

<sup>115</sup> Cfr. ad es. Augustinus, *De Trin.* 12,7,12; 13,20,26.

<sup>116</sup> *Ivi*, 15,1,1; trad.: Cillerai.

ragione della dimensione trinitaria di Dio (*eos qui rationem de rebus talibus poscunt*), dice di contemplarla nella creatura razionale o intellettuale, fatta a immagine di Dio; infatti nella triade di intelligenza, memoria e volontà possono scorgere, come in uno specchio (*per quod velut speculum*), l'immagine del Dio Trinità, ed anzi la scorgeranno certamente<sup>117</sup>.

Insomma, attraverso le analogie trinitarie dell'anima, l'uomo può intravedere la Trinità, giacché queste sono immagine di Quella. Proponiamo l'agile e brevissima sintesi del Trapè:

Nell'uomo interiore [...] S. Agostino cerca e trova l'immagine della Trinità, che esprime in questa formula: *mens, notitia, amor*. Ma nello spirito umano c'è una *evidentior trinitas*, che è questa: *memoria, intelligentia, voluntas*, la quale avendo un duplice oggetto – la conoscenza di sé e la conoscenza di Dio – si divide in due. Così abbiamo: *memoria, intelligentia, voluntas sui; memoria, intelligentia, voluntas Dei*.<sup>118</sup>

E tuttavia «non ritenga di aver trovato nulla colui che abbia potuto trovare quanto è incomprendibile ciò che cercava»<sup>119</sup>. La sproporzione è irriducibile: se oggetto della *ratio* è Dio, ogni conoscenza realizzata non è che la premessa per un'ulteriore conoscenza, giacché ad una Verità infinita corrisponde un'attività conoscitiva inesauribile<sup>120</sup>. E così, la conoscenza della Trinità si compirà solo *facie ad faciem* (1Cor 13,12), cioè dopo questa vita<sup>121</sup>. A tal proposito, risultano appropriate le parole del Trapè: il Vescovo d'Ippona nutrì uno spiccato senso del mistero, «che vuol dire senso della trascendenza divina e dei limiti della ragione»<sup>122</sup>.

Della vasta metodologia di Agostino, possiamo evidenziare solo i punti di convergenza con quella di Ilario: la necessità della preghiera e l'importanza della dimensione affettiva. Per giungere alla Verità, la preghiera è un presupposto indispensabile: il suo rilievo emerge già nei Dialoghi, ove il neoconvertito invoca Dio affinché lo guidi verso la *ratio*, o raccomanda di invocarlo<sup>123</sup>; e nelle opere della maturità, tale rilievo è persino maggiore -nel caso specifico del *De Trinitate*, il ricorso alla preghiera è posto significativamente a conclusione dell'opera e della ricerca che essa esprime<sup>124</sup>. Come Ilario sottolineava l'importanza del desiderio ai fini della conoscenza, così Agostino sottolinea l'importanza dell'amore, ovvero di una motivazione di carattere affettivo tra i

<sup>117</sup> *Ivi*, 15,20,39; trad.: Cillerai.

<sup>118</sup> A. Trapè, introduzione teologica in Augustinus, *De Trinitate* (Opere di Sant'Agostino, vol. 2), Roma 2003, p. XL.

<sup>119</sup> Augustinus, *De Trin.* 15,2,2; trad.: Beschin.

<sup>120</sup> *Ivi*, 15,2,2.

<sup>121</sup> Cfr. *Ivi*, 9,1,1.

<sup>122</sup> A. Trapè, introduzione teologica in Augustinus, *De Trinitate*, p. XI.

<sup>123</sup> Cfr. Augustinus, *Contra acad.* 2,1,1; 2,3,8; 2,7,24; *De b. vita* 2,10; 4,27; *De ord.* 1,4,10; 2,2,7; 2,3,8; 2,50,52; *De q. an.* 7,12; 33,76; *Solil.* 1,1,2-1,1,6; 2,1,1; 2,6,9.

<sup>124</sup> Cfr. *Id.*, *De Trin.* 15,28,51.

presupposti dell'attività della ragione: «nessun bene può essere perfettamente conosciuto se non è perfettamente amato»<sup>125</sup>.

È noto che una parte considerevole della produzione letteraria di Agostino dipenda dalla sua attività di polemista. Nondimeno, la ricerca e l'approfondimento, l'incremento e la dilatazione della conoscenza sono un momento costitutivo della sua spiritualità di intellettuale cristiano: «la teologia trinitaria è per lui espressione dell'amore per Dio che si manifesta nello sforzo intellettuale e nell'apertura spirituale», afferma il Courth<sup>126</sup>. Si ricordi il celebre effato agostiniano: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*<sup>127</sup>. Egli, pur consapevole della trascendenza di Dio e dei limiti della conoscenza umana, resta comunque, per così dire, un ottimista della ragione, un amante della gioia della conoscenza. Infatti attribuisce al momento conoscitivo un chiaro risvolto affettivo: Dio «lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza (*dulcius*), e lo si trova per cercarlo con maggior ardore (*avidius*)»<sup>128</sup>.

#### 4. Considerazioni finali

Mettiamo brevemente a confronto i due modelli di razionalità. Sembra che i nostri autori stabiliscano con la ragione un approccio piuttosto diverso: Ilario le attribuisce un valore strumentale, dovendo servirsene per la confutazione delle eresie; Agostino ne sottolinea l'importanza antropologica, lo spessore ontologico, la naturale relazione con Dio, e considera la speculazione un momento costitutivo della propria spiritualità ed esperienza di vita cristiana. Di conseguenza, anche il rapporto tra ragione e dimensione trinitaria di Dio viene configurato in modi diversi, soprattutto circa la ragione naturale: per Ilario è limitata alla conoscenza del Dio uno, per Agostino può spingersi fino alla conoscenza del Dio trino. È noto che, dalla scolastica in poi, e precipuamente da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la conoscenza della Trinità viene assegnata definitivamente ed esclusivamente alla teologia; tuttavia, fino al sec. XII, il razionalismo<sup>129</sup> di Agostino avrà un seguito importantissimo: sia pure in periodi e in contesti speculativi diversi, Boezio nel *De Trinitate*, Anselmo nel *Monologion* e Riccardo di San Vittore nel *De Trinitate* tenteranno con eccezionali risorse dialettiche di risolvere il dogma *sola ratione*. Nello stesso sec. XII,

<sup>125</sup> Id., *De Div. quæst.* 83, 35,2; trad.: Pieretti.

<sup>126</sup> F. Courth, *Il mistero del Dio Trinità* (Amateca. Manuali di teologia cattolica. Di fronte e attraverso 331), Milano 1993, p. 187.

<sup>127</sup> Augustinus, *Conf.* 1,1,1.

<sup>128</sup> Id., *De Trin.* 15,2,2; trad.: Beschin.

<sup>129</sup> Ci avvaliamo di questo termine non nel senso specifico che assume nella storia della filosofia bensì in senso generico; e tale uso è legittimato dall'impiego che ne fa una specialista di indiscutibile rilievo come M. Cristiani, che lo pone finanche nel titolo di un saggio (cfr. M. Cristiani, «Ordo eruditionis. Memoria delle discipline. Tracciati di razionalismo agostiniano» in Caroti, Strazzoni (edd.), *Quaderni di Noctua* 3, pp. 156-193).

tuttavia, affiorano i primi segnali di un certo ridimensionamento della *ratio*: l'accademismo di Giovanni di Salisbury; la ricerca di un metodo rigoroso per fare teologia, elaborata da Nicola di Amiens e da Alano di Lilla; e soprattutto una prima divisione tra verità di ragione e verità di fede accennata dallo stesso Alano<sup>130</sup>. E nel sec. XIII, come suddetto, Tommaso assegnerà lo studio della Trinità alla teologia<sup>131</sup>.

Tornando ai nostri autori: perché concepiscono la razionalità in modo sì diverso? Se davvero Ilario apprese il neoplatonismo di Giamblico<sup>132</sup>, filosofia e politeismo non potevano che apparirgli indisgiungibili, e quindi, nell'ottica cristiana, ugualmente esecrabili -infatti il filosofo di Apamea, recepitamente la metafisica plotiniana, se n'era avvalso per fondare speculativamente il politeismo, fino a trasformare le ipostasi in una sorta di Olimpo o in un *pantheon*<sup>133</sup>. E questo sentimento di ostilità, ipotizza C. Moreschini<sup>134</sup>, dovette consolidarsi durante il breve regno di Giuliano (361-363), ultimo imperatore pagano, che tentò di ricondurre l'impero al politeismo. In Ilario, dunque, la diffidenza per i filosofi dipenderebbe da motivi biografici e storici piuttosto che teoretici. E anche il razionalismo di Agostino mostra un radicamento biografico: si appassionò alla filosofia per la lettura dell'*Hortensius*<sup>135</sup>; accolse la predicazione dei manichei che prometteva la *ratio* in luogo dell'*auctoritas*<sup>136</sup>; conobbe il neoplatonismo fortemente razionalistico di Plotino e di Porfirio<sup>137</sup>; e lesse le opere antiariane di Mario Vittorino, che affrontano la questione trinitaria con largo impiego della filosofia<sup>138</sup>. Al tempo di Giuliano, Agostino era un bambino e non subì lo *shock* vissuto dai cristiani; e i suddetti eventi di tipo formativo incisero sulla sua propensione per la razionalità e sull'apertura fiduciosa alle potenzialità della filosofia.

È indubbio che il Vescovo di Poitiers e quello d'Ipbona furono due intellettuali dalla statura eccezionale. Considerando anche il *De Synodis*, Ilario fu un «pioniere»<sup>139</sup> persino rispetto ai teologi orientali, col loro bagaglio di erudizione filosofica e la radicata attitudine alla speculazione: egli «si colloca in una posi-

<sup>130</sup> Cfr. Alanus de Insulis, *Contra hæret.* Prol.; 1,17.

<sup>131</sup> Cfr. Thomas Aquinas, *S. Tb.* 1,32,1; *Sup. Boet. de Trin.* 1,4.

<sup>132</sup> Ilario fu esiliato in Frigia; Giamblico, alcuni anni prima, aveva fondato la propria scuola nell'adiacente Siria (cfr. Tezzo, *Op. cit.*, pp. 44-45)

<sup>133</sup> Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica. Le scuole dell'età imperiale*, vol. IV (Vita e pensiero – Cultura e storia 15), Milano 1978, p. 619.

<sup>134</sup> Cfr. C. Moreschini, *Op. cit.*, p. 330. L'autore fa considerazioni analoghe su Ambrogio (p. 417)

<sup>135</sup> Cfr. Augustinus, *Conf.* 3,4,8-9.

<sup>136</sup> Cfr. Id., *De ut. cred.* 1,2.

<sup>137</sup> Cfr. Id., *Contra acad.* 2,2,5; *De b. vita* 1,4; *Conf.* 7,9,13.

<sup>138</sup> Cfr. N. Cipriani, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di Agostino»; «Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino» in *Augustinianum* XXXVIII, Roma 1994; «La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino», *Augustinianum* XLII, Roma 2002.

<sup>139</sup> Cfr. P. Descourtieux, «Ilario di Poitiers», in Di Berardino, Fedalto, Simonetti (dir.), *Letteratura patristica*, Milano 2007, p. 719.

zione di eminenza rispetto alla riflessione degli orientali [...] la sua proposta trinitaria costituì più che un'anticipazione degli esiti migliori della teologia dei Cappadoci»<sup>140</sup>. Il pensiero trinitario di Agostino, e particolarmente la nozione di Spirito Santo, di relazione e di analogie trinitarie dell'anima, avrebbe esercitato un influsso irripetibile sulla teologia successiva; e lo esercitò anche riguardo al metodo: afferma Y. Congar che, oltre agli argomenti esposti nel *De Trinitate*, a incidere sui posteri fu la loro riduzione a sintesi teologiche<sup>141</sup>. Sul piano storico, il contributo dei nostri autori testimonia: un momento formidabile dell'elaborazione teologica del dogma trinitario; un momento di grande intensificazione della razionalità; e un momento di ingegnosa sintesi tra ragione e fede. È segno, inoltre, dell'eccezionale importanza tributata dagli antichi alla questione della verità: l'individuazione, la difesa, la maggiore comprensione, la chiara formulazione e l'universale diffusione della verità sono un elemento imprescindibile per una corretta ermeneutica del cristianesimo antico.

<sup>140</sup> M. Simonetti, E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica* (Collana Primi Secoli 3), Bologna 2010, p. 446.

<sup>141</sup> Cfr. Y. Congar, «Théologie», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Parigi 1946, voll. XV/1, coll. 350-360.