



**UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA  
APPLICATA

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

Archeologia del soggetto. Il *De immortalitate animae* di Agostino e la  
genesi del concetto di soggettività nella lettura di Alain de Libera

*Relatore:*  
Prof. Enrico Moro

*Laureando:*  
Marco Razeti  
Matricola 2002061

ANNO ACCADEMICO 2022-2023



## INDICE

INDICE .....	3
INTRODUZIONE .....	5
CAPITOLO 1: SOGGETTIVITÀ E “SOGGETTITÀ”. SOSTANZIALISMO, ATTRIBUTIVISMO E “ATTRIBUTIVISMO*” .....	10
CAPITOLO 2: <i>DE IMMORTALITATE ANIMAE</i> : L’INSUFFICIENZA DELLA SOGGETTITÀ.....	13
2.1 Esposizione delle tesi.....	13
2.2 Esposizione degli argomenti.....	14
2.3 Quadro sinottico dei concetti e delle tesi per quanto all’archeologia del soggetto.....	22
2.4 Commento nella lettura di A. de Libera e conclusioni .....	23
CAPITOLO 3: <i>DE TRINITATE</i> : SUPERAMENTO DEL MODELLO ATTRIBUTIVISTA * E DI QUELLO DISGIUNTIVO DEL <i>DE IMMORTALITATE ANIMAE</i> MEDIANTE LA RELAZIONE DI SOSTANZE IN “MUTUA IMMANENZA”...	27
3.1 Esposizione sintetica delle tesi e degli argomenti .....	27
3.2 Conclusione .....	32
CONCLUSIONI .....	33
BIBLIOGRAFIA.....	36



## INTRODUZIONE

*L'Archeologie du sujet* è una vasta opera dello storico della filosofia e professore universitario francese, specialista di filosofia medievale, Alain de Libera, articolata in sette volumi; a oggi ne sono stati pubblicati tre<sup>1</sup>, di cui il primo, *Naissance du sujet*, uscito in prima edizione nel 2007, contiene i temi, gli argomenti e le tesi oggetto del presente elaborato.

È lo stesso studioso, nelle righe iniziali, a chiarire lo scopo dell'opera<sup>2</sup>:

Ricostruire la *condizione del soggetto*, la sua nascita, la sua ascesa, il suo impero o, se si preferisce, la sua risalita progressiva in posizione di titolare unico dei poteri e delle funzioni dell'io, dell'individuo e della persona: soggetto parlante, soggetto pensante, soggetto volente – in una parola: soggetto *agente*.

Un tentativo di dare un chiarimento e un quadro filosofico-speculativo agli stimoli provenutigli, attraverso un ventennio, dal dibattito epistemologico medievale e contemporaneo sulle capacità di inteliezione, e sulla coscienza e autocoscienza dell'essere umano. Nel perseguire questo chiarimento, de Libera si avvale di una disciplina entrata di recente nel campionario degli strumenti filosofici, introdotta e definita nei suoi principi da Michel Foucault<sup>3</sup>. È lo stesso de Libera a fornire, fin dai primi passi dell'opera, il riferimento metodologico che ha guidato lo svolgimento della sua indagine<sup>4</sup>, consegnando anche alcune indicazioni utili per l'approfondimento della sua visione sul tema<sup>5</sup>. Non potendo a quest'altezza riportare tutti i contenuti di una materia così articolata e ancora oggetto di dibattito, mi limiterò a tracciarne un quadro sommario, isolandone alcuni concetti strutturali e mettendoli in relazione con quanto esposto da de Libera nel corso della sua opera.

Seguendo Foucault, possiamo tentare il non semplice esercizio di far emergere il significato dell'archeologia, che egli tratta in senso lato come *archeologia del sapere*, richiamando solo alcuni concetti che ne compongono la struttura e che ricorrono nell'intera opera di de Libera.

Tra questi, la nozione di *a priori storico*, che si definisce come l'insieme di regole che caratterizzano una pratica discorsiva. L'*a priori* non è struttura intemporale al di sopra degli avvenimenti, non si impone dall'esterno agli elementi che mette in relazione, ma piuttosto è implicato in ciò che collega. Una sorta di elemento immanente al *discorso*, sua condizione di senso e di esistenza, in grado di trasformarsi, assieme agli elementi stessi che collega, in certe soglie decisive. La differenza con gli "a priori formali" sta nel fatto che, mentre questi ultimi hanno un campo applicativo che si estende senza contingenza, l'*a priori storico* è una figura puramente empirica, che tuttavia si pone come condizione di possibilità del discorso stesso<sup>6</sup>.

Connesso e conseguente all'*a priori storico* è il concetto di *archivio*, definibile come:

[ciò che fa sì che] se ci sono delle cose dette, non se ne debba chiedere la ragione immediata alle cose che vi si trovano dette o agli uomini che le hanno dette, ma al sistema della discorsività, alle possibilità e alle impossibilità enunciative che esso predispose. L'*archivio* è innanzitutto la legge di ciò che può essere detto<sup>7</sup>.

Sulla scorta di questa definizione di archivio, Foucault ci introduce all'*archeologia*<sup>8</sup>:

---

<sup>1</sup> Gli altri due sono: *Archéologie du sujet, II: La quête de l'identité*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup> e *Archéologie du sujet, III: La double révolution*, Vrin, Paris 2014.

<sup>2</sup> A. de Libera, *Archeologie du sujet, I: Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>, p. 12.

<sup>3</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969. Ed. it.: M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, traduzione a cura di G. Bogliolo, BUR, Milano 2021<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 24: « [...] foucauldienne pour l'archéologie, [...] ».

<sup>5</sup> Ivi, p. 17.

<sup>6</sup> M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, cit. pp. 170-171.

<sup>7</sup> Ivi, p. 173.

<sup>8</sup> Ivi, p. 176.

Essa designa il tema generale che interroga “il già detto” a livello della sua esistenza: della funzione enunciativa che si esercita in lui, della formazione discorsiva a cui appartiene, del sistema generale di archivio da cui dipende. *L'archeologia descrive i discorsi come delle pratiche specifiche nell'elemento dell'archivio.*

In altri termini, l'archeologia riporta enunciati e termini all'archivio che caratterizza una pratica, una società, una cultura, una civiltà, tenendo presente che una descrizione esauriente di questo (quantomeno per quanto a campi vasti come quelli citati) non è praticamente possibile, e che esso «si dà per frammenti, regioni e livelli»<sup>9</sup>. Ne risulta che la descrizione archeologica non sarà “storica” ovvero “cronologica”, ma si muoverà all'interno del suo archivio in forma altrettanto frammentaria, pur comunque all'interno della sua unità discorsiva.

Per caratterizzare meglio la disciplina archeologica, Foucault pone dei punti di differenza con quelli che ritiene siano gli esiti di ciò che comunemente viene definito “storia delle idee”<sup>10</sup>:

1. L'archeologia cerca di definire non i pensieri, le rappresentazioni, le immagini, i temi, le ossessioni che si celano o si manifestano nei discorsi, ma proprio questi discorsi in quanto pratiche che obbediscono a regole.
2. L'archeologia non cerca di ritrovare la transizione continua ed insensibile che collega con graduali passaggi i discorsi a ciò che li precede, li circonda o li segue. [...]. Il suo problema è invece quello di definire i discorsi nella loro specificità; di mostrare in che senso il complesso di regole che si mettono in opera sia irriducibile a qualunque altro; [...è] una analisi differenziale delle modalità di discorso.
3. L'archeologia non è subordinata alla figura sovrana dell'opera; non cerca di cogliere il momento in cui questa è emersa dall'orizzonte anonimo. Definisce dei tipi e delle regole di pratiche discorsive che attraversano delle opere individuali.
4. L'archeologia non cerca di restituire ciò che si è potuto pensare, volere, ambire, provare, desiderare da parte degli uomini nel momento stesso in cui profferivano il discorso; è una trasformazione regolata di ciò che è già stato scritto [...], una riscrittura, [...] la descrizione sistematica di un discorso-oggetto.

Sulla scorta di quanto detto in precedenza, possiamo comprendere in che senso de Libera concepisca la propria opera come un saggio di *archeologia filosofica*:

[...] il lavoro di una forma discorsiva, la forma “soggetto”, i suoi teoremi, i suoi principi, i suoi concetti, i suoi problemi, le diverse materie a cui essa si è successivamente, talvolta contraddittoriamente, sottoposta, ai confini della metafisica, della logica e della filosofia dello spirito: questo è il proposito<sup>11</sup>.

Forma discorsiva che, come detto, si presenta non secondo la linea temporale storica e genealogica, ma per frammenti e livelli: ciò rende l'archeologia di de Libera una sorta di discorso sul discorso, una sorta di “meta-discorso”, con inevitabili difficoltà e complicazioni nella sua fruizione. Tuttavia, nel rimettere insieme gli elementi teoretici secondo le regole dell'archivio, si giunge nei casi migliori a una ricomposizione concettuale che illumina il percorso della ricerca. Si prenda ad esempio il caso della tesi di Locke sulla identità personale (io)<sup>12</sup>:

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 174.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 181; 184-185.

<sup>11</sup> de Libera, *Naissance du sujet* cit., p. 12. In un altro passaggio, de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 80 scrive: «Io credo che il tipo di ricerca che io propongo meriti il titolo di *archeologia* nella misura in cui nell'archivio filosofico antico, medievale, post-medievale, classico e moderno, disseminato nella pluralità delle lingue, dei luoghi e delle tecniche di produzione e di trasmissione dei saperi, quella degli argomenti, dei principi e dei metodi, quella anche, delle forme letterarie e dei protocolli di enunciazione, ci sia qualcosa del problema foucaultiano di “riconoscere dappertutto il pensiero nella sua sollecitazione anonima».

<sup>12</sup> J. Locke, *An Essay concerning Humane Understanding* in Four Books, The fourth Edition, with large Additions in P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, II, xxvii, 21. Ed. it. in J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di e traduzione di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2021<sup>3</sup>, p. 623.

[...] sarà impossibile determinare l'identità personale in qualcosa di diverso che non consista nella coscienza o estenderla oltre il limite a cui arriva la coscienza.

Con una dettagliata argomentazione<sup>13</sup>, de Libera mostra come una simile tesi abbia origine da un "complesso domanda-risposta" sulla natura dell'uomo originatosi a partire dall'*Alcibiade* di Platone; questo viene poi trasferito tramite uno studioso di Costantinopoli (Temistio) a Tommaso, che ne fa uso nel *De unitate intellectus contra averroistas*, per giungere poi a Locke in una catena che mantiene l'unità del discorso in uno scenario non storico-cronologico, ma, appunto, archeologico. Gli esiti sono fondativi per quanto attiene alla genesi della soggettività moderna, e sfuggono a una più consueta analisi storica. L'entrata di Temistio nel complesso discorsivo che gravita attorno alla questione del soggetto del pensiero (soggetto agente) non figura infatti in alcuna genealogia o storia della *soggettività*, pur essendo un evento considerevole di cui la portata reale ed epocale *non è contemporanea alla sua enunciazione*<sup>14</sup>. Un metodo perciò sincronico, più che diacronico. Un *momento concettuale*, quindi, che non si può ricondurre all'iniziativa particolare di un autore singolare: si tratta piuttosto di una regola di formazione che non si trova nella coscienza degli individui, ma nel discorso stesso, e che si impone in una sorta di anonimato uniforme a tutti gli individui che si applicano in quel campo discorsivo<sup>15</sup>. Un incrociarsi dei concetti, delle tesi, dei problemi nel loro punto di insorgenza posto nel passato, che ci sfugge mentre ci troviamo di fronte, nel presente, al loro avvenire<sup>16</sup>. Siamo quindi lontani da quello che de Libera definisce come un Foucault "banalizzato" e ridotto ad "archivismo", per quanto il lavoro di archivio rimanga necessario al fine di ricondurre il discorso al suo *a priori storico* e alle sue *leggi*, al suo perimetro.

L'archeologia così intesa produce connessioni, recupera coerenza discorsiva e concettuale all'interno di percorsi non necessariamente cronologici, per mettere in evidenza relazioni e appartenenze a un discorso comune. Essa differisce quindi dal metodo genealogico, quello che, secondo Olivier Boulnois, unisce l'analisi degli enunciati (alla maniera analitica anglo-sassone) e la storia della filosofia (alla maniera "continentale")<sup>17</sup>: non si tratta di una differenza radicale, al punto che secondo Boulnois le due discipline non sono completamente distinte. Tuttavia, la genealogia, nella visione del filosofo francese, si fa carico anche del tema della posizione delle tesi e della risoluzione dei problemi<sup>18</sup>:

Questo metodo è dunque vicino all'archeologia di A. de Libera; ma esso non si accontenta di decostruire la storia: esso intende servirsene come criterio per le sue proprie tesi.

[...] il metodo genealogico non è radicalmente distinto dalla archeologia; semplicemente, attraverso questa, orientando gli enunciati verso la loro provenienza, esso intende risolvere (dissolvere) il problema. In Foucault stesso, l'archeologia e la genealogia passano l'una nell'altra.

La posizione di Boulnois testimonia di una metodologia passibile di adattamenti allo scopo, che ammette contaminazioni con altri metodi: lo stesso de Libera, in effetti, applica il metodo archeologico *in vista di una tesi*, nel tentativo di verificarne la validità argomentativa e quindi filosofica o, in caso contrario, proporre una alternativa. Si tratta della nota tesi di Martin Heidegger sull'emergere in filosofia della soggettività, centrata sulla distinzione tra *Subjectität* e *Subjectivität* e che vede nella posizione del *cogito* cartesiano come fondamento lo snodo per il passaggio dalla prima alla seconda, e dunque per l'approdo alla modernità<sup>19</sup>. Avremo modo di chiarire a grandi linee il rapporto tra i due concetti, ma è opportuno sin d'ora tenere presente

<sup>13</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 188-208.

<sup>14</sup> Ivi, p. 203.

<sup>15</sup> de Libera, *La quête de l'identité*, cit., p. 409.

<sup>16</sup> de Libera, *La double révolution*, cit., p. 33.

<sup>17</sup> O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Seuil, Paris 2021, p. 3. In quest'ottica la genealogia di tradizione occidentale (ad es. quella nietzscheana) rimane in ambito prevalentemente storico.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 18-19. La traduzione è mia.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* in *Nietzsche*, t. 2, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 399-458. trad. it. in M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2021<sup>3</sup>, pp. 887-892 e 905-908.

l'origine aristotelica del primo (ὕποκειμενον, tradotto con *subiectum* dai latini), inteso come soggetto di predicazione e come sostrato di accidenti, e cartesiana, secondo la tesi di Heidegger, del secondo. Descrivendo gli esiti delle *Meditazioni* cartesiane, Heidegger scrive:

La *mens humana*, quindi, in conformità con questa distinzione del suo giacere dinanzi come *subiectum* reclamerà in futuro esclusivamente per sé il nome di “soggetto”, cosicché *subiectum* ed *ego*, soggettività ed egoità diventano equivalenti<sup>20</sup>.

E più avanti:

Dove però la soggettività diviene soggettività, il *subiectum* eminente da Descartes in poi, cioè l'*ego*, ha una preminenza in senso plurimo. [...] è anzitutto l'ente più vero. [...] è quell'ente nel quale, in quanto pensiamo, noi pensiamo in generale l'essere e la sostanza [...]. Infine lo spirito, la *mens*, ha una preminenza nella gerarchia degli enti [...]<sup>21</sup>.

Si delineerebbe così il compimento dell'essenza moderna, in cui il soggetto si pone a fondamento del vero come *res cogitans* e, come tratto dell'essere che appartiene alla soggettività,

[...] è contraddistinto dall'“andando a sé”, la cui essenza autentica viene raggiunta nella ragione in quanto ipseità (*Selbstheit*)<sup>22</sup>.

Si introduce così, accanto all'elemento fondativo della verità (a sua volta fondamento dell'autonomia), anche l'elemento autoriflessivo, di auto-riconoscimento e autocoscienza del soggetto.

Quella heideggeriana è una narrativa senz'altro suggestiva e di grande impatto, al punto che continua a costituire un punto di riferimento quando si argomenta sulla soggettività. A titolo di esempio, riporto un passo di uno studio su Io-soggetto nell'ambito della filosofia classica tedesca<sup>23</sup>:

[...] nella tradizione che abbraccia il pensiero antico fino a quello medievale, *hypokeimenon*, *subiectum*, *suppositum*, ha avuto il significato di sostanza cui ineriscono una serie di qualità e determinazioni. Nel moderno, progressivamente, il termine “soggetto” si è associato ad anima, in quanto sostanza, da cui derivano una serie di qualità teoretiche e pratiche, divenendo centro di operazioni, più che identità statica [...].

L'archeologia di de Libera conduce a conclusioni differenti, che portano la radice del soggetto moderno nel medioevo, in un processo di sviluppo di plessi concettuali che muovono da Aristotele per giungere alle figure chiave di Agostino e di Tommaso:

[...] si vede che, nel momento in cui Cartesio dovrebbe compiere il gesto che Heidegger gli attribuisce, tutto è in un certo modo già svolto (*déjà joué*)<sup>24</sup>.

Il percorso archeologico si snoda a partire dall'osservazione che, ad un certo momento della storia della filosofia, l'essere umano è divenuto “soggetto del pensiero” o “soggetto pensante”. Questo passaggio è poi divenuto una sorta di definizione intrinseca della modernità, per cui «l'essere umano si trova ad essere la fonte delle sue rappresentazioni e dei suoi atti come loro fondamento (*subiectum*, soggetto) o come loro autore»<sup>25</sup> e

---

<sup>20</sup> Ivi, pp. 891-892.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 905-906

<sup>22</sup> Ivi, p. 907.

<sup>23</sup> R. Bonito Oliva, *Io-Soggetto in Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci Aulamagna, Roma 2020<sup>2</sup>, pp. 193-217: 197.

<sup>24</sup> de Libera, *La quête de l'identité*, cit., p. 409.

<sup>25</sup> A. Renaut, *L'Individu. Reflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier (Optiques philosophie), Paris 1998, p. 6, citato in de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 16.

questo a fronte di una forte torsione della iniziale definizione aristotelica di ὑποκείμενον. L'obiettivo sarà dunque quello «di restituire tutte le tappe, o almeno di tracciare tutte le figure decisive [...] della nascita del soggetto»<sup>26</sup>, cercando di fissare un punto di partenza comunemente accettato, interrogandosi poi sulle condizioni nelle quali il soggetto ha assunto quella forma di predominanza filosofica generale (si pensi ad esempio alla filosofia classica tedesca) che nulla lasciava immaginare nell'arco di un millennio. In altri termini, e più semplicemente, un rendiconto del venire all'esistenza storica e concettuale del soggetto (la parola, il concetto, la cosa), della sua entrata nella storia della filosofia, e anche una lettura archeologica post-foucaultiana della tesi di Heidegger sull'invenzione della soggettività. Così de Libera riassume quanto sopra ponendo l'obiettivo del suo lavoro<sup>27</sup>:

[...] il nostro proposito è quello di mostrare che *il soggetto aristotelico è divenuto il soggetto-agente dei moderni divenendo "supporto" di atti e di operazioni*. Descartes non ha giocato un ruolo decisivo in questo processo e non ci si stupirà che il soggetto "cartesiano" [...] sia ereditato dal medioevo e dalla seconda scolastica." Inoltre si vedrà "l'importanza degli "avatar" dell'ipostasi e della persona trinitaria assenti dallo scenario heideggeriano [...].

Il ruolo di Agostino in questo processo è certamente decisivo, in particolare nel definire l'inadeguatezza del soggetto aristotelico (*subiectum*) tanto come sostrato, in quanto corpo, dell'anima, tanto come sostrato, in quanto anima, di attributi spirituali. Con il suo modo di intendere l'anima (o la *mens*), egli allontana da ogni speculazione "psicologica" il soggetto aristotelicamente inteso, sostituendolo con un modello di anima che discende da quello teologico trinitario. Tale lettura, a cui sono dedicati i capitoli del presente elaborato, risulta, ad una attenta analisi delle pagine agostiniane, a mio avviso ben fondata, tanto da comportare la revisione di una tesi consolidata, secondo cui è con Agostino che la soggettività fa il suo ingresso nella storia del pensiero<sup>28</sup>. Al contrario: «egli è il primo filosofo ad aver quasi denunciato come "blasfeme" tutte le applicazioni del termine e della nozione di *subiectum all'anima umana*». Se non si tiene conto di ciò, non si fa altro che applicare categorie e concetti in forma antistorica, attribuendo anacronisticamente forme di pensiero di un'epoca ad un'altra. Certo, se esiste una storia della soggettività, questa comincia con Agostino, ma in un modo che, come vedremo, passa per la posizione di un concetto ai fini della sua stessa negazione. Agostino elimina il soggetto dalla determinazione ontologica dell'anima e dell'essere umano, sostituendolo con un modello che solo l'opera di pensatori successivi, e in particolare di Tommaso, tragherà verso la soggettività, producendone la sintesi con il soggetto aristotelico.

Non resta ora che entrare nel merito di tale lettura di Agostino, introducendo dapprima alcune nozioni utili alla chiarificazione del suo pensiero e alla sua introduzione nel percorso della soggettività.

---

<sup>26</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 16.

<sup>27</sup> Ivi, pp. 39-40.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 59-61.

## CAPITOLO 1

### SOGGETTIVITÀ E “SOGGETTITÀ”. SOSTANZIALISMO, ATTRIBUTIVISMO E “ATTRIBUTIVISMO\*”

Per seguire l'analisi del *De immortalitate animae* e del *De trinitate* condotta da Alain de Libera, è opportuno acquisire confidenza con alcune nozioni di cui lo studioso francese si serve per dare struttura al suo percorso archeologico. Per effetto dello spazio e degli scopi del presente elaborato, l'esposizione dovrà essere schematica, rinunciando a dare pienamente ragione della complessità dei temi sottesi: tuttavia, la definizione di un perimetro concettuale non è evitabile per evidenti ragioni di coerenza e comprensibilità.

De Libera definisce il proprio percorso archeologico come una “preistoria” della *soggettività*, vale a dire come il tentativo di spiegare per quali movimenti concettuali e per quali proiezioni retrospettive si sia costituita la base epistemica della soggettività, nella forma in cui essa emerge (qui l'autore cita Alain Renaut<sup>1</sup>) con l'umanesimo moderno, definita da due proprietà: a) l'autoriflessione come trasparenza a sé; b) l'autonomia (auto-fondazione) come facoltà di darsi la legge del proprio agire<sup>2</sup>, una volta posto il soggetto come supporto di atti (anche mentali) ed operazioni (soggetto agente)<sup>3</sup>. Tale definizione va intesa come un punto di approdo di una estesa, ricca e complessa analisi delle reti concettuali che portano a determinarla e, per un altro verso, a designare il soggetto come titolare della funzione “Io”<sup>4</sup>.

Se la soggettività è l'approdo del cammino archeologico, tutto comincia, come sovente accade, con la logica<sup>5</sup>, e in particolare con le *Categorie* aristoteliche<sup>6</sup>. Seguendo la lettura di de Libera, che ricongiunge l'esposizione originale di Aristotele a quella di Boezio (la quale come noto, avrà un'influenza decisiva su tutto il pensiero latino medievale), possiamo distinguere due forme di predicazione soggettiva<sup>7</sup>:

I) καθ' ὑποκειμένον λέγεται

A si predica di B come di un soggetto

A si predica di B *in substantia, de subiecto*

A si predica di B *in eo quod quid sit*

II) ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι

A si predica di B “come in un soggetto”

A si predica di B *secundum accidens*

A **non** si predica di B *in eo quod quid sit*

Tradizionalmente, I) e II) possono essere definiti rispettivamente “soggetto di attribuzione” e “soggetto di inerenza”. Il termine ὑποκείμενον è certamente centrale nell'indagine archeologica: l'etimologia ne riporta il significato a “ciò che sta sotto”, “sostrato”, ed è a questa accezione che rimanda la sua traduzione latina “*subiectum*”, la cui assonanza con *soggetto* è evidente, come è evidente che in quest'ultimo termine, nel corso del tempo, sono confluiti significati in origine assenti<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> A, Renaut, *L'Individu. Reflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier (Optiques philosophie), Paris 1998, p. 71.

<sup>2</sup> A. de Libera, *Archéologie du sujet, I: Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>, p. 23.

<sup>3</sup> Ivi p. 39.

<sup>4</sup> Ivi p. 18.

<sup>5</sup> Ivi p. 63.

<sup>6</sup> Cf. Aristotele, *Categoriae* 1a 20–b10, trad. it. in: Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2020<sup>2</sup>, pp. 59-60.

<sup>7</sup> Non ci si sofferma qui sul rapporto tra struttura logico-grammaticale e struttura reale, che porta poi a legare il soggetto-sostrato alla sostanza e alle sue predicazioni. In proposito, cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 64-66; Aristotele, *Organon*, cit., pp. 40-46.

<sup>8</sup> Nella sua traduzione delle *Enneadi*, Giuseppe Faggin traduce ὑποκείμενον con “substrato”, a conferma del fatto che almeno fino a Plotino, in greco, il significato rimane quello aristotelico delle *Categorie*. Cf. Plotinus, *Enneades* IV 3, 20, trad. it. in: Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2022<sup>5</sup>, p. 593.

Seguendo la distinzione teorizzata da Heidegger<sup>9</sup>, chiameremo questa costituzione originaria del “soggetto-sostrato” non caratterizzata dall’ “Io” e dalla “egoità”, né da autoriflessione e autonomia, “soggettività” (*Subjectität*).

Intrecciate alle nozioni sopra esposte, poi, vi sono quelle di *attributivismo* e *sostanzialismo*, che vengono introdotte e discusse da de Libera per esteso nel capitolo II<sup>10</sup>. Per comprenderle, tuttavia, si deve accennare al ruolo avuto dal *De anima* di Aristotele e dai successivi dibattiti da esso originati: il tema è cruciale non tanto per gli esiti, molteplici e differenti a seconda dell’interprete, quanto perché associa in modo irreversibile il tema dell’anima a quello del soggetto. Scrive de Libera:

Senza entrare nel dettaglio dei testi, bisogna notare che il linguaggio della *soggettività* è chiaramente presente in *De Anima* II, I, 412a15-22, là dove Aristotele definisce l’anima come la “forma” di un “corpo naturale che possiede la vita in potenza”<sup>11</sup>.

Di particolare rilevanza è il passaggio in cui Aristotele introduce una relazione concettuale “triadica” tra corpo, soggetto e anima, che rimarrà oggetto di speculazione per i secoli a seguire:

[...] in effetti il corpo non rientra tra gli attributi di un soggetto, ma è piuttosto egli stesso soggetto e materia. Ne segue necessariamente che l’anima è sostanza nel senso di forma di un corpo naturale che possiede la vita in potenza. Ora, la sostanza formale è entelechia: l’anima è dunque l’entelechia di un corpo così inteso<sup>12</sup>.

Questo passaggio aristotelico conta numerose interpretazioni<sup>13</sup> ed è tutt’oggi oggetto di dibattito, ma in funzione archeologica ciò che appare cruciale è appunto la messa in relazione di *soggetto-corpo-anima*. In che modo opera la coesistenza tra i tre concetti? E come si debbono intendere i tre termini, in sé e in relazione l’uno all’altro? De Libera individua tre possibilità, che si possono riassumere come segue:

- a) *sostanzialismo*: l’anima è definita come “cosa”, cioè soggetto-sostrato-sostanza, in una prospettiva *dualistica* in cui anche il corpo è “cosa”, soggetto-sostrato-sostanza (relazione tra due sostanze);
- b) *attributivismo*: l’anima è definita come una proprietà o disposizione del corpo, con conseguente interpretazione della relazione corpo-anima in termini monistico-ilemorfici;
- c) *attributivismo\**: interpreta gli atti mentali come attributi o predicati dell’anima (e successivamente dell’Io o della coscienza), intesa come soggetto<sup>14</sup>. Più precisamente: «Tutte le dottrine dell’anima, del pensiero, dell’intelletto o dello spirito, che riposano su (o presuppongono o implicano) una assimilazione esplicita degli stati o atti psichici, noetici e mentali a degli attributi o dei predicati di un *soggetto* definito come *ego*»<sup>15</sup>.

Concludo questa breve nota introduttiva facendo notare che le concezioni dell’*attributivismo* e dell’*attributivismo\** si possono comprendere come sviluppi del soggetto di inerenza nel campo della soggettività: in entrambi i casi, infatti, si parla di qualcosa che è predicato come in un soggetto, vale a dire *secundum accidens*, se ci si attiene alle definizioni delle *Categorie*<sup>16</sup>. Nello specifico, nell’*attributivismo* l’anima è nel

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* in *Nietzsche*, t. II, Neske, Pfullingen 1961, pp. 399-458, trad. it. In: M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2021, pp. 887-892 e 905-908. Cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 125-126.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 125-127.

<sup>11</sup> Ivi, p. 164. La traduzione dal francese dei brani citati è mia.

<sup>12</sup> *Ibid.* Il testo riporta anche l’originale in greco antico.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 165-187, dove è inclusa anche un’analisi della lettura di Averroè.

<sup>14</sup> Ivi, p. 69. L’espressione «intesa come soggetto» è da me aggiunto in funzione della definizione di p. 126.

<sup>15</sup> Ivi, p. 126.

<sup>16</sup> L’interpretazione aristotelica della predicazione *secundum accidens* e *in substantia* ha subito cambiamenti nel percorso speculativo dello Stagirita: cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 68-69. Tuttavia, per quanto all’archeologia la definizione presente nelle *Categorie* rimane il riferimento in virtù della loro diffusione nel contesto medievale latino.

corpo come in un soggetto, e quindi può essere intesa come accidente del corpo, mentre nell'*attributivismo*\* gli atti mentali sono nell'anima come in un soggetto, e possono quindi essere intesi come accidenti (attributi) dell'anima. Vedremo quali effetti avrà questa interpretazione nel traghettare Agostino dalle conclusioni del *De immortalitate animae* a quelle del *De trinitate*.

## CAPITOLO 2

### *DE IMMORTALITATE ANIMAE: L'INSUFFICIENZA DELLA SOGGETTITÀ*<sup>1</sup>

#### 2.1 *Esposizione delle tesi*

Secondo la ricostruzione di Giovanni Catapano<sup>2</sup>, il *De immortalitate animae*, testo dedicato alla dimostrazione per argomenti dell'immortalità dell'anima, fu scritto tra il 6 gennaio e il 10 marzo del 387. Contrariamente alle altre opere agostiniane coeve, non è scritto in forma di dialogo. La motivazione è indicata dallo stesso Agostino nelle *Retractationes*:

Dopo i libri dei *Soliloqui*, [...], scrissi il libro sull'immortalità dell'anima, che avevo voluto per me a mo' di promemoria per terminare i *Soliloqui*, i quali erano rimasti incompiuti<sup>3</sup>.

Un promemoria, dunque, degli appunti da risistemare in vista del completamento di un'opera incompiuta, che nonostante tutto fu pubblicato senza che di ciò l'autore riuscisse a dare ragione:

Ma, non so come, senza che io lo volessi andò a finire nelle mani della gente, ed è menzionato tra i miei opuscoli<sup>4</sup>.

A questo passo, ne segue un altro importante che, nell'accostare il *De immortalitate animae*, non può essere trascurato:

E innanzitutto, per la stringatezza e l'astruseria dei ragionamenti, esso è così oscuro, che affatica durante la lettura persino la mia attenzione e io stesso lo comprendo a malapena<sup>5</sup>.

Ne deriva, come sostiene de Libera, che:

Non si possono giustapporre le tesi agostiniane senza tener conto della evoluzione del loro autore, dei suoi brancolamenti, dei suoi pentimenti, trascurando [...] le *Retractationes*, [...] né a maggior ragione mettere sullo stesso piano queste tesi [del *De immortalitate animae*] e quelle, teologiche, del *De Trinitate*. L'essenziale, tuttavia, può essere preservato da un punto di vista archeologico [...]<sup>6</sup>.

Si può aggiungere che il *De immortalitate animae* ha la peculiarità di presentarci il pensiero di Agostino nel suo farsi, nel suo porre le sue proprie difficoltà, nel suo problematizzare, aprendo in tal modo nuovi cammini per sé stesso. E di presentarci nuovi punti di approdo, come Agostino stesso ci fa presente nelle *Retractationes*, pensando ad esempio alla separazione di animo e Ragione eterna<sup>7</sup>. Anche in questo sta, a mio avviso, il suo fascino, che si evidenzia nell'esposizione delle tesi che andremo di seguito ad esaminare.

Come chiarito da de Libera<sup>8</sup>, possiamo ritrovare in Agostino due teorie del soggetto:

---

<sup>1</sup> In questa sezione si seguirà la lettura di A. de Libera. Vedi *Archeologie du sujet, I: Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>, p. 228-257.

<sup>2</sup> Trad. it. in: Agostino, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2019<sup>2</sup>, p. 623.

<sup>3</sup> Augustinus, *Retractationes* (I, v), trad. it. in: Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit. p. 581.

<sup>4</sup> *Ibid.*; cf. anche de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 230-231., Agostino, *Retractationes* I, v, 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 230-231. Vrin, Paris 2016 (1<sup>ere</sup> ed. 2007). La traduzione è mia.

<sup>7</sup> Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 624 Agostino, *Retractationes*, I, v, 2.

<sup>8</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 230-231.

I) la prima (sulla quale è principalmente incentrato il presente lavoro di tesi) è quella del *De Immortalitate animae*, scritto nel quale Agostino:

- a) accoglie la nozione di “soggetto”;
- b) rigetta l'*attributivismo*: l'anima non è nel corpo come in un soggetto;
- c) sembra ammettere l'*attributivismo\** per definire il rapporto tra anima e scienza: la scienza è nell'anima come in un soggetto.

Tuttavia, il rapporto tra Ragione<sup>9</sup> e anima (e questo è un punto chiave in vista del passaggio alle tesi del *De trinitate*) non rientra nell'*attributivismo\**, perché Ragione e anima sono due sostanze: la Ragione non può quindi essere nell'anima come in un soggetto<sup>10</sup>, né quindi può essere suo attributo o accidente. Si distinguono pertanto tre coppie caratterizzate da tre relazioni: anima/corpo, in relazione *sostanzialista* (due sostanze) per la quale l'anima non è nel corpo come in un soggetto; anima/Ragione, in relazione *sostanzialista* per la quale l'una non è nell'altra come in un soggetto; scienza/anima, in relazione *attributivista\** per la quale la scienza è nell'anima come in un soggetto. Il rapporto anima/Ragione in forma *sostanzialista* costituisce uno snodo cruciale: esso si deduce dall'esposizione degli argomenti (focalizzati sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima) che, a più riprese, non negano la possibilità che la Ragione sia nell'anima come in un soggetto o che viceversa l'animo sia nella Ragione come in un soggetto, salvo poi constatare l'impossibilità di tale supposta relazione *attributivista\** tra due sostanze. Si tratta di una problematizzazione di cui, a mio avviso, è difficile sovrastimare l'importanza nel percorso storico-filosofico di costruzione della soggettività. Essa è teoreticamente alla base delle soluzioni proposte dal *De trinitate*, la cui influenza si è poi irradiata in tutto il mondo occidentale latino.

II) La seconda teoria considerata è quella del *De trinitate*, che rigetta allo stesso tempo *attributivismo* e *attributivismo\** e introduce un nuovo modello di anima, delle sue facoltà e dei suoi stati: quello della *mutua immanenza*.

## 2.2 Esposizione degli argomenti

Il *De immortalitate animae* difende una concezione *anti-attributivista*, e quindi *sostanzialista*, dell'anima, al fine di confutare le tesi naturaliste dei filosofi (in particolare peripatetici, epicurei e stoici) che sostengono che l'anima è mortale. Secondo la ricostruzione proposta da Giovanni Catapano<sup>11</sup>, a tale scopo Agostino propone tre serie di argomenti:

1. prima serie: l'inseparabile presenza di un sapere immutabile nell'animo (i, 1–iv, 18);
2. seconda serie: l'indistruttibilità dell'animo (v, 7–xii, 19);
3. terza serie: l'impossibilità di trasformare l'animo in corpo (xiii, 20–xvi, 25).

La terza serie non contiene argomenti rilevanti ai fini della presente trattazione, e pertanto non verrà affrontata.

I primi due argomenti della prima serie, invece, sono di grande importanza per l'approdo alle tesi presentate nel precedente paragrafo. L'incipit (i, 1 righe 1-4) ci porta già al punto (la disciplina è “in qualcosa” secondo la relazione di inerenza soggetto/accidente):

---

<sup>9</sup> Il termine “Ragione” verrà indicato con la lettera maiuscola quando designa non la capacità di ragionare, ma la Verità immutabile nei termini che verranno spiegati in seguito.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Categoriae* 2a 11-13, trad. it. in: Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2020<sup>2</sup>, cit., pp. 65-67: «Sostanza [...] la quale né si dice di un soggetto né è in un soggetto».

<sup>11</sup> Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., pp. 629-675.

Se la disciplina<sup>12</sup> sta in qualche luogo, se non può stare se non in una realtà che vive, se esiste sempre e se nulla, in cui stia qualcosa che esiste sempre, può non esistere sempre, allora *ciò in cui sta la disciplina* vive sempre.

Segue poi il completamento delle premesse e la conclusione: poiché è l'animo a ragionare, e non è possibile ragionare correttamente senza disciplina, né può esistere un animo senza disciplina, la disciplina è nell'animo (una realtà che vive, la quale sola può imparare e capire). E poiché la disciplina è immutabile (vedasi la matematica), e pertanto esiste sempre, l'animo conseguentemente è immutabile ed esiste sempre. Poiché poi ciò che è immutabile ed esiste sempre non muore, se ne deduce che l'animo è immortale. In altri termini, se l'animo è ciò in cui risiede la scienza, l'animo è immortale, perché la scienza esiste sempre. Non si può non rilevare la stretta somiglianza con l'argomento del *Menone* platonico<sup>13</sup>. Si tratta, secondo de Libera, di un argomento rivolto contro Stratone, il quale affermava che l'anima è sia ciò in cui è la scienza sia mortale<sup>14</sup>. Lo stesso argomento, peraltro, figura nella medesima forma nei *Soliloquia*<sup>15</sup>:

In tutti i casi in cui una cosa che si trova in un soggetto dura sempre, è necessario che anche il soggetto stesso duri sempre. E ogni disciplina si trova in un soggetto: l'animo. È quindi necessario che l'animo duri sempre, se dura sempre la disciplina.

Agostino poi aggiunge:

E a capire non è né il corpo, né l'animo con l'aiuto del corpo, perché l'animo, *quando vuole capire, si allontana dal corpo*. L'oggetto del capire, infatti, permane sempre identico, mentre *nulla di corporeo permane sempre identico*. Quindi il corpo non può aiutare un animo che cerchi di capire: sarebbe già tanto che non lo ostacolasse.

Si delinea già a quest'altezza l'aspetto *attributivista*\* delle tesi agostiniane: la disciplina è in qualcosa che vive sempre e che non è corporeo, che è altra cosa rispetto al corpo. L'argomento a supporto è parallelo a quello usato da Plotino<sup>16</sup>:

Se il sentire consiste nell'uso che l'anima fa del corpo per percepire gli oggetti sensibili, il pensiero non può ridursi a percepire per mezzo del corpo: altrimenti esso sarà identico alla sensazione. Ora, se il pensare consiste in un apprendere incorporeo, a più forte ragione dev'esser incorporeo lo stesso principio pensante. [...] Non è certamente in compagnia della carne o della materia che si può astrarre il concetto di cerchio, di triangolo, di linea, di punto. *È necessario che anche l'anima si astragga, in questo caso, dal corpo: essa perciò non può essere corpo*.

Ci troviamo perciò di fronte ad una realtà incorporea, sostanziale, a cui, come sostrato, vanno attribuiti scienza e stati mentali correlati.

È a questo punto che l'argomentazione muove a dimostrare che l'anima è immortale in quanto legata alla Ragione. A tal proposito, è opportuno chiarire, sulla scorta delle riflessioni di de Libera<sup>17</sup>, cosa intenda qui Agostino con Ragione. La Ragione immutabile di cui si parla è la Verità trascendente, la cui forza agisce sull'animo influenzandolo in virtù della loro unione<sup>18</sup>; la Verità che abita nell'animo e che fa essere ciò che è a lui unito<sup>19</sup>, e che costringe qualunque cosa su cui influisce col proprio essere a "essere" in qualche modo.

<sup>12</sup> "Disciplina" è qui da intendersi come sapere umano o scienza. Cf. Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 677, n. 1.

<sup>13</sup> Plato, *Meno* 86 a-b, trad. it. in: Platone, *Menone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2020<sup>1</sup>, p. 135: «Se, dunque, sempre la verità degli esseri è nella nostra anima, l'anima dovrà essere immortale».

<sup>14</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 242.

<sup>15</sup> Augustinus, *Soliloquia* II, xiii, 24, trad. it. in: Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit. p. 581.

<sup>16</sup> Plotinus, *Enneades*, IV 7, 8, trad. it. in: Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2022<sup>5</sup>, p. 739.

<sup>17</sup> Cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 232-233.

<sup>18</sup> Augustinus, *De immortalitate animae* vi, 11, trad. it. cit., pp. 646-648.

<sup>19</sup> *Ibid.*, trad. it. cit., pp. 646-647.

L'animo, dunque, può estinguersi solo se è separato dalla Ragione<sup>20</sup>, ma, come vedremo, non può darsi il caso che sia così. C'è quindi una sorta di *causalità ontologica* della Ragione sull'animo, che determina un legame inattaccabile dell'animo alla Ragione tale per cui, pur potendosi dare allontanamento dell'animo tramite il modo della *aversio a ratione* che caratterizza la stoltezza, non può esservi separazione nell'essere, pena la distruzione dell'animo stesso<sup>21</sup>. Quindi, l'animo non è unito alla Verità per la sola conoscenza, da cui si può allontanare, ma anche e soprattutto perché la Verità-Ragione è essenza, ciò che fa essere l'animo. Sulla scorta di questo chiarimento, si può meglio comprendere quanto esposto da Agostino in ii, 2.

A) *Ratio profecto aut animus aut in animo*<sup>22</sup>;

B) *harmonia corporis est in subiecto corpore*<sup>23</sup>.

Da queste premesse si produce una dimostrazione che conduce ad affermare:

- a) che la Ragione è sostanza;
- b) che la Ragione è immutabile;
- c) che l'animo non è armonia del corpo.

L'argomento per a) è: la Ragione è migliore del corpo; il corpo è una qualche sostanza; è meglio essere una qualche sostanza che nulla; dunque la Ragione deve essere una sostanza, differente e migliore del nulla (*"non est igitur ratio nihil"*).

L'argomento per b) è: è mutevole tutto ciò che non è sempre allo stesso modo; la matematica è sempre allo stesso modo; la matematica è razionale; dunque, la Ragione è immutabile.

La tesi c) merita una contestualizzazione. Secondo de Libera<sup>24</sup>, Agostino polemizza, consapevolmente o meno, contro Alessandro di Afrodisia e il suo *De anima*. Questi, a sua volta, polemizzava contro coloro che ritengono che l'anima si generi a partire da una miscela qualificata di componenti, secondo due teorie: la prima fa dell'anima un'armonia corporea, la seconda fa dell'anima la composizione di certi corpi che seguono un'armonia<sup>25</sup>. Tra i sostenitori di queste tesi si trovano gli stoici (per i quali l'anima sarebbe un soffio mescolato in un certo modo a partire dal fuoco e dall'aria) e gli epicurei (per i quali l'anima sarebbe composta di molteplici corpi differenti). Anche Platone, nel *Timeo* (testo noto ad Agostino nella traduzione parziale di Cicerone), dice che la sostanza dell'anima proviene da certi componenti mescolati secondo una proporzione. Contro queste tesi, Alessandro afferma che l'anima è «una disposizione, una potenza e una forma che si aggiunge alla miscela qualificata di corpi semplici»<sup>26</sup>: la tesi si basa sull'assunto per cui è la miscela a presentare una proporzione e un'armonia, e non l'anima stessa, la quale non è né armonia né miscela, pur all'interno di un quadro materialista in cui l'anima non può sussistere senza il corpo ed è inseparabile dal corpo. La critica di Agostino, rivolgendosi ad Alessandro, finisce con l'includere anche coloro che Alessandro critica, colpendo quindi tanto la posizione alessandrina quanto quella dell'anima come armonia del corpo.

Una volta stabilito che la Ragione è sostanza, Agostino sostiene che «qualsiasi *armonia del corpo esiste inseparabilmente nel corpo come nel soggetto*», vedi B). Quindi, riafferma che la Ragione è immutabile, mentre il corpo umano è evidentemente mutevole: visto che ciò che è unito inseparabilmente a un soggetto che muta non può non mutare esso stesso, ecco che l'animo non è armonia del corpo. Perché il sillogismo funzioni, si deve tenere presente la premessa A): la Ragione è l'animo o è nell'animo.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, trad. it. cit., pp. 648-649.

<sup>21</sup> *Ivi*, vii, 12, trad. it. cit., pp. 648-651.

<sup>22</sup> *Ivi*, ii, 2, trad. it. cit., p. 630.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 238.

<sup>25</sup> La differenza tra le due tesi (da de Libera indicate come T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>) non appare nitida/evidente nei termini in cui è proposta e si presta a varie interpretazioni. A mio avviso, il punto importante è la presenza di una miscela equilibrata di componenti che genera l'armonia del corpo intesa come anima, destinata a morire non appena venga meno la corretta mescolanza. Cf. Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 678, n. 11.

<sup>26</sup> Tesi che de Libera indica con T<sub>Alex</sub>, in *Naissance du sujet*, cit., p. 239.

La conclusione è che l'animo non è armonia del corpo, è legato alla Ragione, e perciò immutabile e immortale. Una conclusione ulteriore, che si ricava da i, 1 e ii, 2, e molto importante per i nostri fini, è che tanto l'animo quanto la Ragione sono sostanze.

Si potrebbe già ora procedere con l'analisi delle argomentazioni sopra esposte per comprendere quali passaggi siano decisivi nella prospettiva dell'archeologia del soggetto. Tuttavia, è preferibile completare il quadro sinottico-argomentativo del *De immortalitate animae* per averne una visione completa.

Consideriamo dunque il testo di iii, 3-4, nel quale Agostino argomenta a favore della tesi per cui, se pur è vero che l'animo produce il movimento del corpo, ciò non implica che esso stesso muti o venga distrutto. Viceversa, tutto ciò che è mosso da altro, senza muovere a sua volta, è qualcosa di mortale. Di rilievo, ai fini della presente indagine, il seguente passaggio:

Non v'è movimento senza una sostanza, ogni sostanza o vive o non vive, e inoltre tutto ciò che non vive è inanimato, mentre nessuna azione è inanimata. Ciò che muove senza mutare, quindi, non può essere che una sostanza viva<sup>27</sup>.

Inoltre:

Da ciò ricaviamo ormai la conclusione che può esistere qualcosa che, pur muovendo cose mutevoli, non muta<sup>28</sup>.

Quindi l'animo, pur producendo mutazioni e movimento, non muta, e l'argomento del mutamento non può essere utilizzato contro la dimostrazione del fatto che l'animo è legato alla Ragione ed è immutabile. Ritengo importanti queste tesi, in quanto ridefiniscono l'animo come sostanza, togliendo dal campo ogni possibile interpretazione *attributivista* e delineando già i limiti della soggettività ai fini della concettualizzazione dell'animo (pur confermandone apparentemente il modello, nella misura in cui la scienza continua a essere pensata come attributo dell'animo, nella forma tipica dell'*attributivismo\**).

Successivamente, il testo di iv, 5-6 ribadisce come anche l'arte, come la scienza, sia nell'animo, e come entrambe possano essere nell'animo senza che questo ne sia consapevole: «Nell'animo può esservi qualcosa che l'animo non avverte in sé»<sup>29</sup>.

Con il testo di v, 7 incomincia la seconda serie di argomenti, volti alla dimostrazione dell'indistruttibilità dell'animo. Il contenuto di v, 7 va a completare l'esposizione di iii, 3, precisando il modo in cui si debbano intendere i mutamenti dell'animo e verificando se questi ne mettano in dubbio l'immutabilità. Ammettendo che l'animo muti si porterebbero a contraddizione le tesi sostenute in i, 1 e ii, 2, giustificando la possibilità che l'animo, in quanto mutevole, possa morire. «Allora, vediamo fino a che punto si possano ammettere mutamenti dell'animo» (*Nunc quatenus accipienda sit animi mutatio, videamus*)<sup>30</sup>. Si può così riassumere l'argomento di Agostino: i cambiamenti che si producono nell'anima, sia secondo le affezioni del corpo sia secondo quelle dell'anima stessa, potrebbero essere invocati contro l'immortalità se essi influenzassero la natura (essenza) stessa dell'anima; tuttavia, non sono che cambiamenti accidentali, e dunque non impediscono all'anima di essere immortale. A tal proposito, Agostino porta l'esempio della cera, che da bianca può divenire nera, da quadrata rotonda, o da molle dura, e non per questo, in nessuno dei casi menzionati, è meno cera: queste proprietà (colore, figura, consistenza) *esistono nel soggetto (secundum accidens)*, e tale soggetto è la cera. Tuttavia, allorché si verifica una alterazione così grande delle proprietà del soggetto, come quando la cera si volatilizza, «uno capisce giustamente che è mutato il soggetto: ciò che prima era cera ora non lo è più»<sup>31</sup>. È possibile questo per l'anima? Lo sarebbe, nota Agostino, se vi fosse un mutamento talmente grande da renderla

---

<sup>27</sup> Augustinus, *De immortalitate animae* iii, 3, trad. it. cit., pp. 632-633.

<sup>28</sup> Ivi iii, 4, trad. it. cit., pp. 634-635.

<sup>29</sup> Ivi iv, 6, trad. it. cit., pp. 638-639.

<sup>30</sup> Ivi v, 7, trad. it. cit., pp. 640-641.

<sup>31</sup> Ivi v, 8, trad. it. cit., pp. 642-643.

“non-anima”. Ora, è facile constatare che: «nessuno dei mutamenti che si producono nell’anima, tramite il corpo o tramite sé stessa, [...] è tale da rendere l’anima non-anima. Quindi questi mutamenti non vanno temuti [...] per i nostri ragionamenti»<sup>32</sup>.

Nel testo di vi, 10, Agostino torna sulla relazione tra Ragione e animo: è un altro passaggio cruciale per quanto attiene all’archeologia del soggetto, nella misura in cui qui Agostino problematizza la coesistenza di due sostanze, evidenziando l’insufficienza della soggettività e ponendo le basi per i conseguimenti concettuali del *De trinitate*. «La Ragione è lo sguardo dell’animo (*Ratio est aspectus animi*), con il quale esso fissa il vero tramite sé stesso e non tramite il corpo»<sup>33</sup>, così risponde Agostino alla domanda cosa sia la Ragione. «Oppure è la contemplazione stessa del vero, senza il tramite del corpo; o ancora è il vero stesso che viene contemplato»<sup>34</sup>. Non si può qui non rilevare l’affinità con il modello della tripla identità<sup>35</sup> di *intelligenza, intellegibile e atto di conoscenza* di matrice neoplatonica<sup>36</sup>, anch’essa concetto base della costruzione trinitaria dell’anima a cui giungerà il *De trinitate*. La differenza, tuttavia, sta nel fatto che, mentre i tre termini in Plotino sono visti in modo unitario e congiuntivo, nel *De immortalitate animae* essi sono ancora proposti come alternative, dunque in forma disgiuntiva. L’attenzione di Agostino è rivolta a utilizzare queste affermazioni in un quadro di consolidamento argomentativo che confermi l’immortalità dell’anima. In questo percorso, tuttavia, egli pone con estrema chiarezza le possibili soluzioni alternative al problema della relazione tra anima e Verità/Ragione (vi, 11):

- 1) o l’animo funge da soggetto e il vero sta nel soggetto;
- 2) oppure al contrario il soggetto è il vero ed è l’animo a stare nel soggetto;
- 3) oppure entrambi sono sostanze.

Nella sezione di commento che seguirà avremo modo di chiarire il ruolo chiave di questo passaggio concettuale nel superamento della “soggettività” psichica e nell’approdo a un modello nuovo di “mutua immanenza”. A quest’altezza, si noti che, secondo quanto esposto nei precedenti capitoli, l’opzione 3) rimane in definitiva l’unica percorribile. Si noti comunque l’esposizione disgiuntiva delle tre opzioni, che diverrà congiuntiva nel *De trinitate*. Inoltre, data l’immutabilità della Ragione, sulla base di quanto sostenuto nei capitoli precedenti, l’immortalità dell’anima risulta dimostrata nei casi 1) e 2). La discussione riguarda quindi il caso 3): date due sostanze unite, queste potrebbero essere separate e quindi, pur permanendo la Ragione, l’animo, che come visto da essa trae l’essere, potrebbe cessare di esistere. Si pone dunque la questione relativa all’identità dell’ipotetica forza capace di separare l’animo dalla Ragione. La conclusione è che non esiste forza che li possa separare, accompagnata dalla negazione della possibilità di una separazione volontaria. In questo percorso, Agostino fa uso di tesi di provenienza neoplatonica<sup>37</sup>, che a loro volta probabilmente filtrano elementi platonici di provenienza più antica<sup>38</sup>. Possiamo quindi concludere, con de Libera, che «se l’anima e la Ragione-Verità sono entrambe sostanze, l’anima sarà necessariamente immortale come la Ragione stessa»<sup>39</sup>.

Al termine di vi, 11, Agostino torna su un punto che permane irrisolto: che relazione vige tra le due sostanze? La risposta a questo punto della riflessione non gioca un ruolo fondamentale nell’argomentazione sull’immortalità dell’anima, e appare in questo contesto interlocutoria (pur se alquanto in evidenza): «la

<sup>32</sup> Ivi v, 9, trad. it. cit., pp. 642-643.

<sup>33</sup> Ivi vi, 10, trad. it. cit., pp. 644-645.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 218.

<sup>36</sup> Plotinus, *Enneades* V 1, 4, trad. it. cit., p. 799: «L’Intelligenza fa sussistere l’essere nel pensiero, e l’Essere, in quanto è pensato, conferisce all’Intelligenza il Pensare e l’esistere».

<sup>37</sup> Plotinus, *Enneades* II 9, 17, trad. it. cit., p. 321: «Non è possibile attribuire l’invidia agli dèi».

<sup>38</sup> Plato, *Phaedrus* 247 a7, trad. it. in: Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, BUR, Milano 2017<sup>5</sup>, p. 189: «L’invidia rimane fuori del coro divino».

<sup>39</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 246.

Ragione “è” al massimo grado e in essa capiamo che esiste anche la massima inalterabilità e *costringe* qualunque cosa ad “essere” in qualche modo<sup>40</sup>. Per dirla con de Libera<sup>41</sup>:

Cosa interessa qui all’archeologia? Da una parte l’*assenza* del modello “pericoretico” o “consustanzialista” [che sarà sviluppato nel *De trinitate*, ndr] come lo chiameranno certi medievali; dall’altra, la *presenza* di un tema sconcertante: l’immanenza soggettiva dell’anima e della Verità o Ragione.

Una difficoltà di “mutua immanenza” affrontata anche da Plotino nella definizione del rapporto tra l’Anima, unica e universale, e quelle individuali:

Ma come dunque essa, che è sostanza unica, può trovarsi in molte?

[...] essa è capace di offrirsi a tutte e di rimanere, non di meno, una; s’immerge infatti nello stesso tempo in tutte e tuttavia non è separata da nessuna: un identico, dunque nei molti<sup>42</sup>.

Nella sua totalità l’Intelligenza è la totalità delle forme; ma la forma singola è l’Intelligenza in quanto singola, [...]<sup>43</sup>.

Il tema della scienza, affrontato in i, 1 in chiave *attributivista\**, impone dunque una nuova sfida: quella di far convivere concettualmente le due sostanze in cui essa si trova. Ed è a questa specifica altezza che il modello aristotelico mostra la sua insufficienza<sup>44</sup>:

Al termine di questo sviluppo, si vede [...] che Agostino non risponde con l’attributivismo\* al problema dell’immanenza della Ragione all’anima e che la sua risposta al problema dell’immanenza della scienza all’anima non va al di là di una tesi molto generale che sostiene che tutta la/ogni *disciplina* esiste in qualcosa (un’anima o uno spirito), tesi che si può evidentemente avvicinare alla formula aristotelica delle *Categorie* che definisce il modo d’essere dell’accidente, senza che per ciò la scienza o la saggezza siano effettivamente presentati come degli accidenti. In effetti, tutto si svolge come se Agostino rifiutasse già su questo punto l’attributivismo\*, senza avere i mezzi teorici, non essendo questo rifiuto realmente articolabile che una volta acquisito il dispositivo concettuale, il contro-modello, messo in opera nel *De trinitate*.

Stabilito che animo e Ragione sono inseparabili, in vii, 12 Agostino dimostra l’impossibilità per la stoltezza, concepita nei termini di una *aversio a ratione*, di distruggere l’animo. Quando si allontana dalla Ragione, l’animo «possiede in misura minore l’“essere”», e in ciò consiste il suo decrescere, che tuttavia non porta all’annullamento, alla distruzione. In questo passaggio, Agostino si confronta con un tema costantemente presente nella speculazione filosofica<sup>45</sup>, quello della “divisibilità”, qui analogicamente trattato impiegando il corpo come correlato dell’anima. Se continuiamo a dividere un corpo, questo mai si riduce a nulla: tagliato all’infinito, esso può diminuire all’infinito tendendo al nulla, senza per questo mai giungervi. L’animo, in quanto principio del corpo, è migliore di questo, e quindi, a maggior ragione, non può annullarsi. Ne segue che la stoltezza può diminuire l’animo all’infinito, senza che questo si annulli: l’animo, dunque, è indistruttibile. Successivamente, in viii, 13-15, Agostino propone argomentazioni atte a dimostrare che l’animo non si annulla nemmeno per effetto della privazione della forma<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Augustinus, *De immortalitate animae* vi, 11, trad. it. cit., pp. 648-649.

<sup>41</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 248.

<sup>42</sup> Plotinus, *Enneades* IV 9, 5, trad. it. cit., p. 781

<sup>43</sup> Ivi V 9, 8, trad. it. cit., p. 941. Si tratta, in definitiva, del tema del rapporto ontologico Uno-molti, consegnato alla tradizione dall’Eleatismo.

<sup>44</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 249.

<sup>45</sup> La tesi della divisibilità all’infinito dei corpi era non solo stoica, ma anche neoplatonica. Agostino può aver tratto questa dottrina da Plotino. Cf. Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 680, n. 33. Come noto, la tesi risale alle speculazioni “originarie” del pensiero greco pre-socratico (in particolare, ad Anassagora).

<sup>46</sup> Per completezza di esposizione, riporto una breve sintesi (viii, 13,14). «Il corpo infatti “è” tanto di più, quanto più è ben formato e bello, ed “è” tanto di meno quanto più brutto e deforme; mancanza questa che non avviene per un taglio

Anche il testo di ix, 16 è speculativamente interessante, in quanto ripropone argomenti del *Fedone*<sup>47</sup> platonico, del quale Agostino non era direttamente al corrente: se l'animo è principio di vita, tutto ciò che è animato vive e ciò che è inanimato non vive; se l'animo fosse privo di vita, dunque, sarebbe inanimato, ma ciò è assurdo.

Si giunge quindi a x, 17, che fornisce, per così dire, una conferma alla prospettiva adottata dall'archeologia del soggetto. Agostino riprende inizialmente il tema, già affrontato e confutato, dell'animo come armonia del corpo (*corporis temperatio*): questa espressione, nella lettura di Libera,<sup>48</sup> è meritevole di essere segnalata, nella misura in cui nel *De trinitate*<sup>49</sup> diverrà rappresentativa di una delle due posizioni filosofiche che cadono nell'errore *attributivista*\*, presentando l'anima come portatrice, sostrato, *subiectum* degli atti mentali. A questa tesi fanno riferimento due differenti concezioni *materialiste della soggettività* e degli atti mentali, che combinano *attributivismo* e *attributivismo*<sup>50</sup>, così schematizzabili:

(I) l'anima-corpo è sostanza-soggetto e il pensiero è come in un soggetto (*secundum accidens*);  
atti mentali → anima=corpo;

(II) l'anima, definita come una organizzazione o costituzione equilibrata (*corporis temperatio*), è nel corpo come in un soggetto e il pensiero è nell'anima come in un soggetto (*secundum accidens*);  
atti mentali → anima=costituzione → corpo.

Come si può facilmente ricavare, le due posizioni si differenziano solamente per un elemento di transizione, che riconduce in ogni caso l'anima al corpo. Come visto in ii, 2, è la tesi (II) che viene attaccata dal *De immortalitate animae*. Agostino impiega nuovamente l'argomento plotiniano riaffermando che l'anima non può essere una ben equilibrata disposizione del corpo. Per delineare il concetto, questa volta, egli fa però riferimento esplicito alla nozione di "accidente", così come esemplificata da Plotino nelle *Enneadi*<sup>51</sup>:

Infatti, una realtà che non possedesse una natura propria e non fosse sostanza, bensì esistesse nel soggetto-corpo in maniera inseparabile, come il colore e la figura, non tenterebbe in alcun modo di distogliersi dal corpo medesimo per cogliere gli intelleggibili [...]. In nessun modo infatti [...] il colore o la figura o anche la stessa ben equilibrata costituzione del corpo possono allontanarsi dal corpo che è il *soggetto* nel quale esistono senza potersene separare.

Secondo quanto sopra esposto, una prima tesi in x, 17 ribadisce in definitiva la posizione anti-*attributivista* di Agostino. Tuttavia, è nel proseguo che troviamo un'ulteriore tesi anti-*attributivista* "dirompente":

Inoltre: le cose che l'animo comprende quando si distoglie dal corpo, di certo non sono corporee, eppure esistono, ed esistono al massimo grado, difatti stanno sempre allo stesso modo [...]. Ora, quando l'animo contempla queste cose, che con l'intelligenza si comprendono stare sempre allo stesso modo, esso mostra

---

della massa, [...], ma per privazione della forma». Nessun ente è "causa sui", se quindi non è stato creato, esso è perenne; se accettiamo che un corpo sia perenne (e già questo per Agostino è un errore), l'animo, che è migliore del corpo, sarà anch'esso perenne. Se però il corpo è creato, esso è stato creato da un creatore che, in quanto tale, non può essere inferiore a esso. I corpi presi separatamente possono essere "generati" da chi ha il medesimo "essere", ma l'universo corporeo non può che essere "creato" da un creatore che ha maggior "essere", e che dovrà pertanto essere incorporeo, visto che un corpo (nella sua massima generalizzazione) non può, come detto, essere *causa sui*. Questo principio incorporeo non può venire a mancare senza che venga a mancare conseguentemente il principiato corporeo. Se si obietta che anche i corpi mutano, senza per questo annullarsi, ecco che tanto meno l'animo incorporeo, che è migliore del corpo, potrà annullarsi. Seguono altre argomentazioni analoghe in viii, 15.

<sup>47</sup> Plato, *Phaedo* 105 c-e, trad. it. in: Platone, *Fedone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2022<sup>1</sup>, pp. 250-251: «L'anima non potrà mai accogliere il contrario di ciò che essa apporta».

<sup>48</sup> Le considerazioni che seguono riassumono la lettura di de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 249-250.

<sup>49</sup> Augustinus, *De trinitate*, X, x, 15; vii, 9; trad. it. in Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019<sup>1</sup>, pp. 587 e 575.

<sup>50</sup> Non è semplice ricostruire i riferimenti "polemici" di Agostino. Si rimanda per questi ad Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 678, n. 11 e 681, n. 44. Inoltre, Agostino, *La Trinità*, cit., pp. 1110-1112, n. 35.

<sup>51</sup> Plotinus, *Enneades* V 8, 8, trad. it. cit., p. 321: l'Intelligenza «è soltanto intelligibile, e non si deve cercare in essa qualcosa che sia come il colore e la forma nei corpi [...]».

a sufficienza d'essere ad esse congiunto, secondo una modalità straordinaria nonché incorporea, vale a dire non spazialmente (*localiter*).

Si ripropone l'argomento della relazione tra due sostanze, ma in questo caso, al posto del rapporto tra animo e Ragione, abbiamo il rapporto tra animo e intellegibili, i quali «esistono al massimo grado». Se ne può già evidentemente dedurre che gli intellegibili sono sostanze, e tuttavia Agostino non chiude in modo definitivo con l'*attributivismo*\*, in quanto lascia aperte due ipotesi per dimostrare che, anche nel caso esse fossero ammesse, la sostanzialità incorporea dell'animo, contro le tesi materialiste, non verrebbe compromessa:

E difatti, o quelle (cose incorporee o intellegibili) sono in esso (animo), o esso in quelle [...] o entrambi sono sostanze.

Nel caso siano entrambe sostanze, non v'è nulla da aggiungere: l'animo non è accidente del corpo. Qualora invece non siano entrambe sostanze, restano quindi due ipotesi:

i<sup>1</sup>: gli intellegibili sono nell'animo come in un soggetto;

i<sup>2</sup>: l'animo è negli intellegibili come in un soggetto.

Nel caso di i<sup>1</sup>, l'animo è comunque sostanza in quanto soggetto degli intellegibili, e quindi non può essere accidente del corpo (che è sostanza)<sup>52</sup>, come lo sono il colore o la figura; nel caso di i<sup>2</sup>, l'animo è in un soggetto che non è un corpo, e quindi esso stesso non può essere un corpo, e dunque tanto meno può essere accidente materiale del corpo come colore e forma. E d'altro canto, reintroducendo l'argomentazione completa, che già prevede che tanto gli intellegibili quanto l'animo siano sostanze, si comprende facilmente che l'animo, non essendo materiale, non potrà essere nel corpo come un accidente, e che quindi esso è sostanza. Conclusione (a ribadire la conclusione di ii, 2): poiché la «ben equilibrata costituzione del corpo è nel soggetto-corpo, l'animo non è la ben equilibrata costituzione del corpo». Inoltre: l'animo «è vita; e nessuna realtà abbandona sé stessa; e muore ciò che è abbandonato dalla vita: quindi l'animo non può morire»<sup>53</sup>.

L'esposizione procede in xi, 18 con un altro argomento a favore dell'immortalità dell'anima: se, come visto, «tutte quelle cose che in qualche modo sono, traggono il loro essere da quell'Essenza (*scil.* Ragione-Verità) che è in grado massimo e supremo, allora o l'animo, nella misura in cui è, trae il suo essere da quella, oppure esiste in virtù di sé stesso». In questo ultimo caso, esso non potrà distruggersi, perché non abbandonerà mai sé stesso; nel primo caso, invece, andrà ricercata quale realtà possa essere contraria all'Essenza, in modo da annullarla e con essa l'animo. Agostino propone, come concetto contrario alla Verità, la falsità: questa può certamente nuocere all'animo, ma non annullarlo, perché solo chi vive sbaglia: quindi la falsità non può uccidere, annullare l'animo. Se nemmeno il contrario della Verità può togliere all'animo il suo essere, nulla allora potrà farlo<sup>54</sup>. L'animo è indistruttibile. L'argomento viene ripreso in xii, 19 per confermare la tesi già proposta (in vi, 10-11 e vii, 12), secondo cui l'animo, legato alla Verità-Ragione, non può essere distrutto neppure dal rifiuto della sapienza in favore della stoltezza. «Se nessuna essenza in quanto essenza ha qualcosa di contrario<sup>55</sup>, tanto meno ha un contrario quella prima Essenza che si chiama verità». «L'essere non ha un contrario, se non il non-essere: perciò nulla è contrario all'essenza»<sup>56</sup>. Se quindi l'animo, come visto, trae il suo essere da tale Sostanza (non traendolo da sé, non può che trarlo da una realtà superiore), «non esiste alcuna realtà che glielo faccia perdere, perché nessuna realtà è contraria a quella grazie a cui lo possiede»<sup>57</sup>. La

<sup>52</sup> Cf. *supra*, cap. 2, n. 10.

<sup>53</sup> Cf. *supra*, cap. 2m n. 46. Vedi anche Plotinus, *Enneades* IV, 7, 2.9, trad. it. cit., pp. 727 e 749.

<sup>54</sup> L'argomento è assimilabile a quello di Plato, *Phaedo* 102 b–105 b, trad. it. cit., pp. 239-249.

<sup>55</sup> Aristoteles, *Categoriae* 3b 24, trad. it. cit., p. 77: «Appartiene alle sostanze anche il non avere dei contrari».

<sup>56</sup> Augustinus, *De immortalitate animae* xii, 19, trad. it. cit., pp. 662-663. Per il significato di essenza, cf. Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 682, n. 57: «L'essentia di Agostino non è (come l'omonimo principio quidditativo di Tommaso d'Aquino) ciò per cui una cosa è quella che è, ma piuttosto ciò che è».

<sup>57</sup> *Ibid.*

sapienza, invece, è posseduta dall'animo solo in quanto questo si volge verso la causa del proprio essere, e può quindi essere perduta quando esso si distoglie da tale causa. Ai fini della nostra ricerca archeologica, va notato come sia riaffermata la sostanzialità della prima Essenza: la Verità-Ragione.

Con il testo di xiii, 20, comincia la serie di argomenti che riguarda l'impossibilità di trasformare l'animo in corpo, tesi di cui Agostino si occupa per confutare l'idea che l'essenza dell'animo, che si è stabilito essere imperituro, possa essere trasformata in una essenza peggiore, cioè nell'essenza di un corpo. A seguito di articolate argomentazioni, Agostino conclude che l'anima non diventa un corpo né tramite sé stessa e per sua volontà, né tramite un'altra anima.

Con queste considerazioni, si conclude il *De immortalitate animae*.

### 2.3 Quadro sinottico dei concetti e delle tesi sin qui esposti per quanto all'archeologia del soggetto

Nelle sezioni precedenti, l'esposizione è stata guidata dall'intento di far emergere i punti chiave nel percorso archeologico alla ricerca della genesi e dell'evoluzione della nozione di soggetto. Ritengo opportuno a questo punto riassumere schematicamente i concetti e le tesi sin qui acquisiti, per facilitare la lettura e la comprensione del prosieguo della ricerca.

- Aristotele introduce nelle *Categorie* il termine ὑποκείμενον per indicare il soggetto logico e il “sostrato” ontologico; nella tradizione latina (Boezio), il termine viene reso con *subiectum*.
- Al soggetto competono due tipi di predicazione: A si predica di B come di un soggetto (*de subiecto*), A è predicato di B “come in un soggetto” (*secundum accidens*).
- Questa costituzione originaria del soggetto-sostrato, non caratterizzata dall' “Io” e dalla “egoità” né da autoriflessione e autonomia, può essere denominata (con Heidegger) *soggettività*.
- A partire dal *De anima* di Aristotele, ci si interroga sulla relazione dell'anima con il corpo; tale interrogazione determina la comparsa di tesi che considerano il corpo come soggetto e l'anima come accidente a esso inerente, e dunque, come esso, materiale e mortale.
- Per meglio comprendere e classificare le relazioni tra corpo, anima (spirito, mente, intelligenza e concettualità simili comparse nei secoli) e stati mentali, de Libera introduce le nozioni di *sostanzialismo*, *attributivismo*, *attributivismo\**.
- Il *De immortalitate animae* ha come scopo la dimostrazione razionale dell'immortalità e indistruttibilità dell'anima. Tale scritto è significativo nell'economia del percorso archeologico nella misura in cui accetta la predicazione soggettiva dell'anima, in una visione anti-*attributivista* e con una iniziale concessione, poi revocata nell'incedere argomentativo, all'*attributivismo\**. Le tesi che se ne ricavano sono le seguenti:
  - ✓ La scienza sta nell'animo come in un soggetto -> *attributivismo\** (i, 1);
  - ✓ L'anima non è armonia del corpo e non può essere nel corpo come in un soggetto → anti-*attributivismo* (ii, 2; x, 17);
  - ✓ L'anima è una realtà incorporea, immutabile e sostanziale (i, 1; ii, 2; iii, 3-4) e non può quindi essere armonia del corpo;
  - ✓ La Ragione-Verità è Essenza suprema ed è sostanza immutabile (ii, 2; xii, 19); essa è l'animo o è nell'animo (ii, 2);
  - ✓ La relazione Ragione-anima viene ipoteticamente coniugata in forma *attributivista\**, ma Ragione e anima sono due sostanze, e non possono perciò esser dette in un soggetto → anti-*attributivismo\** (vi, 11);
  - ✓ Come stanno in relazione le due sostanze? La Ragione-Verità “costringe” l'anima a essere.
  - ✓ Anche gli intellegibili sono sostanze incorporee (x, 17), unite all'animo non spazialmente.

L'insieme delle tesi del *De immortalitate animae* ci conduce in definitiva al rifiuto agostiniano di qualunque forma di *attributivismo*, senza che a ciò tuttavia faccia seguito un'ulteriore riflessione sulle possibili relazioni tra le sostanze evidenziate.

#### 2.4 Commento nella lettura di A. de Libera e conclusioni

Secondo l'analisi di de Libera, la genesi dell'*attributivismo*\* ha una storia paradossale:

Il suo primo *rivelatore* – Agostino di Ippona – non l'ha introdotto che allo scopo preciso di rigettarlo.<sup>58</sup>

Il tema dell'*attributivismo*\* sarebbe quindi stato introdotto filosoficamente da Agostino, il quale però ne avrebbe immediatamente mostrato l'inconsistenza, ponendo le basi per la speculazione filosofico-teologica del *De trinitate*. Resta il fatto che, con esso, sorgono due problemi collegati alla genesi della soggettività:

P<sub>1</sub>: la scienza (sapienza) è nell'anima come in un soggetto?

P<sub>2</sub>: la Ragione è nell'anima come in un soggetto?

Questi due problemi sono ben distinti da un terzo, oggetto maggiore del dibattito del periodo nel quale Agostino scrisse *De immortalitate animae* e il *De trinitate*:

P<sub>3</sub>: l'anima è nel corpo come in un soggetto?

Il *De immortalitate animae* difende una concezione anti-*attributivista* (e quindi *sostanzialista*) dell'anima, che dà luogo rifiuto delle tesi naturaliste dei filosofi che ritenevano l'anima mortale (peripatetici, epicurei e stoici). Nell'argomentazione compare una formulazione rudimentale dell'*attributivismo*\* e un primo rifiuto dell'impiego della coppia di nozioni soggetto-accidente in rapporto all'ambito psichico, poi rigettato espressamente nel *De trinitate*. In questo, la polemica di Agostino si rivolge contro i peripatetici, probabilmente Stratone, Aristosseno e, come visto, Alessandro di Afrodisia. Il *De Immortalitate animae* fa seguito ai *Soliloqui*, di cui si sforza di risolvere alcune difficoltà relative alla possibilità di una dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

Quali che siano le influenze di Plotino e Porfirio nella scrittura del *De immortalitate animae*, è importante far presente che gli elementi concettuali "aristotelici" non possono essere diversi da quelli della tradizione e da quelli presenti poi nel *De trinitate*; ciò vale in particolare per il ricorso alla nozione di "soggetto". Questo ci permette di conservare *sostanzialismo*, *attributivismo* e *attributivismo*\* come strumenti di analisi pertinenti nei due universi di dottrina, tenendo invece conto che per i termini ragione e verità (di cui abbiamo visto i significati nel *De immortalitate animae*) questo non vale<sup>59</sup>.

Approcciando archeologicamente il trattamento agostiniano dei problemi P<sub>1</sub>-P<sub>3</sub>, si deve quindi tenere presente che la *ratio* in P<sub>2</sub> è quantomeno una realtà analoga a quella di cui parla Plotino (come suggerisce la formula «*Ratio est aspectus animi*» impiegata in vi, 10) e che il problema di sapere se l'anima sia la ragione o se la ragione sia in essa si iscrive in una tematica di evidenti origini plotiniane e porfiriane<sup>60</sup>. È in questo contesto neoplatonico che si apre la critica ai peripatetici con la formula "madre" dell'*attributivismo*\*: «*Ratio profecto aut animus est, aut in animo*» (ii, 2). La ragione di cui si parla qui non è quindi la facoltà che si ritrova presso i peripatetici medievali, e neppure quella della filosofia scolastica detta "facoltà cogitativa e logico-discorsiva", ma piuttosto la Ragione, come visto in 2.2 pag.15.

Altro tema fondamentale, in particolare per la correttezza di quanto esposto nel capitolo precedente, è una riconciliazione delle terminologie e dei concetti sottesi, che conferisca coerenza alle conclusioni e alla

<sup>58</sup> De Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 210.

<sup>59</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 230-231.

<sup>60</sup> Ivi, p. 234, n. 4.

posizione dei problemi P<sub>1</sub>-P<sub>3</sub>. “Esistere in un soggetto”, che appare in v, 7, è la traduzione di ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, la formula impiegata da Aristotele nelle *Categorie*. Nonostante queste ultime fossero note ad Agostino, è tuttavia pressoché certo che egli, con la formula *in subiecto corpore esse*, traduca un’omonima espressione rivenuta nei testi plotiniani<sup>61</sup>. La ricorrenza in questo contesto di un solo e medesimo tipo di accidente (la forma e il colore<sup>62</sup>) suggerisce infatti che è nelle *Enneadi* che Agostino ha trovato gli elementi aristotelici della sua formulazione *attributivista*\*. Secondo de Libera, quale che sia la sua fonte, diretta o indiretta, è chiaro che nel *De trinitate* Agostino intende *in subiecto esse* nel senso in cui Aristotele direbbe che un accidente “è in un soggetto”, mentre è altrettanto chiaro che, nel *De immortalitate animae*, lo schema concettuale messo in opera in P<sub>1</sub>-P<sub>3</sub> sembra essere lo schema “aristotelico” utilizzato da Plotino<sup>63</sup> nella sua discussione delle teorie sulla natura dell’anima: armonia o equilibrio immanente del corpo, di cui Agostino stesso fa la critica. Ciò è spiegato dal fatto che la fonte “latente” comune di tutte le argomentazioni che riportano l’anima alla soggettività può essere individuata in Alessandro d’Afrasia. È Alessandro che spiega<sup>64</sup>:

«[...] tutte le sostanze corporali e sensibili si compongono di un *soggetto* (sostrato), che noi chiamiamo materia, e di una natura che configura e che definisce questa materia, ciò che noi chiamiamo forma [...]. [...] nell’animale, l’anima è la forma del corpo». «[...] la rappresentazione implica il corpo» nella misura in cui «essa dipende dalla sensazione in atto» e «[...] il pensiero, salvo non esista senza la rappresentazione», si produce «ugualmente attraverso il corpo». In definitiva «se è impossibile trovare nell’anima una attività che non implica un movimento corporale, è evidente che l’anima è una parte del corpo e che ne è inseparabile» e «l’anima non può compiere da sola alcuna delle attività proprie».

Tuttavia, anche Alessandro prende le distanze dalla posizione che prevede l’anima come accidente del corpo nel momento in cui si adotta l’espressione aristotelica del “trovarsi in” rispondendo alla domanda P<sub>3</sub> nel seguente modo<sup>65</sup>:

«[...] non è vero [...] che l’anima si trova nel corpo come in un soggetto, vale a dire come accidente, perché (a) l’anima è una sostanza [...] e (b) ciò che si trova in un soggetto non è la causa dell’essere di questo soggetto, perché questo soggetto può esistere anche senza di lui [...]».

E aggiunge poi:

«non è vero nemmeno che l’anima si trova nel corpo come i componenti di una miscela si trovano in una miscela» – «perché nessuno degli esseri che sono in questo modo in un’altra cosa preserva ancora la sua natura propria» (come il vino e il miele nell’idromele), e «non è vero nemmeno che l’anima possa essere nel corpo come un pilota in una nave»<sup>66</sup>.

de Libera commenta:

Contro ogni aspettativa, il materialista Alessandro e lo spiritualista Agostino sono d’accordo su un punto: l’anima non è nel corpo come in un soggetto, alla maniera di un accidente. [...] le loro ragioni ultime di scartare il modello della soggettività non sono evidentemente le stesse, ma la tesi di base e la sua formulazione più rigorosa sono identiche: *l’anima non è “soggetta” nel corpo*, perché essa non è un accidente del corpo, ma una sostanza. Il *dualismo* agostiniano ha, che lo si voglia o no, una corrispondenza simmetrica nel campo aristotelico. Ciò detto, è in parte contro Alessandro che, lo sapesse o meno, Agostino polemizza nel

<sup>61</sup> Ivi, p. 235.

<sup>62</sup> Cf. *infra*, n. 52

<sup>63</sup> Plotinus, *Enneades* IV, 3, 20, trad. it. cit., p. 593: «E nemmeno essa (anima) è nel corpo come nel suo substrato (ὡς ἐν ὑποκειμένῳ), poiché quello che è nel suo substrato è un’affezione di ciò in cui è – come colore e forma – ma l’anima è separata».

<sup>64</sup> Cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 236-237.

<sup>65</sup> Alexandre d’Aphrodisie, *De anima*, ed. Bruns, p. 14, 24–15, citato in de Libera, *I: Naissance du sujet*, cit., pp. 237-238. Vrin, Paris 2016.

<sup>66</sup> L’anima come “pilota di una nave” è una metafora che si trova in Aristoteles, *De anima* 413 a 7-8.

*De immortalitate animae*. In parte, perché è anche contro gli avversari di Alessandro che [...] Agostino incrocia la spada<sup>67</sup>.

Abbiamo visto l'esito di questa polemica nel commento al capitolo ii, 2.

Si può dunque concludere, con de Libera, che il lessico della soggettività nell'Agostino del *De immortalitate animae* proviene da alcuni passaggi delle *Enneadi*, completate eventualmente da un testo di Porfirio (*Sull'unione dell'anima e del corpo*)<sup>68</sup>. Questo lessico è quello di Aristotele, incluso nelle esposizioni dei due filosofi neoplatonici, tenendo presente che le espressioni "essere nell'anima" ed "essere nel corpo come in un soggetto" rimandano, in Agostino, alla nozione aristotelica di accidente, tale quale elaborata da Alessandro, sia che la sua tesi sul rapporto di anima e corpo sia stata compresa o meno<sup>69</sup>.

Sulla scorta del quadro sinottico sopra esposto e tenendo conto delle considerazioni aggiuntive riportate nel commento, de Libera<sup>70</sup> riassume nel modo seguente le tesi ricavabili dal *De immortalitate animae*:

1. un accidente (come il colore o la forma) non ha una natura propria;
2. un accidente non può allontanarsi dal soggetto, ove esso è a titolo di inseparabile;
3. l'anima non esiste nel corpo come in un soggetto;
4. la Ragione-Verità non esiste nell'anima come in un soggetto;
5. gli intellegibili non esistono nell'anima come un accidente in un soggetto.

Questo insieme di tesi fa sistema. La tesi 3 esprime l'anti-*attributivismo* che, come visto, Agostino condivideva con altri pensatori, anche della scuola peripatetica, dell'epoca (*in primis* Alessandro d'Afrodisia). Le tesi 4 e 5 esprimono l'anti-*attributivismo*\* che quindi già emerge in modo netto (anche se irrisolto) nel *De immortalitate animae*. Queste tesi sono il risultato di una riflessione che incorpora, come abbiamo visto, diversi elementi neoplatonici e che, quanto alle relazioni animo-Ragione e animo-intellegibili, vengono espone da Agostino in un modo che può essere riassunto nella seguente formula logica disgiuntiva (dove x è "animo", e y uno tra gli elementi sostanziali sopra precisati):

$$(x \text{ è in } y \vee y \text{ è in } x) \vee x.y \text{ sono due sostanze}$$

Come anticipato nell'analisi del testo agostiniano, questa disgiunzione ci pone di fronte a un problema che, sulla base del lessico della soggettività, dei principi aristotelici e delle conclusioni ricavate dai ragionamenti agostiniani al termine del *De immortalitate animae*, rimane un'unica possibilità: la seconda parte della disgiunzione. Tuttavia, la prima parte definisce delle relazioni che nella seconda scompaiono, non chiarendo adeguatamente come due sostanze possano interagire così strettamente come l'esperienza ci insegna. Ritengo questo un punto capitale della riflessione filosofica che rimarrà vivo fino alla modernità, costituendo ad esempio, ben oltre Cartesio, uno dei temi centrali delle speculazioni della filosofia classica tedesca. Per meglio delineare l'aspetto collegato all'emergere della *soggettività* di questa formula logica, ritengo opportuno citare, a titolo di esempio, il processo di formulazione razionale della nascita della soggettività in Hegel<sup>71</sup>: il rapporto puramente coattivo tra volontà generale (sostanza etica) e volontà singola (sostanza individuale) viene superato attraverso il "toglimento" (*Aufhebung*) della opposizione delle due sostanze nella *soggettività*, con la creazione del punto di vista morale ove il soggetto si interroga sul diritto che costituisce la regola del vivere e del convivere. Tenendo presente l'evoluzione della sostanza etica come prodotto dello sviluppo della razionalità

<sup>67</sup> Cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 238.

<sup>68</sup> Cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 241, n. 2; 256, n. 2.

<sup>69</sup> Ivi, p. 242. In questo passaggio, de Libera riporta alcune chiarificazioni sulla posizione di Alessandro per la comprensione della relazione anima-corpo: Egli «rifiuta di fare dell'anima un accidente del corpo» (come si potrebbe derivare da un coerente sviluppo della soggettività) «e distingue completamente l'immanenza dell'accidente al sostrato da quella (immanenza) della disposizione o forma a ciò di cui essa è la disposizione o forma».

<sup>70</sup> Ivi, p. 257.

<sup>71</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, § 104, trad. it. in: Hegel, *Lineamenti della filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 2021<sup>12</sup>, pp. 93-94.

(Ragione), l'affinità con l'opposizione agostiniana risulta a mio modo di vedere evidente. In altri termini, è proprio dall'originale separazione di due sostanze, entrambe afferenti all'animo (siano essi gli intellegibili o ancor più la Ragione-Verità), che si pongono le basi filosofiche dell'autoriflessione e dell'autonomia che caratterizzano la soggettività. Trovando in sé come sostanza il fondamento della Verità, la quale si presenta anch'essa come sostanza, il soggetto in qualche modo si duplica, riflette su sé stesso e su ciò che pensa. In Cartesio la sostanza Ragione-Verità si unirà alla sostanza individuale, producendo un unico fondamento in cui il pensiero del soggetto diviene parimenti fondamento della verità.

Se possiamo attribuire ad Agostino la paternità della divaricazione disgiuntiva formalizzata da de Libera e la posizione del problema della relazione tra due sostanze, dobbiamo ad Agostino anche il primo momento speculativo di sintesi per il suo superamento. Questo avviene nel *De trinitate* a cui sarà dedicata una sintetica esposizione nel capitolo seguente.

## CAPITOLO 3

### *DE TRINITATE*: SUPERAMENTO DEL MODELLO ATTRIBUTIVISTA\* E DI QUELLO DISGIUNTIVO DEL *DE IMMORTALITATE ANIMAE* MEDIANTE LA RELAZIONE DI SOSTANZE IN “MUTUA IMMANENZA”

I libri sulla Trinità, che è il Dio sommo e vero, li ho cominciati da giovane e li ho pubblicati da vecchio<sup>1</sup>.

L'incipit della lettera 174 (la quale è anche prologo del *De trinitate*) dell'epistolario agostiniano, indirizzata all'allora vescovo di Cartagine, ci informa della difficoltà della gestazione dell'opera e della cautela che Agostino riteneva opportuna nell'affrontare un tema così arduo come quello della Trinità, intorno a cui è assai facile sbagliare. Vi sono anche altri motivi dallo stesso autore riportati nella lettera, che hanno portato il *De trinitate* a essere pubblicato solo qualche anno prima della morte dell'autore, avvenuta il 28 agosto 430. In somma sintesi, il piano dell'opera può essere diviso in tre parti:

- (1) *libri I-IV* = l'unità e l'uguaglianza della Trinità dimostrata attraverso le Scritture;
- (2) *libri V-VII* = l'unità e l'uguaglianza della Trinità difese attraverso l'analisi razionale dei predicati divini;
- (3) *libri VII-XV* = l'unità e l'uguaglianza della Trinità contemplate mediante l'intelligenza.

Come indicato da Giovanni Catapano, altre interpretazioni della struttura dell'opera sono possibili e legittime (fondamentale, in tal senso, resta il paragrafo 5 del libro XV), e ai fini di una lettura proficua è auspicabile procedere, passo dopo passo, attraverso tutto il testo<sup>2</sup>. Ciò non sarà purtroppo possibile nell'economia del presente elaborato, che si pone come obiettivo quello di enucleare, sotto la guida del testo di de Libera, i passi importanti per la soluzione delle problematiche aperte dal *De immortalitate animae*.

#### 3.1 *Esposizione sintetica delle tesi e degli argomenti*

Per seguire lo sviluppo del *De trinitate* sul tema della soggettività, che ha per esito il rifiuto della sua applicazione nell'ambito psichico, è utile centrare l'esposizione sul tema della “sostanza” seguendo l'analisi che Agostino fa del concetto accostandolo in un primo momento a Dio, e quindi all'anima. Si può porre il punto di partenza nel seguente passo delle *Confessiones*<sup>3</sup>:

E a che mi giovava l'aver letto e capito da solo, sui vent'anni, un'opera aristotelica venutami fra mano, che chiamano *Le dieci categorie*? [...] Anzi mi nuoceva addirittura. Convinto che quei dieci attributi comprendono perfettamente tutto ciò che esiste, mi sforzavo di capire anche te, Dio mio, essere mirabilmente semplice e immutabile, come condizionato dalla tua grandezza e bellezza. Queste qualità mi parevano sussistere in te come in un essere condizionato, *come in un corpo*, mentre tu medesimo *sei la grandezza e bellezza*, invece i corpi non sono grandi e belli per loro natura. Potrebbero infatti essere meno grandi e meno belli senza perdere perciò la loro natura.

---

<sup>1</sup> Augustinus *De trinitate, Prologus*, trad. it. in: Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019<sup>2</sup>, pp. 3-4.

<sup>2</sup> Di tale esigenza si trova un illuminante esempio nel saggio di B. Cillerai, “*Mens, notitia, amor*”. *La prima analogia trinitaria del “De trinitate” di Agostino nell'interpretazione di Alain de Libera*, in *Scientia, fides, theologia: studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, ETS, Pisa 2011, pp. 25-48.

<sup>3</sup> Augustinus, *Confessiones* IV, xvi, 28-29, trad. it. in: Agostino, *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, trad. Carlo Carena, Einaudi, Torino 2015<sup>3</sup>, pp. 122-125.

Ho evidenziato la affermazione “*come in un corpo*”, per la chiara relazione con quanto visto nel *De immortalitate animae* e per la sua centralità nello sviluppo delle argomentazioni, come vedremo, del *De trinitate*. Il tema dell’applicazione di categorie o generi dal sensibile al sovransensibile non è nuovo, ed è sicuramente presente nella speculazione neoplatonica<sup>4</sup>:

Ma è meglio chiedersi per prima cosa se i dieci generi abbiano lo stesso valore nel mondo intellegibile come in quello sensibile, [...]. Bisogna indagare allora quali, fra i dieci generi, siano lassù [...].

Nel *De trinitate*, fatta una ricognizione del rapporto tra Dio e le categorie, Agostino afferma<sup>5</sup>:

Tuttavia Dio è senza dubbio *sostanza*, o, se questo è un nome migliore, *essenza*, che i Greci chiamano οὐσία. Infatti, [...] dal verbo *esse* è derivato il termine *essentia*. E chi “è” più di colui che disse al proprio servo: *Io sono colui che sono* [...]? Ma le altre che si dicono essenze o sostanze ammettono accidenti, in virtù dei quali in esse avviene un mutamento più o meno grande; a Dio, invece, non può accadere niente di simile. [...] Infatti ciò che muta non conserva l’essere stesso, [...]<sup>6</sup>.

Quale che sia il termine utilizzato, *essenza* o *sostanza*, a Dio non possono essere attribuiti accidenti, e già questo permette di concludere che, in ambito teologico, si ha una differente applicazione della categoria di *sostanza*: ciò che sussiste senza ammettere attributi o accidenti. Da ciò consegue che di Dio essa è predicabile non in senso proprio, ma solo in senso traslato e per analogia<sup>7</sup>. Ne segue, in altri termini, che la categoria di *sostanza*, ordinariamente intesa, è inadeguata a Dio<sup>8</sup>:

[...] infatti si intende [con *sostanza*] giustamente di quelle cose nelle quali, in quanto soggetti, sta ciò che si dice *essere in un certo soggetto*, come il colore e la forma di un corpo<sup>9</sup>. Il corpo infatti sussiste, e perciò è una *sostanza*; [...] Si dicono propriamente *sostanze*, dunque, *realtà mutevoli e non semplici*. Ora, se Dio sussiste in modo da poter essere detto propriamente *sostanza* in lui *c’è qualcosa come in un soggetto*.

Intendendo propriamente il soggetto, ὑποκείμενον o *subiectum*, come sostrato, ciò che sta sotto, Agostino conclude che:

[...] è empio dire che Dio sussiste, sta-sotto alla sua bontà, e che quella bontà non è *sostanza*, o piuttosto *essenza*, e che Dio stesso non è la sua bontà, ma che essa è in lui come in un soggetto. Per cui è evidente che Dio è chiamato *sostanza* impropriamente, perché con un nome più consueto lo si intenda come *essenza*, termine che si dice di lui veramente e propriamente [...]. E tuttavia sia che si dica *essenza* – termine proprio – sia che si dica *sostanza* – termine improprio – entrambi si dicono di Dio rispetto a sé stesso e non relativamente a qualcosa.

Riassumendo, con de Libera, si può dire che è empio affermare che Dio è una *sostanza*, perché essere una *sostanza* significa essere soggetto-sostrato, cioè essere un corpo.

In conclusione, Dio non può essere una *sostanza* intesa come *soggetto in cui c’è qualcosa (secundum accidens)*: «cosa significa questo per l’elaborazione latina e poi medievale della *soggettività*?», si domanda de Libera. Significa che, nella prospettiva agostiniana si dice *sostanza* in senso proprio «ciò che sussiste e si tiene sotto degli accidenti che sono in essa come in un soggetto», altrimenti detto un corpo. Non è propriamente la

<sup>4</sup> Plotinus, *Enneades* VI, 1, 1, trad. it. in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2022<sup>5</sup>, p. 959.

<sup>5</sup> Augustinus, *De trinitate* V, ii, 3, trad. it. cit., p. 333.

<sup>6</sup> Curiosa la grande affinità dell’argomentazione di Agostino con quella di Parmenide, di cui evidentemente non poteva avere conoscenza diretta.

<sup>7</sup> Augustinus, *De trinitate* V, viii, 9, trad. it. cit., p. 349.

<sup>8</sup> Ivi, VII, v, 9, trad. it. cit., pp. 440-443.

<sup>9</sup> Ricorre qui la concettualità plotiniana più volte segnalata nel commento al *De immortalitate*. Cf. Plotinus, *Enneades* V, 3, 8, trad. it. cit., p. 833.

tesi di Aristotele, come segnala de Libera<sup>10</sup>, ma resta che Dio non è una sostanza così intesa, e quindi che il modello della *soggettività* a lui non si applica. È proprio di Agostino, come sottolinea de Libera, l'aver trasposto in modo decisivo il tema del soggetto dalla teologia (Dio) alla psicologia (anima): il modello *attributivista*\* della soggettività rifiutato, come visto, nel caso di Dio nei libri V e VII del *De trinitate* è altresì rifiutato, nel libro IX, nel caso dell'anima. Il passaggio si chiarisce se si fa riferimento ai primi due capitoli del libro IX<sup>11</sup>:

Certamente noi cerchiamo la Trinità, non una qualunque, ma quella Trinità che è Dio, il vero e il sommo e il solo Dio. [...] e nessuno biasima giustamente chi cerca simili cose, se tuttavia saldissimo nella fede, cerca ciò che è difficilissimo da conoscere o da esprimere.

E più avanti:

Stando così le cose, prestiamo attenzione a queste tre realtà che ci sembra di aver trovato. Non parliamo ancora di quelle celesti, non parliamo ancora di Dio Padre e Figlio e Spirito Santo, ma di questa *immagine* disuguale, e nondimeno immagine, cioè dell'uomo; la debolezza della nostra mente la vede infatti in modo più familiare e forse con più facilità.

Agostino afferma che possiamo trovare in noi l'immagine della Trinità divina, un'immagine non identica, ma pur sempre un'immagine, e che questa risiede nell'uomo, in particolare nella sua mente (anima).

La tesi per noi centrale, che viene sviluppata nel libro IX, si può così riassumere: la nozione di *sostanza* nel senso di *soggetto* (nel quale stanno accidenti), non si applica alla mente umana.

Esaminiamo sinteticamente l'argomentazione, per approdare quindi alle conclusioni, tenendo opportunamente presenti le radici neoplatoniche delle argomentazioni di Agostino: la tesi della "mutua immanenza", che rappresenta la conclusione nella ricerca di un modello "non soggettivo" dell'anima, è in parte debitrice della riflessione di Plotino<sup>12</sup> sull'intelligenza (già incontrata trattando del commento *De immortalitate animae*). Questo modello, definito da de Libera della "tripla identità"<sup>13</sup>, prevede per l'appunto l'identità di intelligenza che conosce, intelligenza conosciuta e atto di conoscenza: una sorta di argomento trinitario rivolto ai processi e alla costituzione della mente.

La trinità psicologica introdotta da Agostino quale immagine della Trinità divina si struttura in modo differente e coinvolge, nella prima analogia trinitaria, la mente e due stati mentali, conoscenza e amore, immanenti alla mente stessa: abbiamo quindi una triade composta da mente, conoscenza e amore (*mens, notitia, amor*). Sulla sinonimia di anima e mente e sulla polisemia in Agostino del termine "mente" si rimanda all'esaustiva digressione di de Libera<sup>14</sup>, di cui si riporta solo la conclusione: tanto che si distinguano mente e anima quanto che le si consideri identiche il risultato delle tesi di Agostino rimane tanto anti-*attributivista* quanto anti-*attributivista*\*<sup>15</sup>. Non ha quindi rilevanza, per lo scopo della presente indagine, prendere una posizione sul tema e nel proseguo dell'esposizione considererò i due termini come sinonimi.

In IX, ii, 5<sup>16</sup>, Agostino introduce la relazione di amore nella quale:

Ci sono dunque tre cose: chi ama [mente], ciò che è amato e l'amore<sup>17</sup>. Ma cosa accade se amo me stesso? Non è forse vero che ci saranno due cose: ciò che amo e l'amore?" o anche in altri termini "l'amore e ciò

---

<sup>10</sup> A. de Libera, *Archeologie du sujet, I: Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>, pp. 262-263.

<sup>11</sup> Augustinus, *De trinitate* IX, i, 1-2, trad. it. cit., pp. 507-511.

<sup>12</sup> Plotinus, *Enneades* II, 9, 1, trad. it. cit., pp. 286-289.

<sup>13</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 216.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 269-277.

<sup>15</sup> Sul significato di anima e mente in Agostino cf. anche J. Lagouanère: *Interiorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2012.

<sup>16</sup> Per l'esposizione si farà sempre riferimento ad Agostino, *La Trinità*, cit.

<sup>17</sup> In un'enunciazione immediatamente precedente "chi ama" viene detto "io": l'uso dell'io in questo contesto potrebbe far pensare che la nozione nei termini di soggettività fosse già considerata da Agostino, ma non vi sono le condizioni per

che è amato”? “La mente quindi, quando ama se stessa, mostra due cose: la mente e l’amore. Ma cos’è l’amarsi se non voler essere presenti a sé stessi per godere di sé? E quando la mente vuole essere tanto quanto essa è, la volontà è pari alla mente e l’amore è uguale a chi ama. E se l’amore è una qualche sostanza, non è assolutamente corpo, ma spirito.

L’inferenza è ardua, ma il risultato chiaro: quando la mente ama sé stessa, chi ama, ciò che è amato e amore sono uno, cioè amore e mente sono uno. Amore e mente continuano a sussistere separati solo in forma relativa, solo cioè in quanto in relazione l’uno all’altro. Inoltre, l’amore, come la mente, è una qualche sostanza.

In IX, iii, 3, il ragionamento viene ripetuto per mente e conoscenza, mostrando come mente e conoscenza, quando la mente conosce perfettamente sé stessa, siano uno e la conoscenza, come la mente, sia una qualche sostanza.

Quindi, come specificato in IX, iv, 4:

[...] la mente stessa, il suo amore e la sua conoscenza sono tre cose, e queste tre cose sono una cosa sola<sup>18</sup> e quando sono perfette sono uguali.

Seguono argomentazioni e descrizioni atte a rafforzare questa tesi.

I primi quattro paragrafi del libro IX del *De trinitate*, seguendo l’analisi di de Libera, possono essere riassunti in quattro tesi<sup>19</sup>:

A1: quando la mente si ama, la mente e il suo amore sono due, e questi sono uno;

A2: quando la mente si conosce, la mente e la sua conoscenza sono due, e questi sono uno;

A3: dunque (per estensione transitiva) la mente, il suo amore e la sua conoscenza sono tre, e questi tre sono uno;

A4: quando essi sono perfetti, sono uguali.

Già il punto A3 determina la composizione di una struttura trinitaria della mente, ma ancora non chiarisce come le tre sostanze stiano assieme. Ciò viene parzialmente spiegato in alcune «righe, dense e difficili»<sup>20</sup>, in IX, iv, 5:

[...] queste realtà [ $\Psi_1$ ] esistono nell’anima e come se fossero arrotolate vengono srotolate (*tamquam involuta evolvi*) per essere [ $\Psi_2$ ] percepite ed enumerate *sostanzialmente*, o, per così dire, [ $\Psi_3$ ] *essenzialmente, non come se fossero in un soggetto*, come sono in un corpo il colore o la figura o qualche altra qualità o quantità. Infatti qualunque proprietà di questo genere non va oltre il soggetto nel quale è. [...] La mente invece, mediante l’amore con cui ama, può amare anche altro oltre che se stessa. Perciò l’amore e la conoscenza non sono nella mente come in un soggetto, ma [ $\Psi_4$ ] esistono *sostanzialmente come la mente stessa*, poiché anche se si dicono reciprocamente in senso relativo, tuttavia singolarmente sono ciascuna nella propria sostanza.

$\Psi_1$ - $\Psi_4$  sono i simboli usati da de Libera per evidenziare le differenti affermazioni presenti in questo passo, che portano poi alla tesi fondamentale  $\Psi$ , secondo la quale la nozione di sostanza nel senso di soggetto (con accidenti) non si applica alla mente umana. Nella lettura di de Libera, lo “srotolamento” di queste realtà implica una sorta di “mutuo coinvolgimento”<sup>21</sup>, e quindi vi sarebbe in questo passo una anticipazione di quanto poi sarà teorizzato in IX, v, 8. Di grande rilievo è il definitivo ed esplicito rifiuto, ancora implicito nel *De*

---

affermarlo. Resta il fatto che, per quanto attiene alla genealogia della soggettività e del soggetto agente, nulla cambia. In proposito, cf. de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 267.

<sup>18</sup> Augustinus, *De trinitate* IX, iii, 3, trad. it. cit., p. 515: «La mente infatti non può amare se stessa se anche non si conosce».

<sup>19</sup> Questa esposizione delle tesi del *De trinitate* è leggermente diversa nei punti A1 e A2 da quella di de Libera, e mette maggiormente in evidenza la tensione unitaria presente nelle argomentazioni di Agostino in una forma che mi pare più fedele alla scrittura agostiniana.

<sup>20</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 264.

<sup>21</sup> Per un sommario e un approfondimento delle diverse proposte di traduzione e interpretazione di *tamquam involuta evolvi*, cf. Cillerai: “*Mens, notitia, amor*”, cit.

*immortalitate animae*, del ricorso al modello della soggettività nella descrizione degli atti mentali: questi esistono essenzialmente (sostanzialmente) e possono essere enumerati come tali, quindi non come in un soggetto (facoltà, attributi, accidenti...). Certo, nel linguaggio moderno questa affermazione suona stranamente: cosa c'è infatti di più soggettivo di un atto mentale?

È in questo passaggio che avviene il ricongiungimento con le tesi teologiche dei capitoli V e VII, in modo tale da rendere possibile la riconciliazione dell'immagine della Trinità con la mente: Dio non è soggetto così come non lo è la mente, la quale ha invece struttura nella "mutua immanenza" di tre sostanze: *mens-notitia-amor*.

In IX, v, 8 Agostino approfondisce il tema della "mutua immanenza" e del suo funzionamento:

Ma in quelle tre realtà, quando la mente si conosce e si ama, permane una trinità: mente, amore e conoscenza; e nessuna mescolanza la confonde, per quanto *ogni singola realtà sia in sé stessa*, e a loro volta *tutte quante insieme siano in tutte quante insieme*, sia ciascuna singola nelle altre due, sia le restanti due in ciascuna singola; pertanto *tutte in tutte*.

L'argomentazione prosegue lungo il paragrafo, ma, limitandoci alle conclusioni riportate nella citazione, possiamo riassumere la posizione di Agostino, seguendo l'impostazione di de Libera, nel seguente modo:

- a. si definiscano le tre realtà mente, conoscenza, amore come  $x, y, z$ ;
  - b. esse sono in sé, in quanto sostanze (essenze), realtà esistenti per sé, non in funzione di altro;
  - c.  $x$  è in  $z$ ,  $z$  in  $y$ ,  $y$  in  $x$ ; e simmetricamente  $z$  è in  $x$ ,  $y$  in  $z$ ,  $x$  in  $y$ ;
  - d.  $x$  è in  $y,z$ ;  $z$  è in  $x,y$ ;  $y$  è in  $x,z$ ;
  - e.  $x,y$  è in  $z$ ;  $x,z$  è in  $y$ ;  $y,z$  è in  $x$ ;
- da cui, quindi,
- f. tutte sono in tutte.

La tesi f. è subordinata al fatto che nella mente che si conosce e che si ama le tre componenti siano perfette, cioè che la mente tutta intera si conosca e si ami tutta intera, che conosca il suo amore tutto intero e ami la sua conoscenza tutta intera (vedi conclusione di IX, v, 8).

Per ottenere un confronto immediato con il *De immortalitate animae*, la tesi del *De trinitate* può essere riassunta con la seguente formula:

$$(x \text{ è in } y,z \wedge y \text{ è in } x,z \wedge z \text{ è in } x,y) \wedge x,y,z \text{ sono delle sostanze};$$

e poiché:

queste tre realtà sono meravigliosamente inseparabili fra loro, e tuttavia ciascuna di esse, come singola, è sostanza, e tutte insieme sono una sola sostanza o essenza, sebbene si dicano reciprocamente in senso relativo,

la formula può essere completata nel seguente modo:

$$(x \text{ è in } y,z \wedge y \text{ è in } x,z \wedge z \text{ è in } x,y) \wedge x,y,z \text{ sono delle sostanze} \wedge x,y,z \text{ sono la stessa essenza} \vee \text{ sostanza}.$$

Abbiamo così un nuovo modello di anima che supera tanto l'*attributivismo*, affermando in modo non equivoco l'incorporeità dell'anima stessa, la quale pertanto non può essere nel corpo come in un soggetto, tanto l'*attributivismo\**, affermando che gli stati mentali non sono nell'anima come in un soggetto. Questi, piuttosto, sono sostanze come la mente, e con la mente stessa costituiscono una relazione di *mutua immanenza*.

Questo modello, che in quanto immagine della Trinità e delle sue relazioni interne de Libera definisce *pericoretico*<sup>22</sup>, introduce a un ambito concettuale nuovo, che origina dall'opposizione a quello del "soggetto". Esso è un modello alternativo della mente (o dell'anima), che include tanto la *riflessività della mente su di sé* (autoriflessione)<sup>23</sup> in una sostanza (essenza) unitaria con i suoi stati mentali, quanto la sostanzialità degli atti mentali in immanenza con la mente, in una unità complessa capace di autonomia, che la avvicina al soggetto moderno (soggettività). Si tratta del contro-modello dinamico del mentale che il rapporto aristotelico soggetto-accidente sembrava incapace di produrre, in un quadro *attributivista*\*.

Lo si vede: non manca che una cosa al "soggetto agostiniano" per essere veramente moderno: esso ha gli atti – e quali atti! amare, conoscere – è *definito agire*, e non è *considerato che intanto che agisce*, cioè si ama e si conosce. Non gli manca che... *di essere soggetto*<sup>24</sup>.

### 3.2 Conclusione

Il *De trinitate* risolve il tema, lasciato aperto dal *De immortalitate animae*, del rapporto tra due sostanze in un quadro anti-*attributivista*\*, superando altresì la soggettività aristotelica: la nozione di sostanza nel senso di soggetto supporto di accidenti non si applica alla mente umana. La giustificazione di tale rifiuto è chiara: i due atti mentali, amore e conoscenza, non sono nella mente come in un soggetto, perché sono in essa come la mente stessa, *sicut ipsa mens*<sup>25</sup>. La tesi elaborata filosoficamente dal *De trinitate* passa per una ridefinizione della sostanza che, emancipandola dallo schema della soggettività, permette di pensare un modo di sostanza che non sia quello del soggetto portatore di accidenti. Questa ridefinizione anti-*attributivista*\* è lo strumento teorico fondamentale ai fini della definizione del modello trinitario (*pericoretico*) non soggettivo della mente.

---

<sup>22</sup> Il legame tra *pericoresi*, o *circumincessio*, e modello agostiniano della mente viene approfondito in de Libera *Naissance du sujet*, cit., pp. 287-295. Di rilievo, in tale capitolo, l'analisi del testo di IX, xi, 18, ove Agostino presenta una diversa immagine trinitaria *memoria-intelligentia-voluntas* in cui emerge l'importanza della memoria nella definizione soggettiva della presenza a sé, e di questa triade nella espressione "attuale", non solo "virtuale", di ciò che noi chiamiamo *atti mentali*. Tuttavia, de Libera conviene che il peso della trinità "virtuale" nella discussione del modello *attributivista*\* della soggettività ha pesato maggiormente nel dibattito, per il fatto che è questa che porta al modello *pericoretico*: «se non c'è trinità virtuale, non c'è trinità attuale». Su questo ultimo tema, si segnala la lettura, più completa e attenta all'intero sviluppo dei libri IX-XV, di Cillerai: "*Mens, notitia, amor*", cit.

<sup>23</sup> Cf. anche Cillerai: "*Mens, notitia, amor*", cit., p. 39.

<sup>24</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., pp. 267-268.

<sup>25</sup> Augustinus, *De trinitate* IX, iv, 5, trad. it. cit., p. 518.

## CONCLUSIONI

L'indagine archeologica condotta seguendo l'analisi di Alain de Libera è approdata, infine, a un (re)-inquadramento della posizione storico-filosofica di Agostino per quanto attiene all'impiego e alla definizione delle nozioni di "soggetto" e "soggettività". Riportando il suo pensiero a un contesto pertinente e recuperando le regole del discorso a cui appartengono i suoi scritti, abbiamo evidenziato come, pur essendo in qualche modo connessa con il nascere della soggettività, la sua opera si configuri in realtà come un netto rifiuto dell'applicazione di ogni concettualità afferente al soggetto tanto all'anima quanto al rapporto dell'anima con il corpo. Una conclusione forse sorprendente, ma sicuramente corretta e deduttivamente ricavabile qualora si pongano quali premesse i suoi testi e un campo speculativo pertinente, del quale cioè si sia propriamente ricostruito l'"archivio". Una conclusione che disinnesci le insidie nascoste nel «movimento retrogrado del vero»<sup>1</sup>, che ci porta fuori dall'illusione del «miraggio del presente nel passato» il quale consiste nell'arricchire il passato e le sue opere in funzione delle interpretazioni che ne dà l'avvenire. In altri termini, con l'analisi archeologica evitiamo (o almeno tentiamo concretamente di evitare) di cadere nell'attribuzione di concetti per noi consolidati a un passato che non li aveva a disposizione, e quindi di rileggere il passato con gli strumenti del presente. Per dirla con Henri Bergson<sup>2</sup>, non ci sarebbero stati elementi romantici in autori antecedenti al romanticismo senza il romanticismo stesso. E, tornando a de Libera, «se non ci fosse stato il-*cogito*-di-Descartes non ci sarebbe senza dubbio mai stato il-*cogito*-d'Agostino»<sup>3</sup>.

Poste le pietre miliari del soggetto aristotelico e della strutturazione trinitaria non soggettiva dell'anima agostiniana, l'indagine dell'*archeologia del soggetto* porterà, attraverso un percorso articolato, alla sintesi tommasiana attraverso una rinnovata legittimazione del *subiectum*, che terrà conto in un contesto storico e speculativo mutato delle conquiste speculative del *De trinitate*. Con questa operazione, secondo de Libera, Tommaso pone la base sulla quale si è progressivamente costituita la teoria dell'uomo come *soggetto agente del pensiero*<sup>4</sup> e quindi la struttura della *soggettività*. Mi sembra rilevante far notare come il tema affrontato da Tommaso, e qui solo abbozzato, rientri in forma quasi sovrapponibile nella costruzione della soggettività hegeliana. Come fanno notare Garth W. Green e Paolo Livieri<sup>5</sup>:

È questa una delle modalità attraverso cui si esprime una delle caratteristiche più importanti della soggettività di cui Hegel parla all'interno della Filosofia dello spirito; qui la soggettività non si presenta più secondo quella caratteristica che etimologicamente dovrebbe esserle più propria, ossia non è semplicemente sostrato a cui vengano attribuite delle proprietà transeunte; di converso, la soggettività non è nemmeno la semplice attività spontanea libera da ogni sostanzialità. Essa è piuttosto ciò che risponde a entrambe queste esigenze.

Cos'è questo, in fondo, se non lo sforzo di Tommaso di fronte ad Aristotele e Agostino? A questo tipo di connessioni conduce l'archeologia: essa ha quindi utilità e il merito di ricomporle, fornendoci una più solida "base di fatti" per un determinato discorso. "Base di fatti" che dovrebbe, a mio avviso, costituire il punto di partenza per la nostra costruzione di tesi filosofiche, al fine di evitare tanto il rischio di riprodurre tesi già acquisite quanto quello di giungere a conclusioni infondate. Se pensiamo al possibile campo applicativo di questa disciplina possiamo immaginare quali e quanti concetti legati all'agire umano (ad esempio "libertà" e

---

<sup>1</sup> A. de Libera, *Archeologie du sujet, I: Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>, p. 26.

<sup>2</sup> H. Bergson, *La Pensée e le Mouvant*, Introduction (1<sup>re</sup> partie), in *Œuvres* (Edition du centenaire) PUF, Paris 1963, p. 1264, citato in de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 27.

<sup>3</sup> de Libera, *Naissance du sujet*, cit., p. 28

<sup>4</sup> Ivi, p. 345.

<sup>5</sup> G.W. Green – P. Livieri, *Soggettività*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci Aulamagna, Roma, 2020<sup>2</sup>, pp. 293-321: 320.

“responsabilità”<sup>6</sup>) possano essere potenzialmente chiarificati tanto che il metodo sia coerentemente archeologico oppure genealogico.

L’archeologia e la genealogia filosofiche ci appaiono, in definitiva e in modo decisivo, come delle pratiche per riconciliare quello che siamo con il nostro cammino.

---

<sup>6</sup> Su questo tema, si veda la recente monografia di O. Boulnois, *Généalogie de la liberté*, Seuil, Paris 2021.



## BIBLIOGRAFIA

### A – FONTI E TRADUZIONI

#### Aristoteles

- *Categoriae* in: I. Bekker (ed.), *Aristotelis Opera*, Academia Regia Borussica, Reimer, Berlin 1831; editio altera quam curavit O. Gigon, vol. I, W. De Gruyter, Berlin 1960. Edizione italiana, Aristotele, *Categorie* a cura di e traduzione di M. Bernardini in *Organon* a cura di M. Migliori. Bompiani, Milano 2020<sup>2</sup>.

#### Augustinus Hipponensis

- *De immortalitate animae liber unus*, in W. Hörmann (ed.), *Corpus scriptorum ecclesisticorum Latinorum*, LXXXIX, Wien 1986. Edizione italiana in: Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, traduzione di G. Catapano, Bompiani, Milano 2019<sup>2</sup>, pp. 627-675.
- *Soliloquia libri duo*, in W. Hörmann (ed.), *Corpus scriptorum ecclesisticorum Latinorum*, LXXXIX, Wien 1986. Edizione italiana in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, traduzione di G. Catapano, Bompiani, Milano 2019<sup>2</sup>, pp. 467-609.
- *Confessionum libri XIII* quos post Martinum Skutella iterum ed. Lucas Verheijen, Typographi Brepols, Turnholti 1981. Edizione italiana, Agostino, *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, traduzione di C. Carena, ET classici Einaudi, Torino 2015<sup>3</sup>.
- *Retractationes*, in A. Mutzenbecher (ed.), *Corpus Christianorum, series Latina*, LVII, Turnhout 1984.
- *De trinitate libri quindecim*, cura et studio W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Typographi Brepols, Turnholti 1968. Edizione italiana, Agostino, *La Trinità* a cura di G. Catapano, traduzione di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2019<sup>2</sup>.

#### Foucault, Michel

- *L'Archéologie du savoir*, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), Paris, 1969. Edizione italiana, M. Foucault, *L'archeologia del sapere*. Traduzione di G. Bogliolo, BUR, Milano 2021<sup>11</sup>.

#### Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821. Edizione italiana, G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 2021<sup>12</sup>.

#### Heidegger, Martin

- *Die Metaphysik als Geschichte des Sein*, in *Nietzsche*, t. 2, Neske, Pfullingen 1961, pp. 399-458. Edizione italiana, M. Heidegger, *La metafisica come storia dell'essere*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2021<sup>3</sup>.

#### Libera, Alain de

- *Archeologie du sujet, I: Naissance du sujet*. Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>.
- *Archeologie du sujet, II: La quête de l'identité*, Vrin, Paris 2016<sup>2</sup>.
- *Archeologie du sujet, III: La double révolution*, Vrin, Paris 2014.

#### Locke, John

- *An Essay concerning Humane Understanding in Four Books, The fourth Edition, with large Additions* in P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975. Edizione italiana, John Locke, *Saggio sull'intelletto umano* a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2021<sup>3</sup>.

Plato

- *Phaedo*, in J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, Editore, Oxford 1903. Edizione italiana, Platone, *Fedone* a cura di e traduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2022<sup>1</sup>.
- *Phaedrus*, in J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, t. II, Editore, Oxford 1901 (repr. 1979), pp. 223-295. Edizione italiana, Platone, *Fedro*, traduzione di R. Velardi, BUR, Milano 2017<sup>5</sup>.
- *Meno*, in J. Burnet (ed.), *Platonis Opera*, Editore, Oxford 1903. Edizione italiana, Platone, *Menone*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2022<sup>1</sup>.

Plotinus

- *Enneades*, in Paul Henry, Hans-Rudolf Schwyzer (ed.), *Editio maior Plotini Opera*, 3 voll., Editore, Oxford 1964, 1977, 1982. Edizione italiana, Plotino: *Enneadi*, a cura di G. Faggini, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Bompiani, Milano 2022<sup>5</sup>.

B – STUDI

Bonito Oliva, Rossella

- *Io-Soggetto* in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave* Carocci Aulamagna, Roma 2020<sup>2</sup>, pp. 193-217.

Boulnois, Olivier

- *Généalogie de la liberté*. Seuil, Paris 2021.

Cillerai, Beatrice

- *“Mens, notitia, amor”*. *La prima analogia trinitaria del “De trinitate” di Agostino nell’interpretazione di Alain de Libera* in *Scientia, fides, theologia: studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti* a cura di Sandro Perfetti pp. 25-48. ETS, Pisa 2011.

Green, W. Garth e Livieri, Paolo

- *Soggettività* in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave* Carocci Aulamagna, Roma 2020<sup>2</sup>, pp. 293-321.

Lagouanère, Jérôme

- *Interiorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin*, Institut d’Études Augustiniennes, Brepols Publishers, Paris 2012.

Renaut, Alain

- *L’Individu. Réflexions sur la philosophie du sujet*, Hatier (Optiques philosophie), Paris 1998.